

Djur är inte människor

Djur är inte människor

En filosofisk granskning av veganismen

Ingemar Nordin

© Författaren och AB Timbro 1997

Omslag: Formgivningsverket

Sättning och tryck: Graphic Systems, Göteborg 1997

ISBN: 91-7566-373-2

ISSN: 1402-9391

Innehåll

Inledning	7
Utilitarism	9
Invändningar mot utilitarismen	15
Djurs rättigheter	21
Kritik	27
Varför människan är unik	35
Förnuft och moral	43
Diskussion	49
Sammanfattning och slutsatser	55
Liten ordlista	63

Inledning

Eating meat is primitive, barbaric, and arrogant.

Ingrid Newkirk, chef för People for the Ethical Treatment of Animals

My dream is that people will come to view eating an animal as cannibalism.

Henry Spira, chef för Animal Rights International

Det ligger nära till hands att se veganismens attacker mot slakteribilar och forskningslaboratorier som ännu ett utslag av en allmän trend i dagens samhälle; framväxten av nypuritanism och ökande intolerans som följd. Det anses numera uppenbarligen helt legitimt att öppet visa sin intolerans mot andra människors livsstilar genom mjuk terrorism och rop på lagstiftning: Det är bra att staten straffbeskattar bilister så att de inte har råd att ta bilen till jobbet eller åka med familjen på semester, tycker miljövännerna. Bra att man förföljer rökare med beskattning och rökförbud och med domstolsprocesser mot tobaksindustrin, anser hälsomaffian. Fint att man med stenhård invandrapolitik förhindrar invandrare med sina konstiga kulturvanor att ta sig in i landet, tycker xenofoberna. Så det är väl bara följdriktigt att veganer vill tvinga folk att bli vegetarianer genom att slå till mot köttindustrin och jordbruken.

Så ser jag det. Och min djupdykning bland de filosofiska argumenten för veganismen har inte i någon väsentlig grad förändrat min bedömning av dess militanta aktivister. Jag anser nämligen att de har fel på en central punkt: Djur har inte rättigheter jämförbara med människans. Den moraliskt påbudna omsorgen om djurens välfärd är inte av den arten att den kan legitimeras fysiskt tvång, eller hot om sådan, gentemot andra människor eller mot deras egendom. Till skillnad från

djur är inte människor

en del kritiska röster i vegandebatten så anser jag inte att huvudinvändningen är att veganaktivism är odemokratisk och utomparlamentarisk. Om det med demokratiska beslut bestämdes att alla svenskar måste bli vegetarianer genom att man tvingade alla djurfarmare och slakterier att stänga, så är det fortfarande fel. Lika fel som att nu i demokratins namn fortsätta med djuruppfödning och slakt om det nu hade varit så att djur har rättigheter. Nej, huvudargumentet måste vara av filosofisk art, och det är i den filosofiska diskussionen som denna fråga bör avgöras. Jag skall i det följande kort gå igenom de två huvudargument som från filosofiskt håll förts fram till försvar för den veganska aktivismen, nämligen den utilitaristiska (Peter Singer) och den rättighetsetiska (Tom Regan). Var och en av dessa båda riktningar bär på sina egna svårigheter, men grundproblemet, som jag ser det, är att deras avfärdande av en moralisk distinktion mellan människor och djur är tämligen godtycklig och inte tillräckligt tar i beaktande människans unika ställning som moralisk och civilisatorisk varelse. Jag tar också upp två argument för den veganska saken som ofta återkommer i debatten – oavsett den filosofiska grundhållningen – och som haft stor genomslagskraft, nämligen analogin mellan exempelvis spädbarn och chimpanser, samt argumentet om den utvidgade omsorgscirkeln. Även här saknas en hållbar grund för att avfärda distinktionen mellan människa och djur. Mitt eget förslag till en sådan distinktion baseras på vad som torde vara ganska uppenbart för alla, nämligen att människan – och endast människan – har de förnuftsegenskaper som krävs för att överhuvudtaget ge en mening åt moraliska handlingar.

Utilitarism

An [animal] experiment cannot be justifiable unless the experiment is so important that the use of a brain-damaged human would be justifiable.

Peter Singer, filosof

Surely there will be some nonhuman animals whose lives, by any standards, are more valuable than the lives of some humans.

Peter Singer, filosof

I sin bok *Animal Liberation* från 1975 (andra upplaga 1990, på Svenska Djurens frigörelse 1992) framlägger filosofen Peter Singer de grundläggande utilitaristiska argumenten för att vi skall upphöra att äta kött eller på annat sätt exploatera och utnyttja djur i våra liv. Denna bok har av många kallats ”djurfrigörelsekampens bibel” beroende på att den fått ett enormt genomslag och i många stycken utgjort grunden för den nya, världsomspännande vågen av veganism. Att man är vegan betyder att man är vegetarian av i huvudsak etiska skäl, inte främst av hälsoskäl. Man är emot all slags ”exploatering” av djur för människans skull. Detta innebär att man, förutom att man inte äter kött, fisk, och mjölk eller ägg från burhöns, också vill undvika och bekämpa allt annat som bygger på att djur utnyttjas. Alltifrån användandet av skärp och skor i läder, över bruket av pälsar, till vetenskapligt utnyttjande och medicinska djurexperiment för att erhålla ny kunskap och teknik till gagn för människan.

Man hävdar naturligtvis att veganmat dessutom är hälsosamt. (För att ersätta vår normala kött diet krävs det dock att man är extra noga med att komplettera med vitamin B-12 och D, samt att övervaka att man får i sig tillräckliga mängder av kalcium,

djur är inte människor

järn och zink.) Det finns studier som visar att de som är vegetarianer har lägre mortalitet i flera kroniska sjukdomar än andra. (En alternativ förklaring till den goda statistiken kan också vara andra livsstilsfaktorer, såsom att veganer i allmänhet är personer som är noga med sin vikt och tenderar att motionera ofta liksom att de ofta helt avhåller sig från rökning, alkohol och andra droger.) Men detta är som sagt inte huvudmotivet bakom det veganska kosthålllet. Huvudskälet är etiskt och baserat på det faktum att djur kan känna smärta. Vi skulle eventuellt kunna skilja mellan olika närliggande förmågor som vi återfinner hos människor, t ex att det finns en skillnad mellan smärta, lidande och sorg, och fråga oss om "djurfrigörarna" menar att alla djur har dessa förmågor i lika mån. Och det är möjligt att de skulle gå med på att det finns skillnader, och kanske de också skulle acceptera att endast människan besitter alla dessa förmågor till fullo. Men de skulle inte gå med på att detta gör någon skillnad vad gäller frågan om djurens frigörelse. Ty det räcker med att man erkänner att även djur kan ha den "enklaste" (d v s kräver minst utvecklat medvetande) av dessa för att hävda att djur har viktiga intressen som vi moraliskt är förpliktade att respektera.

Den klassiskt utilitaristiska principen säger att vi bör handla så att vi maximerar nyttan eller lyckan i världen. Peter Singer formulerar principen så, att vi bör handla så att vi tar lika hänsyn till, och optimalt tillgodoser, alla involverade individers intressen eller preferenser. Djur har ett intresse av att undvika smärta. Således är vi skyldiga att i största möjliga mån se till att djur inte tillfogas smärta, även om detta går ut över en del mänskliga intressen.

Att enbart ta hänsyn till människors smärta, och inte djurs, är enligt Singer ett utslag av "artism". Att vara "artist" är lika fult som att vara rasist eller sexist enligt veganfilosofin. Ty det

innebär att vi enkom på basis av arttillhörighet diskriminerar mellan levande individer. Och det är lika illa som att diskriminera mellan individer på basis av hudfärg eller kön. Vilken djurart vi tillhör är fullkomligt irrelevant, menar veganen, eftersom smärta är smärta även om individen råkar vara hund eller katt. Självklart kan en och samma handling, exempelvis en kraftig dask med handen, orsaka olika mycket smärta, beroende på vem som utsätts för den. Samma dask som skulle få ett barn eller en hund att gny i högan sky, skulle kanske inte få en fullvuxen häst att reagera med mer än en blinkning. Men det centrala är att samma upplevda smärtmängd, oavsett vem som upplever den, skall väga lika tungt då det gäller att ta lika hänsyn till preferensen att undvika smärta.

Singer går igenom hur människans djurhushållning i allmänhet går till, och drar slutsatsen att både själva skötseln och slakten oundvikligen tillfogar kor, får och grisar lidande. Denna smärta kan på intet sätt uppvägas av människors önskan att äta kött, menar Singer. På samma sätt går han igenom behandlingen av djur vid jakt, fiske och djurförsök och drar slutsatsen att alla dessa aktiviteter måste upphöra så fort som möjligt.

Singers plädering för djurens frigörelse är ingen ”tillbaka-till-naturen”- filosofi. Tvärtom förutsätter han i vägningen mellan djurs och människors intressen ett modernt, sofistikerat och någorlunda rikt samhälle där vi människor utan att själva dö ut eller lida alltför mycket, exempelvis kan ersätta kött dieten med en näringsriktig vegetarisk kost. När det gäller kläder och skor hänvisar han till att det finns bomull och syntetiska material att tillgå. När det gäller djurförsök i den medicinska forskningen menar han att motsvarande försök kan göras på annat sätt (i princip bör vi inte utföra sådana försök på djur som vi inte kan tänka oss att utföra på människor). Men

djur är inte människor

han försöker inte dölja att djurbefrielsen oundvikligen kommer att innebära stora kostnader och obehag för en del, åtminstone initialt och i synnerhet för den rika västvärlden.

Detta innebär att invändningar av typ, ”människan är ett jagande djur, biologiskt anpassad även till en kött diet”, inte nödvändigtvis välter den veganska argumentationen över ända. Singer skulle bara svara: ”Det är möjligt att vi är biologiskt anpassade även till en kött diet och att människan under lång tid varit beroende av exploatering av djuren för sin överlevnad, men eftersom detta inte är nödvändigt i dag så bör vi nu upphöra med en sådan diet och en sådan exploatering”. Inte heller skulle kulturella argument vara avgörande. På invändningen ”Ja, men de flesta kulturer – inklusive vår egen västerländska – bygger på djurhushållning. Hur skulle det t ex gå för eskimåerna?” kan Singer svara ”Kulturer är inte heliga, de kan ändras. Och skulle det visa sig svårt för t ex eskimåer och andra att klara sig utan jakt eller slakt, så får det rika västerlandet hjälpa dem att överleva på en vegetarisk diet.”

Denna typ av invändningar vad gäller svårigheter för människor att leva vegetariskt och andra kostnader är naturligtvis på intet sätt irrelevanta för en utilitarist. Tvärtom så utgör just vägandet mellan olika sakförhållanden om involverade preferenser och intressen själva kärnan i den utilitaristiska etiken. Det är således relevanta invändningar som reses mot Singers befrielsefilosofi här. Hur mycket av mänskliga intressen – rikedom, hälsa, livskvalitet – måste offras för att Singers vision om det goda samhället skall kunna förverkligas? En del människor kanske faktiskt skulle må dåligt av en helt vegetarisk diet. Vad skall vi göra med dem? Är det rätt att vita medelklassveganer från en rik västerländsk kultur tvingar på eskimåer, indianer och andra gamla kulturfolk just sin livsstil? Hur väl grundat är påståendet att vi kan klara oss utan plågsamma djurför-

djur är inte människor

sök i den medicinska forskningen, en forskning som med stor sannolikhet skulle leda till att vi får möjligheter att förhindra mycket lidande för både människor och djur i framtiden?

