

Recension:

Tom Regan: *The Case for Animal Rights*, Routledge and Kegan Paul, London, Melbourne and Henley, 1984, 425 ss.

Föreliggande bok utgör förmodligen ett av de största enskilda arbetena i djuretik någonsin. Den är i mitt tycke inte bara kvantitativt omfattande, utan spänner också över stora tankeytor. Som alltid gör Regan ett starkt intryck genom sitt klara och lättflytande sätt att skriva. Att sedan vissa centrala tankegångar inte alltid ter sig så klara och övertygande, är en annan sak.

Bokens tre första kapitel ägnas åt en komparativ analys av människors och djurs förmåga med avseende på medvetenhet. I huvudsak kritiseras här Descartes och R G Frey, vilka båda kan sägas företräda en restriktiv syn på djurs mentala förmåga. För att börja med Descartes, så menar denne som bekant, att djurens beteende i ett väsentligt avseende skiljer sig från människornas: det bör förklaras uteslutande i lekamliga termer. Människornas göranden, däremot, ses som ett samspel mellan ett medvetande och en kropp. Descartes förnekar inte att djur har förnimmelser, t ex av smärta, men han förnekar att de har erfarenheter som beror på "medvetandets förening med det kroppens organ som påverkas" (i Regan, s 4). Han förnekar således att djuren är medvetna och har tankar. Beviset för detta är, enligt Descartes, att de saknar lingvistisk förmåga, ty, säger han, "eftersom hundar och andra djur förmedlar sina känslor till oss, så skulle de också förmedla sina tankar, om de haft några" (s 11).

Regan kritiserar först de filosofer (t ex John Cottingham) som gjort gällande att Descartes ingalunda fullständigt fränkänner djurens medvetenhet (s 3). Han gör detta genom att hänvisa till en passus i Descartes' *Reply to Objections VI*, där denne säger, att man kan generellt utpeka tre slags medvetandegrader med avseende på förnimmelser. (1) Den första graden gäller det faktum att t ex en ljusstråle registreras av ögat, eller att ögat påverkas av en ljusstråle (2). Den andra graden utgör det omedelbara mentala resultatet av (1) — ett medvetande registrerar ljusstrålen. (3) Den tredje medvetandegraden slutligen anger ett mera komplext propositionellt tänkande. Descartes säger att detta slags medvetande "innehåller alla de omdömen som vi, vid händelse av rörelse i sinnesorganet, från våra tidigaste år vant oss vid att fälla om ting i vår yttervärld" (s 4). Nu menar Regan, att eftersom Descartes förnekar att djur har något medvetande, så måste han också förneka att de har förnimmelser av andra och tredje medvetandegraden — och härmed förnekar han också att de skulle erfaras några som helst förnimmelser.

Trots denna uppdelning i olika "grader" av förnimmelser" som Descartes gör, tror jag inte att Regan är riktigt rättvis när han säger, vad gäller (1): "att i denna betydelse säga att djur 'har sensationer' är bara att säga att de har sinnes-

organ (t ex ögon och öron) som kan stimuleras genom yttre påverkan" (s 4). Det är inte särskilt troligt att Descartes tänkt sig saken så, även om en bokstavlig tolkning kan ge Regan rätt. För om djuren skall lyckas vara "automater", som Descartes uttrycker det, så räcker det inte med att de har sinnesorgan. De måste också ha något slags centrum för samordning av de intryck som kommer från dessa sinnesorgan. Det räcker inte med att ögat, t ex hos en hund, registrerar att det finns mat framför hundens nos. Därför måste signaler föras vidare till munnen — ingen varelse kan stilla sin hunger bara med ögat. Skedde inte denna samordning, skulle djuren snart upphöra att vara ens fungerande maskiner.