Invändningar mot utilitarismen

We are not especially "interested in" animals. Neither of us had ever been inordinately fond of dogs, cats, or horses in the way that many people are. We didn't "love" animals.

Peter Singer, filosof

Even granting that we [humans] face greater harm than laboratory animals presently endure if... research on these animals is stopped, the animal rights view will not be satisfied with anything less than total abolition.

Tom Regan, filosof

Jag skall här inte gå vidare in på denna typ av vägningsargumentation. I stället skall jag ta upp några invändningar mot den utilitaristiska veganismen som gjorts av andra veganfilosofer. En sådan kritiker är Tom Regan som 1983 gav ut boken *The Case for Animal Rights* (andra utgåva 1988).

Till standardinvändningarna mot utilitarismen hör de som riktar sig mot dess fokusering vid känslor samtidigt som de individer som uppbär dem antas sakna egenvärde. Denna fokusering gör det lätt att finna situationer där en tillämpning av utilitarismen strider mot vår moraliska intuition.

Initialt kan det tyckas finnas en självklarhet över den utilitaristiska principen, som gör den attraktiv. Att föröka handla så att vi maximerar de positiva upplevelserna och minimerar de negativa är väl vad varje mentalt frisk människa strävar efter? I valet mellan att äta god mat eller äcklig mat föredrar vi, i övrigt allting lika, den goda maten för att stilla vår hunger. Vi väger även det långsiktiga mot det kortsiktiga. Genom att avstå från att äta en god glass nu kommer vi att ha aptit kvar för att bättre avnjuta en ännu godare middag en timme senare. Och vi väger också njutning mot lidande. Ge-

djur är inte människor

nom att avstå från ytterligare ett smaskigt äpple nu, undviker jag magont senare. O s v.

Men denna självklarhet blir betydligt mindre självklar så fort vi börjar väga olika individers intressen mot varandra och hävdar att det är vår moraliska plikt att optimera de positiva känsloupplevelserna som sådana, oavsett vem som uppbär dem. Visserligen kan det verka storsint om jag, som handlande agent, inte bara tänker på mig själv utan också försöker maximera andras njutning och minimera deras olycka. Men den utilitaristiska principen kräver optimering även om detta måste ske på andras, och kanske helt oskyldigas, bekostnad.

Likhetsprincipen säger att vi bör ta lika hänsyn till alla involverades intressen. Om intresset råkar vara mitt eller ditt spelar ingen roll. Optimeringsprincipen säger att vi bör jämföra och väga samman dessa intressen i en enda kollektiv mängd och sedan försöka få ett utfall där vi optimerar tillfredsställelsen av intressena. I extremfallet kan det t o m handla om att man har en plikt att offra en oskyldig människas liv. Låt mig ta Tom Regans eget exempel:

Toms faster Bea är en gammal, inaktiv, gnällig och allmänt snål och vresig person. Hon är dock inte allvarligt sjuk och föredrar att fortsätta att leva. Faster Bea är ganska rik och Tom skulle kunna bli förmögen om han fick hennes pengar, pengar som han under alla omständigheter kommer att få efter hennes död. Men hon vägrar envist att dela med sig av dem nu. Skulle hon trots allt dö nu så har Tom planer. För att undvika alltför hög arvsskatt skulle Tom donera en avsevärd del av arvet till ett barnhem i trakten. Många barnhemsbarn skulle således ha glädje av Toms generositet, liksom deras fattiga föräldrar, släktingar och vänner. Problemet är att Tom behöver de där pengarna omedelbart för att kunna göra en mycket lönsam investering, och utan den kan planerna inte genomföras. Nu

eller aldrig är villkoret. Så, varför inte döda faster Bea? Givet att det kan göras utan risk för upptäckt?

Antag nu att Tom dödar faster Bea, och att alla planer på investering, barnhem och ett lyckligt liv för Tom fungerar som tänkt. Har Tom begått något fel? Inte enligt utilitarismen, ty mängden tillfredsställda intressen är större än vad den skulle ha varit om faster Bea levt vidare ett tag till. Enligt utilitarismen var det t o m Toms plikt att ta livet av faster Bea. Ändå strider ett sådant handlande mot de flestas uppfattning om vad en god moraliskt handling är.

Återigen, problemet tycks här ligga i utilitarismens fokusering på känslor som sådana, medan de individer som uppbär dem blir oväsentliga i sammanhanget. Det enda viktiga för en utilitarist är en värld fylld med så få olustkänslor och så många vällustkänslor som möjligt. Den enes känsla räknas som fullt utbytbar mot den andres så länge känslan ifråga har samma kvalitet och intensitet (se även Dan Egonssons uppsats "Om dödandet och utbytbarheten av personer" i *Filosofisk Tidskrift* 2/93, för en diskussion om vägandet av både människors och djurs liv inom utilitarismen). Hade våra hjärnor kunnat opereras om så att alla olustkänslor försvann och lustkänslorna ökade, då skulle det vara utilitaristens plikt att göra just det. Ja, det kan ju t o m vara så att buddismens syn på det mänskliga livet såsom bestående mer av lidande än av lust är riktigt, vilket borde innebära att ett kollektivt mänskligt självmord vore att föredra i dagens läge. (Att det sistnämnda inte är en främmande tanke bland en del veganer visar följande uttalande: "If you haven't given voluntary human extinction much thought before, the idea of a world with no people in it may seem strange. But, if you give it a chance, I think you might agree that the extinction of *Homo sapiens* would mean survival for millions, if not billions, of Earth-dwelling species . . . Phasing

djur är inte människor

out the human race will solve every problem on earth, social and environmental.” (Les U Knight (pseudonym), ”Voluntary Human Extinction”, Wild Earth, Vol 1, No 2, Summer 1991, p 72.)

Det finns egentligen två problem här. Det ena handlar om huruvida det verkligen är möjligt att jämföra och väga samman subjektiva upplevelser från olika individer. Utilitarismen förutsätter att detta kan göras med något slags objektivi mått. Ja, man behöver nästan ett kvantitativt mått för att kunna göra en sammanvägning av många olika känslor. Om en handling innebär att faster Beas intresse av att leva vidare måste vägas mot Toms och barnhemsbarnens intresse av att få tillgång till hennes pengar, så krävs en objektiv måttstock där de involverades intressen kan adderas och subtraheras. Frågan är då förstås hur i hela friden en sådan objektiv måttstock skall kunna åstadkommas. Ett barns subjektiva lycka över en ny cykel låter sig kanske inte så lätt jämföras med en vuxens subjektiva lycka över, säg, att gifta sig och skaffa familj. Kan vi någonsin veta att faster Beas livslust uppvägs av Toms och de andras glädje över pengarna? – Detta problem är ett problem för utilitarismens tillämpbarhet.

Det andra problemet rör det faktum att en del av utilitarismens påbjudna handlingar tycks strida mot vår moraliska intuition om vad som är en god handling. Visserligen är det riktigt att vår moraliska intuition inte alltid är ett pålitligt verktyg för att bedöma rätta och orätta handlingar (vore den det så hade vi knappast behövt några filosofiska utläggningar om etik överhuvudtaget). En handling som vi vid första påseende kan tycka är helt fel, kan vid närmare eftertanke och i ljuset av ett utarbetat etiskt system te sig fullt rimlig. Men i fallet med faster Bea, och många andra liknande exempel, så tycks inte heller en mer djupgående utilitaristisk eftertanke hjälpa. Det är

djur är inte människor

något skumt med en etisk teori som har sådana konsekvenser.
— Detta problem är ett problem för utilitarismens riktighet.

Djurs rättigheter

The theory of animal rights simply is not consistent with the theory of animal welfare... Animal rights means dramatic social changes for humans and non-humans alike; if our bourgeois values prevent us from accepting those changes, then we have no right to call ourselves advocates of animal rights.

Gary Francione, professor i juridik

Not only are the philosophies of animal rights and animal welfare separated by irreconcilable differences... the enactment of animal welfare measures actually impedes the achievement of animal rights... Welfare reforms, by their very nature, can only serve to retard the pace at which animal rights goals are achieved.

Gary Francione och Tom Regan

Utvidgar vi nu dessa funderingar till att gälla inte bara människor, utan också djur, så förvärras problemen ytterligare. Åtminstone sett utifrån veganernas synvinkel. Tom Regan är otillfredsställd med det försvar för djurs rättigheter som utilitarismen erbjuder. Där finns alltför många blottor och svagheter för att en sann vegan skall känna sig nöjd.

Till att börja med ter det sig inte lättare att tillämpa utilitarismen när det gäller djur. Om det är svårt att jämföra mänskliga känslor och intressen med varandra, så är det förstås ännu svårare att göra det bland djur, och mellan människor och djur. Hur skall vi kunna uppskatta hur stort en hunds lidande är? Visst, vi kan kanske i detta fall studera de fysiologiska egenskaperna hos hundar och observera deras beteende när de känner smärta. Kanske har en hund som gnyr och drar sig undan lika ont som ett barn som gråter och springer sin väg. Svårare är det att jämföra t ex en vals beteende med en hunds. Eller en hönas med en kos. Därtill kommer en lång rad känslor som

djur är inte människor

det är tveksamt om djur ens har, såsom sorg, svårmod, lycka, och intresse för det egna livet som helhet.

Tom Regans huvudkritik inriktar sig emellertid inte på detta. I stället är det utilitarismens riktighet som ifrågasätts. Det är etiskt otillfredsställande, menar han, att låta djurs väl och ve vara beroende av en abstrakt vägning mellan olika intressen. Problemet med utilitaristiska kalkyler är att individer inte tillmäts något egenvärde. Det som stöter vår moraliska intuition i fallet med faster Bea är inte att vi inte tror att de positiva konsekvenserna av ett mord på henne uppväger de negativa. Utan problemet är att vi anser att mord är något orätt, oavsett konsekvenserna. D v s att vi anser att faster Bea helt enkelt har en rätt till liv som är okränkbar.

Det är inte svårt att hålla med Tom Regan så här långt. Det speciella med Regans filosofi är emellertid att han hävdar att vad som gäller för människor också måste gälla för djur. Även djur har en okränkbar rätt till liv.

Precis som samhällets moraluppfattning vad gäller rättigheter har vidgats till att inkludera fattiga, slavar och kvinnor så är det nu hög tid att respektera även djurens rättigheter. Djuren, menar han, har alltid haft en okränkbar rätt till liv. Vad det handlar om är att nu också respektera denna rätt. Vi har alla, både människor och djur, ett medvetande och en psyko-fysisk identitet över tiden. Det gör oss alla till vad Tom Regan kallar "livssubjekt" (subject-of-a-life). Och detta att vara ett livssubjekt ger oss ett egenvärde som kräver ovillkorlig respekt.