Jag skulle snarare vilja tolka Descartes på följande vis: Vad gäller sensationer eller förnimmelsers förhållande till medvetandet kan man tänka sig tre olika alternativ. Antag nu att det föreligger en förnimmelse hos x . Först (i) kan man peka på den "rena" förnimmelsen, dvs på hjärnans (men inte medvetandets) blotta registrering av att t ex en ljusstråle träffar ögat. Vid nästa medvetandegrad (ii) registreras ljusstrålen i x 's medvetande. Här kan man säga att x är medveten om att en förnimmelse föreligger — men inte heller mer. Slutligen har vi ett slags medvetande (iii) som kan kallas själv-medvetande, där förutom det att (i) och (ii) är uppfyllda, x är medveten om att en förnimmelse föreligger hos x ; x är medveten om sig själv såsom havande en förnimmelse. (Denna distinktion har i en ursprungsversion föreslagits mig av Ingmar Persson.) Distinktionen mellan (i) och (ii) är kontroversiell, och långt ifrån alla filosofer är beredda att gå med på dess allmängiltighet (jfr t ex Roger Trigg i *Pain and Emotion*, Clarendon Press, Oxford, 1970). Men vi känner ju alla till att man i distraktion kan "se" på saker, t ex vägen som man går på, utan att alls tänka på vad man ser. Det är orimligt att tänka sig, att om man inte medvetet registrerar de signaler som kommer från ögat, så föreligger heller inga synförnimmelser. För i så fall, om inte annat, skulle de flesta promenader som man gör i tankspriddhet sluta mindre lyckligt. Visar sig däremot distinktionen mellan (i) och (ii) hålla, kan man i en mening säga att x kan ha t ex smärtförnimmelser utan att vare sig vara medveten om *dem* eller det förhållande att det är *han* som har dem.

Tillämpar man denna modell på Descartes' resonemang, så kan en välvillig men förmodligen mera rättvis tolkning se ut på följande sätt: Djuren har förmåga att förnimma smärta, men däremot inte förmåga att medvetandegöra vare sig dessa förnimmelser eller det förhållande att det är de som har dem. Men huvudpoängen hos Regan kvarstår — enligt Descartes är djuren inte medvetna om den smärta de känner. (Att smärta är en sorts förnimmelse är ett ganska okontroversiellt påstående.)

Regan kritiserar, som sagt, Descartes' inskränkande av djurens medvetande. Han gör detta genom vad han kallar "det kumulativa argumentet för djurens medvetande" (s 25), som gör gällande, att antagandet om att djuren (åtminstone vissa av dem) är medvetna är både den enklaste och mest fruktbara förklaringsmodellen för deras beteende. Argumentet förefaller i sin helhet övertygande, även om man kan sakna vissa komparativa fakta som komplement. Så skulle, enligt min mening, argumentet bli betydligt starkare om man också poängterade de likheter i nervsystemet som förefinns hos människor och djur. Regan säger visserligen, vad gäller de beteendemässiga likheterna, att "det är poänglöst att utmana Descartes genom att redogöra för *några som helst* fakta om hur

djuren betar sig . . . Den fråga som skiljer Descartes och hans kritiker åt är *hur dessa fakta skall tolkas och förklaras*” (s 6). Men vad jag förstår, så är den andra frågan, och alltså huvudfrågan, i högsta grad beroende av den första — det är rimligt att förklara det beteende som djuren uppvisar på liknande sätt som vi tolkar och förklarar mänskligt beteende endast i den mån som människors och djurs beteende i väsentliga avseenden är likartat.