Det handlar inte längre, som i Singers fall, om att väga olika intressen mot varandra, en vägning som exempelvis i vissa mycket speciella fall skulle kunna legitimera att något plågsamt djurförsök genomförs om konsekvenserna av det är tillräckligt goda i termer av undvikande av framtida lidande. I utilitarismen finns inga okränkbara rättigheter. I Regans fall handlar

det i stället om att alla varelser med ett medvetande och en psykofysisk identitet har en absolut rätt till sitt liv. Djuruppfödningen på gårdarna, utnyttjandet av djur i forskningen, och slakten vid våra slakterier är alla exempel på hur djur exploateras för människans skull. Detta är slaveri, tortyr och massmord och bör avskaffas helt och hållet eftersom man inte respekterar djuren för deras egen skull.

Men finns det ändå inte vissa skillnader mellan djur och människor? Jovisst finns det det, svarar Tom Regan. De flesta vuxna människor har en utvecklad förmåga att tänka rationellt och att planera långt in i framtiden. De talar ett språk och kan därigenom erhålla större förståelse för sin livssituation. Man måste därför skilja mellan moraliska "agenter" och "patienter". Agenterna har, tack vare sin större medvetandegrad, en plikt att handla moraliskt, medan patienterna blott och bart är föremål för moralisk omsorg. Men detta, hävdar Regan, påverkar på intet sätt den moraliska statusen hos djur som rättighetsinnehavare. Som veganer ofta påpekar så är det ingen större skillnad mellan spädbarn och vuxna djur som chimpanser eller grisar vad gäller förmågan till rationellt tänkande. Om något så har djuren större mental förmåga än spädbarn. Men eftersom vi inte behandlar spädbarn som rättslösa (vi får inte utsätta dem för plågsamma experiment eller äta upp dem), så bör vi heller inte behandla djuren annorlunda. Skälet till detta är enligt Tom Regan att vi alla, agenter såväl som patienter, är "livsobjekt" med okränkbara rättigheter. De som ser annorlunda på saken, d v s de som vill särbehandla spädbarn enbart på grund av att dessa är människor, gör sig skyldiga till artism. Och artism är ologiskt, ovetenskapligt och omoraliskt.

Tom Regans försvar för djurens rättigheter är till skillnad från Peter Singers helt kompromisslöst. Djur skall inte slak-

djur är inte människor

tas, plågas eller exploateras. Basta. Ett avskaffande av djur-exploatering är ett måste, oavsett vilka följder detta får för mänskliga intressen. Detta får konsekvenser för hur kampen för djurens befrielse/rättigheter bör föras. Gary Francione (Rutgers Law Review, vol 48, no 2) skiljer mellan vad han kallar för ”welfarism” och den rättighetsetiska riktningen. Inte helt oväntat är det Regans falang som är den mest militanta och kompromisslösa. Welfaristerna stöder varje reform, lagstiftning och överenskommelse som på något sätt ökar djurens välfärd. Målet, säger de, är visserligen lika radikalt som rättighetsinriktningens, nämligen djurens frigörelse och upphörandet av all exploatering, men vägen dit måste gå i små steg. Varje reform som genomförs är ett steg i rätt riktning och det gäller bara att aldrig upphöra att kräva nya reformer. Reganfalangen menar däremot att reformer kan leda in i återvändsgränder. Man kan inte kompromissa om varelsers rättigheter. Mord är fel även om det sker smärtfritt. Hur skulle det se ut om vi accepterade mord på barn, bara det skedde smärtfritt? Samma sak med fångenskap och slaveri. Förespråkarna för djurens strikta rättigheter vill också ifrågasätta om welfaristerna verkligen kan ha samma slutmål som de själva. Trots allt är det ju så att Peter Singer kan tänka sig vissa fall där mänskliga intressen väger tyngre än djurs. Singer, liksom även Regan, argumenterar för att människan, tack vare sin större rationalitet har fler intressen än de flesta djur. Exempelvis kan det vara så, spekulerar Singer, att en höna inte har förstånd nog att intressera sig för sitt liv som helhet. För hönan är intressena kanske bara begränsade till olust- respektive vällustupplevelser för stunden och möjligen för den nära framtiden. Detta innebär enligt den utilitaristiska kalkylen att den vuxna människan automatiskt får en viss prioritet i kraft av att hon har fler intressen. Det kan också innebära – även om Peter Singer är

ytterst skeptisk och försiktig här – att en smärtfri avlivning av en höna går att helt kompensera genom att man låter en ny höna komma till världen. Givet att den nya hönans positiva upplevelser av sitt liv är lika många och intensiva som den gamla hönans, så har världen inte gått miste om några värden. Den utilitaristiska likhetsprincipen har uppfyllts. Detta, menar Gary Francione (som tillhör Reganfalangen), är ett helt oacceptabelt manipulerande som bara visar på det orimliga i att utilitarismen inte tilldelar individen ett egenvärde.

Jag skall strax göra en kritisk granskning av den veganska filosofin som helhet. Men först måste vi ta upp ett par svårigheter i Tom Regans rättighetsteori. Frågan är om den håller för de stränga krav på konfliktfrihet som en rättighetsteori måste klara av.

a) Moraliska rättigheter är sådana att man antingen har dem eller inte har dem, oavsett social och kulturell miljö. Detta till skillnad från t ex juridiska rättigheter som ju självklart bara kan finnas relativt ett givet system av samhälleliga lagar. Det är alltid ett brott att kränka någons moraliska rättigheter. Det spelar ingen roll om kränkningen sker i Kina eller i Sverige, i dag eller för 5000 år sedan. En konsekvens av detta är att *om* djur har rättigheter så har vi människor i alla tider varit brottslingar, och inte bara i dag när vi har industriellt jordbruk och utför medicinsk forskning på djur. Det måste ha varit lika orätt av oss människor att jaga och döda djur när detta var den enda överlevnadsmöjligheten, som det är att göra det i dag. Det är lika orätt som att döda människor om kannibalism vore den enda överlevnadsmöjligheten för vissa andra människor. Det kan inte vara så att djur saknade rättigheter för fem eller tio tusen år sedan då de flesta människor råkade vara tvungna att leva i jaktsamhällen medan de plötsligt fick rättigheter då människan kunde organisera sin överlevnad på annat sätt. Det fanns

djur är inte människor

alltså en genuin och ofrånkomlig konflikt mellan rättigheter som märkligt nog dömde våra förfäder till att vara brottslingar redan på den tiden.

Eller antag, för argumentationens skull, att vi människor vore utpräglade rovdjur som bara kunde leva på kött men i övrigt hade precis samma mentala gåvor som i dag. Vi skulle då vara moraliska agenter och därmed skyldiga att respektera djurs eventuella rättigheter att inte bli dödade. Skulle djurens rättigheter inte finnas då, eller är det människan som moralisk agent som måste dö ut?

b) Enligt Regans distinktion mellan moraliska agenter och patienter kan det visserligen inte uppstå konflikter mellan rättigheter då det gäller relationen mellan icke-mänskliga rovdjur och bytesdjur. Skyldighet att respektera allas rättigheter finns bara hos agenter. Men en annan konstighet uppstår då vi drar den analogi som veganer ofta gör mellan djur och småbarn. Vi tillåter inte barn att begå brott fast de enligt Regan inte kan betraktas som moraliska agenter. Och Regan tycker förmodligen inte heller att det är OK för barn att plåga och döda djur. Men varför inte? Barnen står under de vuxna människornas beskydd, det är sant. Men de borde rimligtvis åtminstone ha samma rättighet som rovdjuren, nämligen rätten att utan hindrande ingrepp från oss få döda exempelvis en höna. Och om djurrättsförespråkarna å andra sidan menar att det är vår plikt som moraliska agenter att ingripa mot barns dödande av djur, så borde samma plikt att ingripa gälla beträffande rovdjurs dödande av bytesdjur (oavsett de praktiska svårigheterna och de ekologiska konsekvenserna eftersom rättigheter är absoluta). Djurrättsförespråkarna tycks här hamna i ett svårt moralisk dilemma.

Kritik

If [abolition of animal research] means there are some things we cannot learn, then so be it. We have no basic right not to be harmed by those natural diseases we are heir to.

Tom Regan, filosof

If natural healing is not possible, given the energy of the environment, it may be right for that being to change form. Some people call this death.

Sydney Singer, chef för Good Shepherd Foundation

Det finns ett par, ständigt återkommande, argument i veganismen som, tycks det mig, bär på mycket av övertygelsekraften. Det ena rör förhållandet att vi genom historiens gång ständigt utvidgat sociala rättigheter till att inkludera kvinnor, barn, slavar och arbetare. Så det är väl bara logiskt att även inkludera djur i ”omsorgscirkeln”? Det andra vilar på den redan tidigare omtalade analogin mellan barn, gravt utvecklingsstörda och gravt senildementa å den ena sidan och djur å den andra. Det är förnekandet av denna analogi som leder anklagelsen om artism. Vi bör därför tränga djupare in i de tankarna här och kritiskt granska hållbarheten i dem.

I en artikel från den amerikanska tidskriften *Peace & Democracy* (Summer 1993) argumenterar civilrights-aktivisten Henry Spira för att ”Omsorgscirkeln måste utvidgas”, som den svenska titeln lyder (i *Djurens rätt!* 3/94). Efter att tidigare ha engagerat sig i kampen för ”åldringar, afro-amerikaner, fattiga vita, latinamerikaner, kvinnor, homosexuella, samhällsaktivister, indianer och asiater, för att bara nämna några få (sic!) av våra ständigt utstötta” så tycker Spira att det nu är hög tid för vänstern att även sluta djuren i sin omvårdande famn. ”Enbart i USA används årligen 20-50 miljoner djur i forskning, tester

djur är inte människor

och utbildning, som om de inte vore annat än provrör med morrhår; medan ytterligare sex miljarder djur lever i helvetet innan de slaktas för att ätas upp.” ”Nästa förnuftiga steg för att vidga ’omsorgscirkeln’ är att inkludera andra arter i cirkeln.”

”Henri Spira och hans likar har uppenbarligen funnit det perfekta föremålet för sitt samhällsengemang. Skulle det vara så som han säger, att sex miljarder individer med ”mental kapacitet, förmåga till rationellt tänkande, kommunikationsförmåga och omsorg om andra”, och som dessutom vill ”ha en smula nöje av livet”, torteras och plågas på USAs lantbruk så är det en mycket lämplig grupp att företräda. Henri Spira kämpar därför för att djur nu skall ha samma typ av sociala rättigheter som alla andra värnlösa offer i det amerikanska samhället. Slutsatsen verkar självklar. Men är denna vidgade-omsorgscirkel-logik giltig? Är det ofrånkomligt att om ”vi” respekterar de mänskliga rättigheterna för kvinnor, barn, arbetare och slavar så måste vi göra det för alla varelser som kan betraktas som offer i samhället? Är det logiskt nödvändigt att om vi behandlar en grupp på ett visst sätt, så måste vi behandla alla grupper på samma sätt? Det här är ett exempel på ett så kallat ”slippery-slope” argument. Det är inte deduktivt giltigt utan vilar i stället tungt på att man gör analoga resonemang mellan klasser av objekt som har vissa egenskaper gemensamma: Det som gäller för grupp A måste gälla för grupp B eftersom individerna i A liknar individerna i B med avseende på egenskapen x. Logiskt sett kan vi dock inte dra en sådan slutsats.

Till att börja med kan man inte utan vidare klumpa ihop alla uppräknade kategorier av människor och sätta samma offerstämpel på dem. Kvinnor, homosexuella och slavar är olika sorts grupper. En del kvinnor har förvisso varit offer för förtryck, homosexuella och slavar likaså. Med det är helt olika sorters förtryck, och det är framför allt fråga om helt olika

egenskaper som utlöst förtrycket. Och förtrycket har utövats av olika kategorier människor. Under slaveriets dagar förtrycktes slavar även av exempelvis kvinnor och homosexuella män. Vidare är det sant att barn har förtryckts. Inte desto mindre är det moraliskt berättigat att behandla barn på ett annat sätt än vuxna kvinnor. Vuxna kvinnor bör naturligtvis ha fulla rättigheter (äganderätt, rösträtt, rätt att röka och dricka alkohol etc) medan små barn inte bör ha det. O s v.

Det finns alltså ingen logisk nödvändighet i att behandla alla grupper lika bara därför att de har vissa egenskaper gemensamma eller därför att en del gruppmedlemmar kan kallas "offer". Vi måste besvara oss med att särskilja grupperna och analysera deras egenskaper och vilken sorts förtryck de kan tänkas ha utsatts för. Och vi måste på basis av sådana analyser avgöra vilken form av "omsorg" som är lämplig, både ur praktisk och moralisk synvinkel. Att man måste göra sådana analyser och gränsdragningar är uppenbart om vi betänker att utvidgningslogiken inte har något naturligt slut. Om det bara gäller att hitta liknande egenskaper mellan olika grupper så kan man fortsätta hur länge som helst och inkludera t ex insekter, bakterier, virus, träd, blommor och stenar.

Tom Regan är t ex nära att falla i denna grop när han säger "But attempts to limit its (d v s rättighetssynen)scope to humans only can be shown to be rationally defective. Animals, it is true, lack many of the abilities humans possess. They can't read, do higher mathematics, build a bookcase or make baba ghanoush....It is the similarities between those beings who most clearly, most non-controversially have such a value (the people reading this, for example), not our differences, that matter most." Den "likhet" som Regan därefter ändå tar fasta på är som sagt att vara ett "livsobjekt". Men inte ens gränserna för detta är han helt säker på. "Inherent value, then, belong equally

djur är inte människor

to those who are experiencing subjects of a life. Whether it belongs to others — to rocks and rivers, trees and glaciers, for example — we do not know and may never know.” — Om vi vore säkra på att stenar, floder och glaciärer inte är levande varelse, och beslutar oss för att diskriminera dessa saker genom att inte tilldela dem rättigheter, skulle vi då göra oss skyldiga till ”livism”?

Vi kan således inte bara ta fasta på ”likheter” utan måste i stället välja ut vissa egenskaper som antas vara mer viktiga. Tom Regan väljer egenskapen att vara ett ”livsobjekt”, Peter Singer väljer egenskapen att kunna känna smärta, eller mer allmänt att ha subjektiva preferenser. En kristen eller en humanist, väljer egenskapen ”att vara människa”. Det väsentliga här är att varje inriktning faktiskt är tvungen att välja ut något kriterium som man sedan använder för sin diskriminering. Diskriminering behöver inte vara fult (allt hänger på om kriteriet är moraliskt riktigt). Logiskt sett är det i vart fall knappast något som vi kan komma undan. Det betyder i sin tur att varje riktning kommer att dras med sina egna gränsdragning-problem.

Det andra grundläggande argumentet i veganismen är analogin mellan å ena sidan de högre stående icke-mänskliga djuren såsom apor och grisar, och mentalt outvecklade människor såsom små barn, gravt utvecklingsstörda och gravt senildementa å den andra. Varför, frågar sig veganen, skulle vi behandla den sistnämnda gruppen annorlunda bara för att de råkar vara människor?

Singer exemplifierar med ett gravt hjärnskadat barn: ”Vuxna chimpanser, hundar, grisar och individer tillhörande många andra arter står klart över det hjärnskadade barnet när det gäller förmågan att umgås med andra, handla självständigt, vara självmedveten och varje annan förmåga som rimligtvis skulle kunna

sägas skänka livet något värde... Det enda som skiljer barnet från djuret (enligt dem som hävdar att det har 'rätt till liv') är att det biologiskt sett tillhör arten homo sapiens medan chimpanser, hundar och grisar inte gör det. Men att använda denna skillnad som grund för att garantera barnet rätt till liv men förneka de andra djuren detta är naturligtvis rent artförtryck." Även om det enligt Singer är allvarligare att döda en vuxen människa än ett djur eller ett barn som kanske inte har samma intressen vad gäller det egna livet som en vuxen, så har alla ett gemensamt intresse av att undvika smärta. "...smärta är smärta, och vikten av att förhindra onödig smärta minskar inte på grund av att varelsen som lider inte tillhör vår art. Vad skulle vi tycka om någon sa att 'vita kommer i första hand' och att fattigdomen i Afrika därför inte utgör ett lika allvarligt problem som fattigdom i Europa?"

Så det grundläggande är den jämlikhet som råder mellan människor och djur: "Någon kanske tror att det är möjligt att finna något relevant kännetecken som särskiljer alla mänskliga varelser från alla medlemmar av andra arter. Då kan vi åter överväga det faktum att det finns en del människor som står klart under den grad av medvetande, självmedvetande, intelligens och förmåga många icke-mänskliga varelser besitter. Jag tänker på människor med allvarliga och obotliga hjärnskador och på barn." Singer är därför inte nådig mot dem som tror att det är berättigat att behandla människor annorlunda än djur. "Rasister kränker jämlikhetsprincipen genom att lägga större vikt vid intressen som tillhör medlemmar av deras egen ras när deras intressen och andra rasers intressen krockar. Sexister kränker jämlikhetsprincipen genom att favorisera sitt eget köns intressen. På samma sätt låter speciesister (d v s artister) sin egen arts intressen uppväga andra arters starkare intressen. Mönstren är identiska."

djur är inte människor

På liknande sätt använder sig Tom Regan av analogin mellan djur och barn. Han tar exempelvis upp, och förkastar, den tänkbara invändningen att även om djur har egenvärde så kanske människans egenvärde är av en högre dignitet. ”What could be the basis of our having more inherent value than animals? Their lack of reason, or autonomy, or intellect? Only if we are willing to make the same judgement in the case of humans who are similarly deficient. But it is not true that such humans — the retarded child, for example, or the mentally deranged — have less inherent value than you or I.” “. . . were we to torture a young child or retarded elder, we would be doing something that wronged him or her . . . And since this is true in the case of humans, we cannot rationally deny the same in the case of animals.”

Man kan säga att denna fråga handlar om ett humanistiskt gränsdragningsproblem. Finns det någon moraliskt relevant skillnad mellan spädbarn och grisar? Att det finns skillnader är uppenbart; de ser inte likadana ut, de har olika utformning av extremiteter, de har olika utseende på sina gener etc. Frågan som ställs är huruvida dessa skillnader, eller någon av dessa skillnader är moraliskt relevanta. Är det något som legitimerar att vi får lov att t ex döda grisar men inte spädbarn?

Som även Tom Regan påpekade ovan, är det en väldigt stor skillnad mellan vuxna människor och, så vitt vi vet, även det intelligentaste djuret. Endast människan är en moralisk agent. Och vi kan tillägga att endast människan har ett symbolspråk (till skillnad från enbart ett signalspråk) som vi kan använda för att överföra kunskaper och behandla abstrakta begrepp. Endast människan kan planera på lång sikt, i sitt inre fundera ut olika handlingsalternativ och olika scenarier, och rationellt väga de olika alternativen mot varandra. Endast människan kan medvetet väga olika mål och önskningar mot varandra. Endast

människan kan sätta upp livsmål och på så sätt medvetet välja sin egen identitet. Endast människan kan på ett systematiskt och medvetet sätt skapa nya värden i världen. Genom vår produktivitet har vi som enda art på jorden tagit oss ur den biologiskt givna nödvändighetens fångelse och skapat vårt eget överflöds- och frihetsrike. Endast människan förmår att systematiskt söka ny kunskap om materiens, livets och universums lagar. Endast människan har en kultur och en historia. Endast människan har en civilisation.

Men, menar veganerna, allt detta är av noll och intet värde då det gäller att finna någon moraliskt relevant skillnad mellan djur och människor. I synnerhet finns det ingen skillnad mellan djur och de yngre eller de handikappade medlemmarna av den art som har alla dessa förmågor och som åstadkommit alla dessa fantastiska saker.

Fundera på detta påstående ett slag. Är det inte lite konstigt att, som Peter Singer och Tom Regan tycks göra, mer eller mindre utgå från att det inte finns någon moraliskt relevant skillnad mellan spädbarn och grisar, mellan arten människa och andra arter? Är det, uppriktigt sagt, inte lite trångsynt att i ljuset av vad vi alla vet om människans fullkomligt enastående — och, så vitt vi vet, universellt unika — förmågor nöja sig med att se på likheterna mellan människor och djur och därav dra slutsatsen att det inte kan finnas några viktiga och avgörande skillnader som kan vara relevanta för en moralisk gränsdragning? Är det inte lite märkligt att de som till äventyrs lagt märke till att just människan har förmåga att skapa vetenskap, teknik och industri, konst, litteratur och moralfilosofiska system, och som tycker att detta faktum etiskt måste vara ganska viktigt, genast blir beskyllda för att vara ovetenskapliga och irrationella mörkermän fullt jämförbara med rasister och nazistiska lägervakter? Bör vi inte i stället utgå från att det finns sådana skillna-

djur är inte människor

der mellan arterna och därefter försöka att efter bästa förmåga precisera vad det är som gör människan – inklusive de unga och handikappade – så unik?

Varför människan är unik

Six million people died in concentration camps, but six billion broiler chickens will die this year in slaughterhouses.

Ingrid Newkirk, chef för People for the Ethical Treatment of Animals

Man is the most dangerous, destructive, selfish, and unethical animal on earth.

Michael W Fox, vice vd, Humane Society of the United States

I dessa miljörelsens dagar är det inte riktigt rumsrent att tycka att människan är bra. Ty, se vad hon gör med den oförstörda naturen, med djuren, med vattnet och luften, med skogarna och jorden. ”Skadedjur” och ”parasit” verkar snarast vara de epiteter som ligger närmast till hands. Jag vet hur lätt det är att anamma ett sådant synsätt eftersom jag själv en gång på tjugotio-tal delat det. Men jag har sedan dess insett två saker. Dels att uppdelningen mellan natur och människa är konstlad. Människan är ett djur bland andra och de egenskaper som vi utnyttjar för vår överlevnad har utvecklats successivt under årmiljonerna. Våra skapelser – städer, motorvägar och industrier – är precis lika mycket en del av naturen som spindelns nät eller fågelns bo. Dels har jag lärt mig att det människan åstadkommit, särskilt under de senaste årtusendena, är någonting helt unikt även om det fortfarande är en del av naturen. Vi har skapat en egen, civilisatorisk, utveckling vid sidan av den biologiska.