Nästa uppgift som Regan tar sig an, är att med hjälp av samma kumulativa argument försöka vederlägga Freys synsätt att djur inte har trosföreställningar eftersom de inte har lingvistisk förmåga (se R G Frey, *Interests and Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980). (Frågan om djurs trosföreställningar är både viktig och aktuell, bl a med anledning av trosföreställning-viljeattitydsteorin (”the belief-desire theory”, s 35) som förklaringsmodell för beteende). Han ger härvidlag två starka argument mot Freys ståndpunkt. Dels förklarar han, att om det verkligen förhöll sig så, att språklig förmåga var ett nödvändigt villkor för innehavet av trosföreställningar (eftersom vi enligt Frey i en trosföreställning inte håller för sant en *proposition* utan däremot en språklig sats, så skulle vi aldrig kunna säga att t ex en engelsman och en portugis som inte behärskar annat än sitt modersmål kan hysa (kvalitativt) samma trosföreställningar med avseende på ett sakförhållande. Detta svär uppenbart emot normalt språkbruk. Och dels gör Regan gällande att om Frey har rätt, så är det svårt att se hur vi någonsin skulle kunna lära oss vårt första språk. Regan vänder på Freys tes, och säger att förmågan att hysa trosföreställningar är ett nödvändigt villkor för erhållande av språket. Betrakta t ex hur vi går till väga med barn: vi utpekar en sak i dess omgivning, t ex en boll, som vi samtidigt namnger. Nu säger Regan, att barnet skulle aldrig lära sig språket om det inte hade ”förspråkliga trosföreställningar, som skiljer ut bollen som den sak vi refererar till när vi säger ’boll’ ”. Följaktligen blir slutsatsen den, att om Frey har rätt, kan ”ingen någonsin tro någonting”, förutsatt att vi människor inte har medfödd kunskap om ords betydelse och referens (s 45).

Därmed anser sig Regan ha klarat av argumentet att djur måste sakna trosföreställningar eftersom de saknar lingvistisk förmåga. Hans motargument är, vad jag kan förstå, giltiga. Härnäst undersöker han ett liknande men (vad gäller anspråken) mindre starkt argument, nämligen Stephen Stichs (se dennes ”Do Animals Have Beliefs?”, *Australian Journal of Philosophy*, 57, nr 1, mars 1979). Stich menar att det är ett mindre viktigt faktum att djur kan hysa trosföreställningar, eftersom vi ändå aldrig kan veta vilka deras trosföreställningar är. Detta gör att vi inte kan tillämpa trosföreställning-viljeattitydsteorin på deras beteende. Stich säger att då det i alla trosföreställningar ingår begrepp, är det möjligt att förstå en trosföreställning endast om man förstår de begrepp som den innehåller och dessa begrepps inbördes förhållande. Nu siktar Stich in sig på, att det är djurens begrepp som vi inte kan få någon kunskap om. Låt oss t ex se på begreppet ben. En normal vuxen människa anser att ett antal propositioner är sanna om ett föremål som faller under detta begrepp — det är kalkhaltigt och hårt, i regel vitaktigt, utgör eller har utgjort en skyddande, bärande och stabiliserande del av en levande varelse, osv. Vad däremot hunden tänker om sådana föremål som vi låter falla under begreppet ben, kan vi människor, enligt Stich, inte utröna. Men vi har anledning att tro, att den åtminstone inte tänker något

om den anatomiska härkomsten, och kanske ingår inte heller egenskapen att vara vitaktig som en delbestämmelse. Men Stich menar att även om *vissa* element är gemensamma för den vuxna människans och hundens uppfattning av det föremål vi kallar ben, så följer inte härav att hund och människa åtminstone delvis har ett gemensamt begrepp, ty *vårt* begrepp, som Stich säger (och här menar han det begrepp som han själv och i detta avseende likasinnade har) är på grund av att det är mera specifikt ett helt annat än hundens.

Regans kritik är uppenbar och enkel. För det första, säger han, har Stich missuppfattat begreppet begrepp. Det förhåller sig helt enkelt inte så, att det är en fråga om allt eller intet huruvida två begrepp kan sägas vara likartade. Regan vill snarare förfäkta att "olika grupper och individer kan ha samma begrepp i en större eller mindre utsträckning" (s 54), ty antar man inte denna analys, kan vi aldrig förklara hur vi erhåller våra begrepp. Det bär emot att säga, att om en människa tror att ett tiotal propositioner (bestämningar) angående det som vi kallar ben är sanna, så skulle försanthållandet av ytterligare propositioner (t ex den att ben används som råämne vid framställningen av fosfor, vilken visserligen är en *accidens*) konstituera ett begrepp helt annorlunda det som tidigare omfattades. Det är då naturligare att mena, att man kan ha mer eller mindre noggrant bestämda begrepp. Frågan är om vi människor någonsin annars skulle kunna meddela oss med varandra.