Att det kan uppstå nya fenomen och egenskaper av en slump i naturen känner vi till. Livet självt är ett sådant fenomen; livet är en speciell sort av organiserad materia, som dessutom har den lustiga egenskapen att den genom självreproduktion åstadkommer att alltmer materia på jorden organiseras i form

djur är inte människor

av liv. Även det mänskliga medvetandet ser jag som en emergent egenskap som uppstått genom slump och ett naturligt urval. De individer som haft en högre grad av minne, fantasi och rationalitet har haft det lite lättare än dem med lägre grad, att uppnå reproduktionsmogen ålder och att föda upp en ny generation med dessa ärvda egenskaper. Så småningom har den högre medvetandegraden spritt sig till hela populationen och därmed bildat en ny art. På samma sätt får vi enligt utvecklingsläran tänka oss att det gått med människans moraliska förmåga, dvs hennes förmåga att kontempera frågor om rätt och orätt och låta sådana faktorer inverka på hennes fria handlingsval. Förmodligen är det en egenskap som visat sig ha ett överlevnadsvärde i en social miljö lik den där chimpanser eller gorillor lever. Hur som helst så har vi nu den förmågan, och vi har vår allmänna rationalitet som möjliggör för oss att analysera vår egen livssituation. Och det finns inte längre några gränser för vad människan kan åstadkomma av egen kraft, vid sidan av slumpen och det naturliga urvalet.

Funderar man på den utvecklingsbiologiska situationen så är detta inte bara en fantastisk sak utan också helt unikt på jorden. De biologiska egenskaper (som jag kallar ”förnuftsegenskapen” kort och gott) som vår hjärna besitter och vars funktion det är att utveckla ett förnuft – analytiskt, praktiskt och moraliskt – tycks det bara vara arten människa som har. Det finns ingen naturnödvändighet över detta; varken att vi har förnuftsegenskapen eller att vi råkar vara ensamma om den. Men det är ett faktum att båda sakerna är fallet. Ingen annan djurart har utvecklat något liknande. Det är sant att även myror har samhällen, att fåglar kan bygga bon och använda verktyg, att hundar kan läras att inte stjäla och att de högre primaterna såsom chimpanser och gorillor har ett visst mått av det vi

kallar för ”förnuft”. Men ingen av dem tycks på ett medvetet och systematiskt sätt kunna kritiskt granska, analysera, planera och utvärdera sitt handlande så att de skapar något genuint nytt. Nya saker kan naturligt uppstå av en slump, men inte därför att någon tänkte sig just det. Människan har också levt i perioder där den kreativa och utvecklande aktiviteten varit låg eller obefintlig. Mat för dagen, undvikande av fysisk smärta, och reproduktion, har varit de enda drivkrafterna. Ändå har hon under mycket lång tid – långt före ”historisk” tid – haft förmågan att utvecklas enligt eget huvud. Hon har kanske bara inte upptäckt det, eller förstått hur hon skulle kunna utnyttja det. Hos de nämnda djuren så handlar det dock, så vitt vi vet, inte om någon slumrande förmåga hos dem. De saknar den helt enkelt.

”Men”, säger nu den skeptiske veganen som börjar ana varåt min argumentation lutar, ”försök inte att utnyttja några biologiskt särskiljande egenskaper som ett moraliskt kriterium. Det finns inga sådana kriterier som fungerar!” — Jo, det är precis vad jag tänker göra, och jag tror att förnuftsegenskapen fungerar alldeles utmärkt (även om vi rent fysiologiskt ännu inte exakt kan beskriva den) som ett både biologiskt och moraliskt särskiljande kriterium.

Att det finns egenskaper som är unika för den vuxna människan håller både Tom Regan och Peter Singer med om. För Peter Singer gör dessa egenskaper att den vuxna människan automatiskt väger lite tyngre än barn och grisar eftersom hon har fler intressen att placera i den utilitaristiska kalkylen. För Tom Regan innebär dessa egenskaper att hon utnämns till ”moralisk agent” till skillnad från att blott vara en ”moralisk patient”. Ingen av dem vill dock göra detta till en artskiljande moralisk gränslinje. I Singers fall därför att barn och grisar

djur är inte människor

befinner sig på ungefär samma nivå vad beträffar typ av intressen. I Regans fall därför att vuxna människor såväl som hönor har samma rättigheter i kraft av att de är ”livssubjekt”.

Jag kan hålla med om att det finns en skillnad mellan vuxna normala människor och exempelvis ett spädbarn. Spädbarnets förmåga till rationalitet, språk, kreativitet, moraliskt omdöme etc är ännu inte till fullo utvecklat. Men eftersom spädbarnet är en människa så har det, till skillnad från exempelvis chimpanser och grisar, de potentiella egenskaperna för att utveckla ett förnuft. Någoting i spädbarnshjärnans uppbyggnad och struktur, och i cellernas nedärvda egenskaper, har som biologisk funktion att med tiden utveckla ett förnuft. Att ha sådana potentiella egenskaper betyder inte att de inte finns. Tvärtom, att de har en biologisk funktion betyder att de i en urvalsprocess utvecklats och selekterats fram därför att de visats sig ha en gynnsam effekt på organismens överlevnad och reproduktion (se Peter Melanders avhandling, *Analyzing Functions* 1997, för en mer preciserad definition). De potentiella egenskaperna är vad biologerna kallar en adaptation. Hos grisar eller chimpanser så finns vare sig de fullt utvecklade förnuftsegenskaperna eller dessa potentiella egenskaper. Det finns ingenting som tyder på att en griskuling eller en chimpanseunge har några potentiella förnuftsegenskaper som selekterats fram för att gynna överlevnad och reproduktion hos respektive art. Jag ser alltså det mänskliga förnuftet som en egenskap tillkommen genom en evolutionistisk utvecklingsprocess i enlighet med den biologiska vetenskapens synsätt. Det har i hög grad bidragit till att göra människan till vad hon är i dag. Tillkommet genom slumpen har förnuftet visat sig ge ett försteg jämfört med de andra människoaporna i kampen för tillvaron. De individer som burit på anlaget har visat sig kunna använda sin kreativitet för att lättare få tag på mat, för att undkomma rovdjur och andra fa-

ror, för att utnyttja varandras skydd i samhällen och för att lyckosamt framavla, föda upp och uppfostra sina avkomma som bär på samma anlag som föräldrarna. – Det är möjligt att i en framtid ett enstaka chimpansfoster medelst genterapi, och senare med hjärnkirurgi och intensiv specialträning av mänskliga lärare, skulle kunna fås att kommunicera med ett språk, tänka kritiskt och abstrakt, göra moraliska omdömen etc. En sådan varelse skulle hamna i samma kategori som en människa, men den vore då inte typisk för sin art. En sådan varelse är helt enkelt inte längre någon chimpanse eftersom den inte delar de adaptationer som är typiska och inherenta för denna art.

När det gäller människor som fötts med grava hjärnskador eller gamla som ådragit sig senildemens så kan vi även här lätt argumentera för att de klart skiljer sig från grisar och apor. Även de bär, på grund av sin arttillhörighet, på faktiska, biologiska egenskaper vars funktion det är att utveckla ett förnuft. Skillnaden mot normala vuxna människor är att deras hjärnor inte fungerar som de skall. Deras hjärnor har samma biologiska funktion som alla andra mänskliga hjärnor, alltså förmågan att tänka, planera, tala o s v. Men på grund av skador och sjukdom förmår de inte att åstadkomma den effekten. Det är viktigt att här lägga märke till skillnaden gentemot ap- och grishjärnor. De sistnämnda fungerar i normalfallet alldeles utmärkt – som just ap- och grishjärnor. Som sådana är det absolut inget fel på dem, trots att inte heller de har utvecklade förnuftsegenskaper. De bara helt enkelt saknar (i betydelsen har inte) denna funktion. Det är alltså en i utvecklingsbiologisk mening mycket klar och tydlig skillnad mellan att å ena sidan sakna en funktion, och att ha ett organ som inte fungerar å den andra.

Låt mig ta ett exempel (från Peter Melander) för att ytterligare illustrera denna distinktion. Kons löpmage har bl a den

djur är inte människor

biologiska funktionen att kunna bryta ner cellulosa. Det är en mycket viktig funktion som starkt bidragit till individernas överlevnad och reproduktion. Det är med andra ord en adaptation. Antag nu att kons löpmage drabbas av en elakartad cancer som gör att den inte längre kan bryta ned cellulosa. Organet är med andra ord sjukt, skadat, förstört, och fungerar inte längre som det skall. När vi säger att ett organ inte fungerar ”som det skall eller bör göra”, så är det naturligtvis ett normativt uttalande. Men det är en typ av (icke-moralisk) normativ utsaga som är fullt berättigad i vetenskapliga sammanhang, nämligen i ljuset av den biologiska utvecklingsläran. Den sjuka löpmagen har fortfarande samma biologiska funktion som tidigare. Löpmagen har selekterats fram därför att den bryter ned cellulosa. Och det är i relation till denna utvecklingsbiologiska historia som vi kan säga att den nu inte längre fungerar som den skall. Jämför nu med människans blindtarm (eller dess bihang). Man är inte helt säker på vilken funktion dess utvecklade föregångare en gång haft, men en trovärdig teori är att den – likt kons löpmage och motsvarande organ hos andra rent växtätande djur – haft funktionen att bryta ned cellulosa. Dagens blindtarm hos människan är dock ett degenererat organ som, så vitt man vet, helt saknar funktion. Vi kan således inte säga att blindtarmen är en löpmage som är sjuk eller förstörd eller som inte fungerar. Blindtarmen har helt enkelt inte funktionen att bryta ned cellulosa. I motsats till ett icke-fungerande organ så påverkar inte avsaknaden av funktion hos blindtarmen vår överlevnad och reproduktionsförmåga det minsta.

På samma sätt är det med skillnaden mellan aphjärnor och människohjärnor. Aphjärnan har inget utvecklat förnuft därför att den saknar (har inte) förnuftsfunktionen, den gravt senildementa mänskliga hjärnan däremot har förlorat sitt ut-

djur är inte människor

vecklade förnuft därför att dess naturliga funktion har blivit skadad. Detta är — tyvärr, eller hur man nu vill se det — en ren och skär artskiljande egenskap.

Förnuft och moral

How could animal liberationists argue on the one hand that humans were merely a part of nature, no better or worse than other animals and on the other hand that our species alone was obliged to give up practices with which it has naturally evolved, like killing and eating animals and wearing their skins? How could they argue that humans have no inherent moral superiority, and at the same time argue that we have a high moral obligation to treat animals more humanely than they would treat us or each other?