Så, för det andra, frågar sig Regan: Hur får vi då kunskap om djurens begrepp, t ex hundens begrepp om det som vi kallar ben? Att söka reda på de nödvändiga och tillräckliga morfologiska betingelserna, anser Regan vara utsiktslöst. Snarare är lösningen att finna i hur hunden relaterar ben till sina intressen och dessas tillfredsställelse. Vad vi sålunda kan veta är att hunden föreställer sig, om inte annat, att (gnagandet på) ben tillfredsställer vissa viljeattityder. Men sedan kommer ett led i Regans argumentering, som jag inte tror att det finns underlag för. Han skriver ". . . Fido tror att ben är relaterade till hans viljeattityder på följande sätt: Ben tillfredsställer vissa viljeattityder som han har, och bör (instrumentellt) väljas för att dessa viljeattityder skall tillfredsställas" (s 59). Tidigare såg vi hur Regan lyckades argumentera för att djur kan vara medvetna om förnimmelser. Det är också rimligt att anta, att de kan vara medvetna om viljeattityder. Däremot finns det inget som säger, att de kan uppnå den grad av medvetande med avseende på viljeattityder som motsvarar medvetandegrad (iii) med avseende på förnimmelser — m a o själv-medvetande. Regan menar också att själva det faktum att djur i någon mening har begrepp om framtiden tvingar oss erkänna dem som själv-medvetna. Han skriver, bl a med anledning av att hundar brukar gräva ner ben för framtida behov: "För att en individ A, skall kunna handla nu i syfte att tillfredsställa sina behov någon gång i framtiden krävs det att A är själv-medveten åtminstone i den utsträckningen att A tror att det är *hans* viljeattityder som kommer att tillfredsställas i framtiden, som ett resultat av vad han gör nu" (s 75). Jag kan inte se att man måste betrakta saken på detta sätt. Genom att åberopa distinktionen mellan (ii) och (iii), kan man hävda att det är alldeles tillräckligt att tillskriva hunden medvetandet om att en framtida viljeattityd kommer att föreligga. Men även detta tycks mig litet lättvindigt. Räcker det inte med att tillskriva hunden medvetande om viljeattityden *vis-à-vis* att ett ben skall grävas ner, och sedan säga att denna viljeattityd är

dikterad av instinkter?

Med detta vill jag dock inte säga att djur inte kan vara själv-medvetna. Det kan de antagligen, men det krävs mera utarbetade resonemang än det nyss nämnda för att påvisa detta.

Därmed lämnar jag den del, dvs de två första kapitlen, som jag ändå på många sätt tycker är den starkaste — men kanske inte den mest intressanta. Ett tredje kapitel diskuterar djurens "welfare", som den engelska termen lyder. Man skulle kanske våga översätta denna term med det förklarande uttrycket "det som är livets goda", men o det som utgör grunden för ett i sig själv värdefullt liv. Regan vill bestämma djurens "välfärd" sålunda: "Liksom vad gäller människor, så är deras liv i sig självt värdefullt i den utsträckning som de (1) eftersträvar och erhåller vad de är intresserade av, (2) känner tillfredsställelse av denna sin strävan efter och sitt erhållande av vad de är intresserade av, och (3) om det som de eftersträvar och erhåller ligger i deras intresse" (s 93). Jag befärar att Regan här måste skriva under på en cirkeldefinition, ty på sidan 87 har han förklarat uttrycket "att något ligger i någons intresse" just med hänvisning till vad som bidrar till denna någons "välfärd". Hursomhelst, så framgår Regans huvudsyfte rätt klart i ovanstående citat: Han vill visa att det inte föreligger någon väsentlig skillnad mellan djurens och människornas "välfärd". Jag kan inte se annat än att Regans argumentering är övertygande, bortsett från nämnda underlighet. Dessutom innehåller kapitlet en hel del klagörande distinktioner.

Kapitel fyra till och med sex handlar dels om vad man skall kräva av moralomdömen och moralprinciper, och dels om två synsätt. Jag skall här koncentrera mig på den senare frågan: Genom det första synsättet äger vi människor inga direkta plikter gentemot djuren; vi har sådana plikter endast i den utsträckning som vårt beteende gentemot djuren t ex har följd för vårt beteende gentemot människorna. Regan kritiserar med rätta olika slag av sådana teorier om indirekt plikt (s 150 ff). Genom det andra synsättet har vi verkligen direkta plikter gentemot djuren. En av de moralfilosofer som tas upp som företrädare för detta synsätt är Peter Singer, som genom sin intresseutilitarism måste förespråka att varje varelse som har förmågan att hysa intressen ingår i klassen av alla dem som vi människor har direkta plikter gentemot, dvs som vi har plikter gentemot för deras egen skull (se t ex Singers *Practical Ethics*, Cambridge U P 1979; se också Ingmar Persson, "Kan djur ha moralisk ställning?" i denna tidskrift, nr 1, 1983). Vi har därför en plikt att inte, under i övrigt lika omständigheter, åsamka den varelse smärta som är intresserad av att inte erfara smärta, och vi har en motsvarande plikt att inte döda den varelse som önskar fortsätta leva.

En förrent fördel med detta slags utilitarism är att enligt den är inte de själv-medvetna varelserna utbytbara (s 208), som de är enligt varje hedonistisk variant av utilitarismen, där "välfärden" utgörs av någon form av lycka eller välbehag. Enligt en sådan hedonistisk utilitarism är varje varelse att likna vid, som Regan uttrycker det, en "kopp" (s 205), och varelsen har värde endast i förhållande till vad den innehåller som "kopp" — vare sig detta nu är lycka eller välbefinnande. "Kopparna" (varelserna) saknar egenvärde, och deras värde består uteslutande av att de är "behållare" för den totala mängden "välfärd". Detta gör att om det visar sig att man genom att byta ut en "kopp" som endast innehåller litet "väl-

färd" kan ersätta denna med en "kopp" som innehåller mera av denna "välfärd" och om man därmed också bidrar till att den totala mängden "välfärd" ökar (optimalt), så är det ens plikt att genomföra detta byte. Singer menar att detta visserligen bör gälla för varje *blott* medveten varelse, men dock ej för den varelse som är medveten om sig själv som en distinkt varelse med ett intresse av att leva. I det första fallet, med en blott medveten varelse, korsar vi inget intresse (av att leva) genom att döda och ersätta med en lyckligare varelse; det gör vi däremot om vi dödar och ersätter en själv-medveten varelse som vill fortsätta leva. Detta utgör, enligt Singer, preliminärt garantin för att ingen varelse som vill leva bör betraktas såsom varande utbytbar.

Men Singer har också menat att det är direkt fel att under i övrigt lika omständigheter döda vilken själv-medveten varelse som helst (frånsett kanske dem som har ett klart intresse av att dö). Dock, säger Regan, detta följer inte av ovanstående analys. Han föreslår därför att Singer modifierar sin ståndpunkt på följande sätt: "Ett tillräckligt villkor för att dödandet av A skall vara ett direkt fel begånget mot A är att fortsatt liv *ligger i A's intresse* — det betyder, det gagnar A och är något som, vad gäller själv-medvetna varelser, möjliggörs tillfredsställandet av de viljeattityder som det ligger i deras intresse att tillfredsställa. Modifierad på detta sätt, kommer Singers position att implicera att det *är* direkt fel att döda själv-medvetna djur, även om de själva ej kan sägas 'vilja fortsätta leva' " (s 208), dvs de har inte format några intressen som handlar om "deras eget liv" och "deras egen död". Jag instämmer i Regans förslag härvidlag, men frågar mig varför en sådan analys endast bör äga tillämpning på själv-medvetna varelser. Varför är det inte direkt fel att döda även den blott medvetna varelsen om dess fortsatta liv skulle gagna den?