Richard Conniff, miljövärdare

Once again this litany of human 'specialness' does not entail that we are special in the possession of rights.

Tom Regan, filosof

Jag vill på intet sätt förneka att förmågan att känna smärta eller egenskapen att vara ett livssubjekt har någon moralisk relevans. Det har de. Vi bör som människor och moraliska agenter undvika att tillfoga djur onödigt smärta. Och vi bör också visa respekt för det levande, i synnerhet det medvetna livet. Men jag ser det snarast som något vi bör göra för att vakta och vårda vår egen civilisatoriska mänsklighet. Denna respekt för civilisatoriska värden kan även inkludera exempelvis vårddandet av historiska föremål och minnesplatser.

Jag vill dock här inte gå in på någon gradering mellan djur och historiska minnesplatser, utan snarare vända på steken och titta närmare på vad som skiljer veganfilosoferna och mig åt. Är det rimligt att betrakta smärta, respektive livssubjekt, som så centrala moraliska faktorer som Singer och Regan gör? Om inte, varför är i så fall förnuftsegenskapen så mycket viktigare?

Det är naturligt för både människor och djur att undvika smärta och att sträva efter lustupplevelser. Vi är konstruerade

djur är inte människor

på ett sådant sätt och det fyller helt uppenbart en utvecklingsbiologisk funktion. Men för oss människor är det inte helt centralt i den moraliska värld som vi skapat åt oss. Vi har förmågan att göra fria och välöverbärgda handlingsval som ibland kan innebära både ett visst lidande och smärta. Vi kan t ex plåga oss med tungt kroppsarbete, eller med krävande mentala ansträngningar, för att åstadkomma ett högre värde som vi eftersträvar. Vi kan medvetet utsätta oss för stor livsfara och smärtsamma brännsår för att rädda en människa från en brand, därför att vi anser att det är moraliskt rätt att göra det. Vi kan utsätta oss för plågsamma försök på oss själva för att skaffa oss ny kunskap om hur människokroppen fungerar. Inte heller i de icke-mänskliga djurens värld kommer alltid intresset av att undvika smärta i första rummet. Parningsdriften kan få hankatten att stå ut med både svält, regn och kyla för att komma i närheten av den eftertraktade honan. Ilskan hos två kämpande lejonhannar kan få dem att strunta i smärtan de känner från såren av den andres klor och tänder. Det vore därför fel att se intresset för att undvika smärta som det högst prioriterade intresset bland de varelser som har en sådan förmåga.

Nu hävdar inte Peter Singer att smärtintresset skulle vara det enda intresse som är relevant. Fullvuxna människor har, som sagt, även andra intressen som skall vägas in i kalkylen. Intresset för att undvika smärta förs dock av Singer fram som det intresse djur och människor har gemensamt och fungerar därför som den grundläggande moraliska egenskap som hans veganism vilar på: Varelser som just kan känna smärta skall behandlas på ett egalitært sätt. Men man kan inte låta bli att undra lite över godtycket i valet av intressen. Finns det inte andra saker som är lika viktiga som smärta, eller t o m viktigare? Tag exempelvis intresset för reproduktion som vi redan nämnt. Är inte det starkare och viktigare för de flesta varelser?

Eller den minst lika fundamentala driften att skaffa näring? Att dessa intressen även finns hos varelser som saknar ett centralt nervsystem är knappast någon invändning eftersom de alldeles uppenbarligen ändå finns närvarande som objektiva intressen hos allt liv. – Men det är klart, om Singer hade valt sådana intressen som grund så hade domänen för hans filosofi utvidgats radikalt. Inte bara människor och djur hade blivit föremål för omsorgscirkeln utan även insekter, spindlar, bakterier och virus. Singer hade då onekligen fått en ganska ohanterlig och konfliktfylld filosofi att leva efter.

Tom Regan å sin sida, hävdar att domänen för de varelser som har egenvärde, och således rättigheter, definieras av att de skall vara livssubjekt, d v s att de skall ha ett medvetande, att deras välfärd skall upplevas ha betydelse, att de kan känna smärta och tillfredsställelse, etc. Men på samma sätt som med Singer så kan man ifrågasätta varför just denna egenskap skall utgöra den moraliska basen? Visst, egenskapen att vara ett livssubjekt finns inte bara hos människor utan också hos många djur. Men att t ex hävda att denna egenskap är central eftersom den är en nödvändig förutsättning för rättigheter, räcker uppenbarligen inte. Det finns många saker som vi med rätta kan hävda är nödvändiga för att det skall finnas rättigheter, exempelvis liv. Utan liv finns det inte medvetande, känslor, intressen eller rättigheter. Varför då inte lika gärna påstå att allt liv har rättigheter? Och inte bara "livssubjekt"?

Vi kan också fundera på varför egenskapen att vara ett livssubjekt skulle vara tillräcklig för att ha rättigheter. Egenskapen att vara ett livssubjekt har funnits bland djur under årmiljoner, långt innan det fanns människor. Djur har plågats och dödats dagligen av andra djur i generation efter generation utan att detta haft den minsta signifikans ur moralisk synvinkel. Häromdagen såg jag i TV hur en lejonflock jagade

djur är inte människor

ifatt och fällde en stor antilop. Ett lejon kastade sig upp på den och knäckte dess ryggrad. Ett annat lejon bet sig fast i ett ben. Ett tredje lejon började riva och bita sig in i dess mjukdelar. Antilopen levde fortfarande efter det att benet var söndertrasat och dess tarmar hade välut på marken från den uppsprättade buken. Sådana grymheter sker dagligen i naturen. Det känns upprörande och vämjeligt. Men jag håller med Tom Regan om att det är först i och med den moraliska agentens, d v s människans, inträde på scenen som vi kan lägga moraliska aspekter på det hela. Så vitt jag förstår kan det inte finnas djurrättigheter annat än i relation till moraliska agenter, och således vore det meningslöst att anklaga lejonen för att ha kränkt antilopens rättigheter å det grövsta. Vi kan inte moraliskt fördöma rovdjuren för att de följer sin natur, ty de har inget val.

Men är det då inte lite märkligt att, som Tom Regan, hävda att det är just egenskapen att vara ett livsobjekt som ger moraliska rättigheter? När det uppenbarligen (på grund av det ytterligare villkoret att det även skall finnas moraliska agenter) inte är tillräckligt? Är det inte rimligare att knyta moralen – en relativt ny och radikalt annorlunda aspekt av verkligheten – till just de egenskaper som är utmärkande för moraliska agenter?

Jag tror att moraliska värden – i motsats till subjektiva preferenser – med nödvändighet alltid är relaterade till moraliska subjekt, d v s till individer som besitter rationalitet, förmåga att välja fritt och göra moraliska överväganden. Det är vi, de moraliska agenterna, människorna, som riktar in vår bedömning och tilldelar oss själva och andra varelser och föremål värde, kanske ett egenvärde. Utan oss, ingen moral, inget ont eller gott, inget rätt eller orätt. Det är vi – inte djuren, växterna eller stenarna – som exempelvis pekar på ett stycke

vildmark och säger att det är gott eller, vilket var vanligare förr, ont. Det är vi – inte djuren, växterna eller stenarna – som pekar på lejonflockens dödande av antilopen och säger att det är grymt. Det är vi – inte djuren, växterna eller stenarna – som pekar på slaveri, tortyr och mord av andra människor och säger att det är orätt.

Den naturliga orsaken till att det finns moraliska värden på jorden tror jag, som jag tidigare nämnt, hänger samman med evolutionen. Vårt förnuft är på så sätt inte annorlunda än andra egenskaper. Det är en emergent egenskap som successivt uppstått, genom ett naturligt urval, bland de högre stående aporna. Men detta gör det inte mindre centralt ur moralisk synvinkel. Förnuftet, inklusive den moraliska förmågan, är den tillräckliga och nödvändiga förutsättningen för moral över huvud taget. Det är detta faktum, att den ur evolutionistisk synvinkel är den direkta orsaken till moralen, som gör den till en unik moralisk egenskap. Det finns många andra egenskaper och objekt i värden om har ett moraliskt värde, men eftersom förnuftet utgör själva roten till moralen så har det – till skillnad från intresset att undvika smärta eller egenskapen att vara ett livssubjekt – ett fundamentalt egenvärde.

(Om det skulle finnas värden helt oberoende av moraliska subjekt är det fortfarande rimligt att just förmågan att välja fritt och göra moraliska överväganden är särskilt värdefull. Detta eftersom denna förmåga är en förutsättning för moraliskt handlande, för onda och goda gärningar. Utan denna förmåga skulle de intrinsikala värden som eventuellt finns i världen inte kunna påverka någons handlingar eller världens gång. Vilket vore synd(!))

Varken Peter Singer eller Tom Regan förnekar förstås att det krävs en moralisk förmåga för att göra moraliska bedömningar och att det krävs moraliska agenter för att det skall uppstå

djur är inte människor

rättigheter och plikter. Ändå ser de märkligt nog inte förnuftet som det fundamentala egenvärdet. Kanske beror det på deras misstag att betrakta barn och utvecklingsstörda som jämbördiga med chimpanser och grisar. Utifrån deras horisont blir då valet att antingen räkna vuxna som fundamentalt mer värdefulla än barn och utvecklingsstörda, eller att välja en annan egenskap som placerar människor, barn, grisar och chimpanser på ungefär samma nivå. Men det andra alternativet leder – som jag försökt visa här – till att valet av en alternativ fundamental egenskap blir ganska godtyckligt och ad hoc, samt att man måste vifta bort förnuftsegenskapen som någonting relativt oväsentligt i sammanhanget.

Det går dock knappast att resonera bort förnuftsegenskaper som centrala för moraliska värden och moraliskt handlande. Det finns därför också mycket starka skäl att särbehandla barn och utvecklingsstörda, och att inte räkna in dem i samma grupp som chimpanser och grisar. Ty alla människor, inklusive spädbarn, gravt utvecklingshandikappade och gravt senildementa, har de faktiska egenskaperna, d v s en hjärna, vars biologiska funktion är att utveckla ett förnuft. Och en sådan egenskap hos individer förtjänar enligt min mening en alldeles särskild respekt, även om färdigheten på grund av ålder, sjukdom eller skada inte är fullt utvecklad. Respekterar vi förnuftsfunktionen som sådan, så är det också rimligt att respektera alla individer som bär på den, även om den inte är färdigutvecklad eller satt ur funktion genom sjukdom eller skada. Det tycks mig i vart fall vara ett klart bättre (i betydelsen mer fundamentalt och relevant) kriterium än Singers och Regans.

Diskussion

Filosofin om djurens rättigheter kräver endast att logik respekteras. Varje argument som på ett plausibelt sätt kan förklara människors oberoende värde inbegriper att andra djur har detta värde, och det jämlikt. Varje hållbart argument som förklarar människors rätt att bli behandlade med respekt inbegriper också att andra djur har denna samma rätt, och dessutom har det jämlikt.

Tom Regan, filosof

We also must keep hitting the fact that opponents of the animal rights movement are defending their financial self-interest. When we get people to see that, I think they will automatically discount the kinds of things professionals say against us.