Vidare, säger Regan, så följer inte heller av Singers analys den centrala slutsatsen att inga själv-medvetna varelser är utbytbara (jfr H L A Hart, "Death and Utility", *The New York Review of Books*, 27, nr 8, 15 nov 1980). För även om vi korsar ett intresse av att leva genom att döda en sådan varelse, så kan detta rättfärdigas om vi därigenom kan få till stånd ett ännu mer intensivt intresse av att leva, som vi också tillfredsställer. Hart säger att "det finns ingenting som visar att sådana intressen som värderas av intresseutilitarismen genom referens till antal och intensitet ej kan ersättas av andra lika väl som de kan uppvägas av andra sådana intressen" (Regan s 209). Jag kan hålla med Regan här (och även Hart förstås); detta är en given kritik av teserna i *Practical Ethics*. Men samtidigt torde Regan i synnerhet men också Hart ha haft möjlighet att konsultera andra arbeten av Singer. Det intryck som åtminstone jag får av artikeln "Killing Humans and Killing Animals" (*Inquiry*, vol 22, nr 1—2, 1979) är att Singer där garderar sig mot all sådan kritik som den nyss nämnda. I korthet föreslår Singer, att när det gäller blott medvetna varelser, kan man använda en version av utilitarismen som kalkylerar både med aktuella och potentiella varelser, så att det verkliga kan vara rätt att ersätta en aktuell varelse som erfar en lägre grad av intressetillfredsställelse med en potentiell varelse som kommer att erfar en högre grad av intressetillfredsställelse. (Jag skriver "erfar" även om det inte är alldeles säkert att det måste gälla något upplevt.) Däremot är inte de själv-medvetna varelserna utbytbara på detta sätt, ty i fråga om dem bör endast de varelser förekomma i den utilitaristiska kalkylen som är aktuella, dvs som existerar vid

tiden för det moraliska beslutet, eller som är potentiella men kommer att existera oberoende av vad slags moraliskt beslut vi fattar. Detta gör att vi inte kan betrakta dessa varelser som ett oändligt antal aktuella eller potentiella "koppar", vars existens endast bör sanktioneras av hänsyn till den totala mängden intresse-tillfredsställelse. Snarare är det så, att vi har ett visst antal sådana "koppar" till vårt förfogande, som det gäller att på bästa möjliga sätt fylla med det som är intrinsikalt gott. Visserligen alstrar detta svar ett antal nya frågeställningar, som jag dock inte här kan fördjupa mig i.

Kapitlen sju och åtta är de mest "egenartade" i Regans bok. Där utvecklar han sin teori om inneboende värde samt sitt postulat om att alla varelser med ett sådant värde skall skyddas genom vissa rättigheter. För enkelhets skull koncentrerar jag mig här endast på rätten till liv.

Först kan man fråga sig vad som menas med ett inneboende värde. Regan är inte särskilt klar på denna punkt. Jag skulle till och med vilja säga att han är tendentiöst dunkel i denna del av sin bok. På så sätt svär den emot övriga delar, framför allt mot den första hälften av boken. Min misstanke är att allt detta beror på att det är fåfängt, att genom klara distinktioner och argument försöka avskärma vad som är av inneboende värde från vad som är av intrinsikalt värde. Det är bl a därför, tror jag, som Regan väljer att "förklara" begreppet metaforiskt och i termer av negationer. Så säger han i en passus, att inneboende värde innebär att "det är koppen, och inte bara vad denna innehåller, som är värdefull" (s 236). Vidare säger han att "inneboende värde är sålunda ett kategoriskt begrepp. Antingen har man det eller så har man det inte. . . . Vad mer är, alla som har det, har det i lika stor utsträckning. Det låter sig inte gradera" (s 240—241). Det kan ej heller, enligt Regan, jämföras med eller utbytas mot intrinsikalt värde (s 236), och därför kan man inte rättfärdiga hänsynstagande till det intrinsikala värdet på bekostnad av det inneboende. Härmed menar sig Regan undvika både att blott medvetna och själv-medvetna varelser riskerar bli utbytbara. Jag skall snart försöka visa att detta resonemang är mindre starkt. Symptomatiskt nog förklaras också begreppet inneboende värde på flera ställen i följande termer: Varelserns inneboende värde är oberoende av "deras nytta relativt *andras* intressen. Därför misslyckas vi med att visa de varelser som har inneboende värde tillbörlig respekt när helst vi skadar dem för att på så sätt åstadkomma de sammanlagt bästa konsekvenserna för *alla* som påverkas av en sådan behandling" (s 248—249, min kursivering; jfr också s 243). Detta sätt att förklara saken återkommer i Regans hela framställning. Endast på ett fåtal ställen har jag funnit belägg för att det inneboende värdet hos en varelse också är oberoende av varelsens egna värderingar (se ss 232, 249). Det är fullt förståeligt att Regan inte trycker så hårt på denna sista tes, ty gjorde han det, så skulle det bli framgå hur svårt det är att argumentera för vilka de varelser är som har ett sådant värde.

Ett tillräckligt villkor för innehavet av inneboende värde är, enligt Regan, att varelsen i fråga är "föremål för ett liv" (s 243). Regan karaktiserar en sådan varelse bl a som en som har "trosföreställningar och viljeattityder . . . begrepp om framtiden, inklusive sin egen framtid . . ." (s 243). Det förefaller som om de egenskaper Regan räknar upp pekar på att vi här har att göra med en varelse som har begrepp om sitt liv och som också är i stånd att värdera det. Vad får Regan

att välja just detta kriterium, om det inneboende värdet av en varelses liv inte beror på varelsens egna värderingar av sitt liv? Man vill ju inte gärna tänka sig att kriteriet är uppställt oberoende av Regans övriga teser och postulat. Litet tillspetsat kan man dessutom fråga sig vad vi har för glädje av att hävda ett inneboende värde hos livet, som är oberoende av det värde livet har för den som lever det och för alla andra också. Det är också fullt möjligt att säga att Regans postulat är begreppsligt ohållbart, då allt värde förutsätter att det finns någon som värderar det (i en betydelse som direkt hänvisar till viljeattityder och intressen).

I kapitel åtta diskuterar Regan under vilka omständigheter de rättigheter som härrör från det inneboende värdet får upphävas. En första sk minimierande princip säger följande: "Om inte särskilda omständigheter föreligger och vi måste välja mellan att upphäva rättigheterna hos många oskyldiga eller få oskyldiga, och om varje berörd individ kommer att skadas på ett *prima facie* jämförbart sätt, så bör vi välja att upphäva de fås rättigheter till förmån för de många" (s 305). Men i och med att Regan på detta sätt medger att inneboende värden kan adderas och därigenom erhålla större vikt, riskerar han att spoliера resultatet av de ansträngningar han tidigare gjort för att visa t ex att vi människor inte är utbytbara. För lägg till denna princip följande uttalande: "Låt oss anta att nyfödda vilda däggdjur (t ex sälungar) ännu inte uppfyller kriteriet om föremål-för-ett-liv; dock, helt klart, gör de detta potentiellt. Varför skulle då en moralisk måttstock för hur dessa bör behandlas på något sätt skilja sig från måttstocken för hur mänskliga barn bör behandlas?" (s 358). Regan har tidigare klargjort att det är fullt möjligt att barn bör visas samma respekt som vuxna vad gäller rätten till liv, då kriteriet om föremål-för-ett-liv endast anger en *tillräcklig* betingelse (s 246). Detta betyder att Regan kan medge att man bör visas samma hänsyn vare sig man potentiellt eller aktuellt sett är föremål för ett liv. Men då blir det svårt att förneka att det är rätt att byta ut (döda) en nu existerande människa om vi därmed kan aktualisera t ex två nya varelser som uppfyller kriteriet. Ty enligt den minimierande principen är det fel att upphäva rättigheterna hos ett större antal till förmån för ett mindre antal.