Peter Singer, filosof

Mitt mål har varit att argumentera för att det finns en grundläggande moralisk skillnad mellan djur och människor – inte att djur saknar moraliskt värde. Att vi skall behandla djuren med respekt och att vi skall undvika att tillfoga dem onödigt lidande borde i dag vara bortom all diskussion. Alla de exempel på djurplågeri inom vissa sorters djuruppfödning och i vissa typer av djurexperiment som Peter Singer och Tom Regan ger, är upprörande och en skam för den mänskliga civilisationen. Jag håller inte med dem om deras radikala fördömande av praktiskt taget all djuruppfödning och alla typer av djurexperiment, men det finns tyvärr alltför många exempel där människans behandling av djur överskridit alla etiskt försvarbara gränser.

Djuren är inga maskiner utan de är kännande, levande varor med intresse för sitt eget välbefinnande — precis som vi. Men de har inte det som vi kallar för moral. Djuren lever enligt de naturliga regler som gäller för deras art och för deras omgivning. Men de lever inte enligt etiska regler. Det kan bara människan göra, och det gör henne unik. Redan det faktum

djur är inte människor

att vi bekymrar oss om hur djur och miljö skall behandlas ur etisk synvinkel gör oss till en udda företeelse i naturen. Men inte bara det. Det gör oss, enligt min mening, även moraliskt unika. Det gör oss till något som måste särbehandlas.

Det är enligt min mening fel att med fysiskt våld, eller hot därom, tvinga andra vuxna människor att handla på ett visst sätt, såvitt det inte handlar om rent självförsvar. Det är också fel att tvinga andra att tro på en viss religion, att stödja en viss politisk åsikt eller att dela en viss etisk uppfattning om t ex djur och miljö. Skälet till detta är att människan behöver sin frihet att tänka och leva efter eget huvud för att kunna utveckla sitt förnuft. När det gäller moral så har vi inga absoluta och säkra sanningar att hålla oss till, utan var och en måste få använda sitt eget moraliska omdöme. En sådan respekt (d v s att vi avhåller oss från fysiskt tvång) för andras åsikter och handlingar innebär att man erkänner alla människors naturliga rättighet till sin egen person. (Se min bok Etik, teknik och samhälle, 1992.)

När det gäller barn och gravt utvecklingshandikappade kan vi kanske inte alltid undvika att använda fysiskt tvång (se Etik, teknik och samhälle, kap II). (En förälder har exempelvis rätt – och enligt de flestas mening en plikt – att hålla fast sitt barn så att det inte springer ut på en trafikerad gata för att hämta en boll som rullat över den.) Men deras rätt till liv, till hälsa och till skydd för sina potentiella personegenskaper är okränkbara. Ty även om deras förnuftsegenskaper inte är fullt utvecklade så har de fortfarande de egenskaper vars funktion det är att utveckla ett sådant förnuft. Och dessa egenskaper bör respekteras genom att man avhåller sig från att förstöra eller utplåna dem. D v s det tvång vi i paternalistiskt syfte använder får aldrig vara sådant att individens potential för rationalitet och moraliskt handlande hotas.

De icke-mänskliga djuren saknar absoluta och okränkbara rättigheter i denna mening. De har vare sig fulla eller partiella naturliga rättigheter. Skälet är att de helt enkelt saknar den biologiska grunden för att vara moraliska agenter. Djurens metod för att överleva och utvecklas bygger inte som hos människan på förnuftsegenskapen. I stället är det andra egenskaper såsom snabbhet, styrka, fertilitet eller förmåga att leva på gräs som gjort dem till vad de är. Det för människan utmärkande, att överleva tack vare sitt förnuft, har samtidigt inneburit att en helt ny dimension i verkligheten har uppstått, nämligen den moraliska. Men för att människan skall kunna utöva sin unika moraliska omdömesförmåga så krävs det rättigheter, dvs en respekt mellan människor. Övriga djur har vad de alltid har haft, nämligen sina egna naturliga egenskaper som de utnyttjar för sin överlevnad och reproduktion.

Återigen, detta innebär inte att djur saknar moraliskt värde. Men vi får inte glömma att det är vi människor som tilldelar dem det. Ja, inget hindrar att vi människor tillerkänner djuren ett slags rättigheter – kalla dem kulturella eller sociala rättigheter. Det skulle då vara rättigheter som vilar på en frivillig överenskommelse mellan människor inom en viss kultur eller social gemenskap. Precis som man gjort med korna i Indien. Men det är rättigheter av ett annat slag än dem jag talat om hittills eftersom de bygger på, och kan härledas från, människans moraliska förnuft och de rättigheter som skyddar detta.

Nå, är allt detta tal om skillnaden mellan människor och djur ett utslag av artism? Egentligen inte. Jag hävdar inte att människan har speciella rättigheter enbart därför att hon tillhör arten *homo sapiens*. Utan jag hävdar att hon har speciella rättigheter därför att hon har de egenskaper som ligger till grund för moralen. Därför är det fullt tänkbart att det också

djur är inte människor

skulle kunna finnas, eller att det skulle kunna uppstå, även andra arter med dessa förmågor. Det skulle kunna tänkas, som nämnts ovan, att man i en framtid med hjälp av genteknik och hjärnkirurgi skulle kunna få fram en förnuftsvarelse av exempelvis en chimpan. Alla sådana individer, oavsett biologisk arttillhörighet, skulle då vara moraliska agenter och ha samma rättigheter som människan. Men så vitt vi vet är människan ensam bärare av ett förnuft (i varje fall på vår planet). Detta innebär att vi åtminstone i den dagliga praktiken kan dra den moraliska gränsen just vid artgränsen. Man skulle kunna uttrycka det så att det i dagens läge finns ett visst fog för att i praktiken (om än inte i teorin) vara artist. Jag har argumenterat för att vare sig Peter Singers eller Tom Regans kriterier för de moraliska gränserna är de mest centrala. De missar det mest fundamentala, nämligen det som har med den moraliska förmågan att göra. Detta gör att de också begår misstaget att placera exempelvis barn i samma moraliska kategori som grisar. Och om min kritik är riktig så faller således ett av de två huvudargument som veganismen vilar på. Det andra huvudargumentet var att det på något sätt skulle vara logiskt, eller åtminstone naturligt, att ständigt utvidga omsorgscirkeln. Jag har redan kritiserat tanken att det skulle finnas någon logisk nödvändighet över denna process. Och jag kan nu, utifrån min argumentation om den moraliska skillnaden mellan människor och djur, visa att omsorgsutvidgningsargumentet heller inte är rimligt.

Åtminstone inte i sin ursprungliga form.

Utvidgningsargumentet säger att precis som ”vi” (d v s den fördomsfulle, vite, rike, kristne och heterosexuelle mannen?) med tiden tvingats inse att kvinnor, homosexuella, färgade, slavar och hedningar har samma rättigheter och människovärde som vi, så måste vi också tillerkänna djuren samma rät-

tigheter och värde. Det finns inte mycket att invända mot den första utvidgningen här. Alla människor har samma människovärde och bör därför tillerkännas samma rätt till liv och frihet från förtryck. Skälet är förstås att alla människor, oavsett religion, ras, kön och sexuell läggning, har samma anlag för ett rationellt och moraliskt förnuft, även om sedan förmågan att utveckla och/eller att utnyttja det varierar från individ till individ. Detta ger alla ett grundläggande människovärde. Men det andra steget är inte korrekt. Eftersom djur, så vitt vi vet, saknar ett sådant anlag så har de inte samma grundläggande värde som människan. De kan därför inte heller ha samma grundläggande rättigheter till liv och frihet från exploatering. Om människor sedan väljer att behandla dem som om de vore jämbördiga så är det en helt annan sak.

Utvidgningsargumentet är således orimligt i sin ursprungliga form. Däremot ligger det naturligtvis mycket i att det finns andra moraliska skäl än just förnufts- och rättighetsskäl att utvidga och utöka omsorgen om djuren. Det är dock ingen riktig historiebeteckning att se omsorgen om djuren som någonting nytt eller lagbundet. Människans inställning till djuren har varierat från tid till annan, och varierar mellan olika kulturer. I exempelvis den judiska traditionen har det sedan tusentals år varit påbjudet att även ge husdjuren en sabbatsdag i veckan och att utföra slakt smärtfritt och med respekt. Och den strikt troende hinduen är vegetarian av etiska skäl. Men sett ur ett snävt anglosaxiskt och kristet perspektiv från de senaste 50 åren så är det kanske så att ”vår” syn på djuren diskuterats allt intensivare och att mycket talar för att en omsvängning är på väg.

Sammanfattning och slutsatser

It would be necessary to recognize that animals (or, more properly speaking, the guardians of animals) have a standing to articulate these interests against property owners, which would functionally require that some sort of guardian be recognized.

Gary Francione, professor i juridik

The \$10,000 microscope was destroyed in about 10 seconds with a steel wrecking bar we purchased... for less than \$5. We consider that a pretty good return on our investment.

Animal Liberation Front

Jag har gått igenom de två moralfilosofiska riktningar som ligger till grund för veganismen, den utilitaristiska och den rättighetsetiska. Man kan kritisera utilitarismen både vad gäller dess tillämpbarhet och dess riktighet. Utilitarismen förutsätter att vi kan göra överindividuella jämförelser mellan lust- och olustkänslor och väga samman dessa så att man kan välja handlingar som optimerar de förra. Det är ytterst tveksamt om sådana jämförelser kan göras med någon säkerhet. Vidare är det bara känsloupplevelser – inte individer – som har någon betydelse i utilitarismen. Detta har bland annat som följd att enstaka individer kan tvingas offras för att man skall få ett optimalt utfall av den samlade mängden av lustkänslor i världen. Individuella liv är inte heliga, vare sig det handlar om människors eller djurs. Detta strider mot mångas moraliska intuition.

Enligt den rättighetsetiska varianten av veganism så har både människor och djur, d v s alla livsobjekt, samma grundläggande rättigheter. Distinktionen mellan moraliska agenter och patienter anses vara utan betydelse för innehavet av dessa rättigheter. Men att tilldela djur samma rättigheter som männi-

djur är inte människor

skor, leder till konstigheter. Dels får det den absurda konsekvensen att människan i alla tider – även då hon var tvungen att jaga för att överleva – måste betraktas som en brottsling. Dels leder analogin mellan djur och småbarn till att antingen så har barn rätt att döda djur på samma sätt som rovdjur, eller också så har vi – de moraliska agenterna – en skyldighet att ingripa mot (och i praktiken utrota) rovdjuret på samma sätt som vi har en skyldighet att ingripa mot våra barn.