Nästa princip gäller för situationer i vilka skadan hos de inblandade ej är jämförbar, dvs i väsentliga delar likartad. Den säger: "Om inte särskilda omständigheter föreligger och vi måste välja mellan att upphäva rättigheterna hos många eller få oskyldiga, och när skadan som vi kan göra de få är större än skadan hos vilken som helst av de många, som blir resultatet vad vi än väljer att göra, så bör vi upphäva de många rättigheter" (s 308). Då Regan uppenbarligen förlitar sig på intuitionernas (åtminstone de reflekterade) auktoritet i moraliska frågor (jfr s 133—140), är det inte missriktat att peka på de kontraintuitiva resultat som kan följa av denna princip. Anta t ex att man kan mäta den nämnda skadan i förlust av intressetillfredsställelse. Därmed måste vi förmodligen erkänna att vi under i övrigt lika omständigheter kan skada ett högre djur, t ex en hund som antagligen har flera år kvar att leva, mera än en människa som vi har skäl att tro endast har ett år kvar att leva. Har vi således att välja mellan att rädda ett hundratal, eller faktiskt hur stort antal som helst, sådana människor eller rädda ett sådant djur, så bör vi välja att rädda djuret. Utan att på något sätt förklara djurets betydelse i jämförelse med människans, så torde detta vara en stötande konsekvens, inte minst för att principen så fullständigt negli-

gerar den totala summan av tänkbar skada. Nu kan det förstås tänkas att Regan utesluter sådana resultat genom klausulen om "särskilda omständigheter". Men då åligger det honom att klargöra vilka dessa omständigheter är.

I ett avslutande kapitel (nio) redogör Regan för konsekvenserna av sina postulat och teser, med avseende på bl a jakt och djurförsök. Jag skall nöja mig med påpekandet, att förmodligen är han alltför kategorisk i sitt fördömande härvidlag. Det förefaller bl a som om Regan inte tillräckligt tagit hänsyn till vad hans eget synsätt inte bara måste tillåta utan också förespråka.

Regan säger i förordet till sin bok, att hans ambition varit att skriva både för den allmänt intresserade av djuretik och för fackfilosofen. Jag har en bestämd känsla av att han lyckats i detta. Helt säkert kommer vi att höra mer om arbetet från fackfilosofiskt håll. Och helt säkert kan också Regans bok, som på så många sätt är föredömligt enkel, tilltala den intresserade och debatterande allmänheten. □

Dan Egonsson

Notiser

På Rabén och Sjögrens förlag har nyligen följande två böcker kommit ut:

Staffan Källström, *Den gode nihilisten*. Axel Hägerström och striderna kring uppsalafilosofin.

Bengt Börjeson, *Se människan*. Tio föreläsningar om Jean-Paul Sartres Varat och Intet.

Thomas Wetterström har givit ut *Towards a Theory of Basic Ethics* på Doxa (Oxford) Ltd, 1986.

Bokförlaget Thales har övertagit distributionen av *Library of Theoria*, tidigare distribuerad av Liber, samt *Filosofiska småtryck* och *Filosofiska studier*, tidigare förlagda av Akademilitteratur. Thales adress är Box 50034, 104 05 Stockholm.

Medarbetare i detta nummer av Filosofisk tidskrift: Staffan Carlshamre är doktorand i filosofi i Göteborg, Sören Halldén är professor i teoretisk filosofi i Lund, Carola Sandbacka är doktorand i filosofi vid Helsingfors universitet, Svante Bohman är pensionär och bosatt i Landskrona, elev till Hägerström och Phalén, Ingmar Persson är forskarasistent i praktisk filosofi i Lund och Dan Egonsson är doktorand i praktisk filosofi också i Lund. Omslagsbild av Christian Swärdshammar.