Jag har också tagit upp två ofta återkommande argument i dessa båda riktningar inom veganismen till specialgranskning. Det viktigaste av dessa båda är utan tvekan analogin mellan spädbarn, utvecklingshandikappade och senildementa å ena sidan och de högre stående icke-mänskliga djuren såsom grisar och chimpanser å den andra. Min invändning här är att det är obiolologiskt, ohistoriskt och trångsynt att inte kunna se, eller att i hög utsträckning ignorera och undertrycka, de enorma skillnader som faktiskt finns mellan arterna. Det jag har kallat förnuftsegenskapen är en inherent egenskap hos just människosläktet och spåren av, eller förutsättningarna för, den måste därför finnas hos varje enskild mänsklig individ. Det är därför alls icke någon större svårighet att skilja på exempelvis barn och grisar, och att det således heller inte finns något givet skäl att bunta ihop dessa båda grupper av individer i en och samma moraliska kategori.

Det andra återkommande argumentet har jag kallat det ökade omsorgscirkelargumentet: Eftersom vi efterhand tillerkänt slavar, kvinnor, färgade m fl rättigheter i samhället, så är det bara logiskt att gå vidare och även tillerkänna djuren samma rättigheter. Min huvudinvändning här är att även om det är fullt berättigat att behandla alla individer i de första grupperna på samma sätt vad gäller rättigheter, så följer det

ingalunda att det också är berättigat att behandla den andra gruppen på samma sätt. Tvärtom. Individerna i den första gruppen kan ses som likvärdiga i kraft av sitt individuella människovärde, medan individerna i den andra gruppen har flera artmässiga skillnader som redan prima facie rimligtvis är av stor moralisk betydelse. Förnuftsegenskapen är en sådan artmässig skillnad.

Jag har därefter argumenterat för att förnuftsegenskapen definitivt är mycket mer central ur etisk synvinkel än både utilitaristernas ”intresse av att undvika smärta” och djurrätts-etikernas ”att vara ett livsobjekt”. Till skillnad från de senare egenskaperna så är förnuftsegenskapen det direkta upphovet till moral över huvudtaget. Gott och ont, rätt och orätt är ovidkommande saker i naturen bortom den mänskliga sfären. Den dimensionen hör i stället intimt samman med människan och hennes förmåga att göra moraliska bedömningar och att handla förnuftigt. Förvisso finns det många varelser som har ett slags medvetande och intresse av att undvika smärta, men förmågan att lägga moraliska aspekter på detta finns bara hos människan.

Nå, vilka praktiska och politiska konsekvenser har nu detta för veganismen?

I Sverige har veganrörelsen framförallt gjort sig känd inför allmänheten genom de terrordåd som utförts i Umeå, Stockholm och Göteborg. Man har bränt ut ett antal lastbilar vid olika slakterier, vandaliserat och förstört en korvkiosk, vandaliserat päls- och skinnaffärer, och brutit sig in på forskningslaboratorier, sprayat väggarna med slagord och ”befriat” djuren. Än så länge har inga människor kommit till kroppslig skada men stora materiella värden har förstås förstörts. Av uttalanden i massmedia att döma, så vill man försvara dessa våldsamma

djur är inte människor

aktioner genom att hävda att det är handlingar som är fullt jämförbara med att sabotera de nazistiska koncentrationslägren och att rädda människor från Gestapos tortyrkammare.

Det kan kanske tyckas vara positivt och lovvärt att ungdomar på detta sätt engagerar sig för svaga och utsatta grupper. Och vilka kan vara mer svaga och utsatta än våra vänner djuren, som varken förstår de eventuella övergrepp de utsätts för eller har förmåga att föra sin egen talan? Någon måste göra det åt dem. Men jag har svårt att se dessa aktioner som något tjusigt ungdomsengagemang vilket som helst. Parallellerna med koncentrationsläger och tortyrkamrar är inga överdrifter sett utifrån veganfilosofin. Tvärtom bör de tas på blodigt allvar. Det är det som skrämmer mig.

I sitt stilla sinne undrar man nämligen lite över varhän dessa tankar leder i sin förlängning. Om slakterier är jämförbara med nazistiska koncentrationsläger och medicinska forskningslaboratorier är jämförbara med tortyrkammare, hur ser man då på personerna bakom – på slakteriarbetarna och forskarna? Och vidare; om slakteriarbetare och forskare är jämförbara med nazistiska bödlar och torterare, vad är det i så fall egentligen för fel med att också låta en eller annan av dem stryka med om nödvändigt? Det handlar ju då trots allt om att rädda oskyldiga individer från tortyr och mord som utförs av yrkesmördare.

Det är knappast troligt att de till synes fridsamma och välmående filosoferna Peter Singer och Tom Regan direkt skulle vilja försvara sådana tankar och dåd. Men frågan är om de ändå inte är en logisk konsekvens av deras läror, en konsekvens som filosoferna knappast kan vara omedvetna om. Ty visserligen skulle exempelvis Singer protestera och säga att i de riktiga koncentrationslägren och i de riktiga tortyrkamrarna handlade det trots allt främst om vuxna människor och inte om

djur. Och eftersom vuxna människor (även om de är läger-vakter och torterare) har fler intressen än djur så är det inte utilitaristiskt legitimt att döda människor för att rädda djur. Men samtidigt predikar Singer utan förbehåll den veganska analogin mellan exempelvis barn och grisar, vilket inte gör parallellen mindre skrämmande. Ty inte vore väl slakterier som slaktar barn i stället för grisar så mycket bättre än de nazistiska koncentrationslägren? Och inte vore det väl fel att jämföra forskare som torterar utvecklingshandikappade i stället för katter med Gestapos omänskliga hantlangare?

För veganfilosoferna handlar nog tyvärr inte frågan om terrorism (mot både materiell egendom och människor) om principer. Snarare handlar det om vad som är taktiskt och praktiskt lämpligt. Det vore inte bra för veganrörelsen om människor kom till skada. Därför bör man som god veganaktivist avhålla sig från sådana aktioner. Veganaktivister har en mission att fylla, nämligen att vara djurens företrädare och att försvara dem gentemot en ond mänsklighet. Och denna själv-påtagna mission får inte sjabblas bort genom alltför våldsamma och förargelseväckande aktioner, även om dessa vore fullt legitima ur veganfilosofisk synvinkel.

Problemet med den sortens taktiska argument är just att de inte är av principiell natur. För det innebär att den dag som våldsaktioner mot enstaka människor kan genomföras utan att väcka avsky annat än hos möjligen en minoritet, och där konsekvenserna bedöms som bra för djuren, så är de OK. Ja, det framstår kanske t o m som en plikt för tappra vegansoldater att till varje pris rädda djur från fångenskapen på våra gårdar och från döden på våra slakterier. Att inte vara vegetarian eller att köpa läderskor är ju enligt veganfilosofin trots allt lika moraliskt brottsligt som att äta spädbarn och att köpa lampskärmar gjorda av människohud.

djur är inte människor

Det är utan tvekan så att den analogi som veganismen vill göra mellan människor och djur utgör ett ytterst starkt motiv för att ta i med hårdhandskarna mot vårt köttätande samhälle. Men analogin tror jag är ett stort, ödesdigert och mycket allvarligt filosofiskt misstag. Djur är inte människor och det går t ex inte att jämföra spädbarn, gravt utvecklingshandikappade och gravt senildementa med grisar och chimpanser i moraliskt hänseende. Det är en skymf mot dessa grupper av människor att på detta sätt räknas till djuren, även om intentionen är att djur skall behandlas som människor. Och konsekvensen av denna analogi blir ytterligare en skymf, nämligen den som man utsätter alla de miljontals mänskliga offren och deras efterlevande för då man jämför slakterier och forskningslaboratorier med nazismens och kommunismens koncentrationsläger och tortyrkamrar.

Endast människor har ett absolut och okränkbart människovärde. Det betyder inte att man inte kan engagera sig för djurens väl och ve. Misskötsel och djurplågeri hör knappast hemma i ett civiliserat samhälle. Men det innebär att de metoder som man bör använda sig av inte får innebära tvångs- och terroraktioner, vare sig mot människor eller mot människors egendom. Ty människan, såsom varande en varelse med förnuft och förmåga att göra moraliska bedömningar, måste ha den grundläggande friheten att själv få använda just denna förmåga. Människor bör behandla varandra med respekt, d v s utan tvång och rättighetskränkningar. Det är inte så att endast vissa människor – veganer – råkar besitta överlägsna kunskaper om rätt och moral, och att endast de på grund av sin överlägsenhet har rätt att med våld tvinga oss andra att leva som de önskar. I stället bör veganer, precis som vi vanliga djurvänner, använda sina förmågor för att analysera, argumentera och väcka opinion för de misshandlade djurens sak. Man kan bojkotta

djur är inte människor

varor, affärer och företag. Och man kan själv se till att leva på ett sätt som stämmer med ens övertygelse. Detta är nämligen att verka genom förnuftet — vilket är den enda anständiga umgängesformen för en moralisk varelse som människan.

Liten ordlista

ad hoc något som är konstruerat för att passa vissa syften — ej naturligt;

adaption en egenskap eller förmåga hos en population som erhållits genom en naturlig selektionsprocess;

agent, moralisk en individ som besitter förnuftssegenskaper och har förmåga att tänka och handla i moraliska termer, t ex att respektera andras rättigheter;

artism att göra moraliska värderingar efter biologisk arttillhörighet, jfr rasism eller sexism;

civilisatorisk att leva i en civilisation, att bidra till dess uppbyggnad;

deduktivt argument logiskt giltigt argument, grundat på tankegången att om utgångspunkten är sann så måste också slutsatsen vara sann;

egalitär jämlik, med lika värde;

egenvärde ett värde i sig, till skillnad från att ha ett värde enbart som medel för något annat; ett konstverk kan t ex sägas ha ett egenvärde, medan penseln som används för att skapa konstverket endast har ett instrumentellt värde;

emergent egenskap en egenskap som uppstår genom sammanställning och organisation av delar, vilka var för sig saknar egenskapen; en vattenmängd har t ex ett visst mått av den emergenta egenskapen värme, men de enskilda vattenmolekylerna har inte egenskapen att vara varma;

funktion företeelsen/organet har en förnuftsfunktion om, och endast om, den är en adaption, d v s om den är framselekerad för sin förmåga att utveckla ett förnuft; organets biologiska eller naturliga funktion härleds ur dess evolutionistiska historia och är således kopplat till vad ett sådant organ normalt kan åstadkomma, inte till vad det faktiskt åstadkommer;

djur är inte människor

förnuftsegenskaper de egenskaper i hjärnan som gör att en person kan tänka, planera, tala och göra moraliska bedömningar;

inherent inneboende eller eget, oberoende av omvärlden;

intressen önsknings, också på längre sikt; objektiva intressen är sådana tillstånd och behovstillfredsställelser som är bra för djuret/människan oberoende av hennes önsknings för stunden;

intrinsiskt värde samma som egenvärde;

likhetsprincipen säger att vi bör ta samma hänsyn till alla de involverades intressen, d v s vi får inte avfärda individers intressen enbart därför att de tillhör en viss djurart;

livssubjekt alla som har ett medvetande (kan uppleva saker) och en identitet över tiden, t ex människor och däggdjur; en nation kan ha en identitet, men saknar ett medvetande och är därför inget livssubjekt;

normativt uttalande en utsaga som säger hur det bör vara från t ex effektivitetssynpunkt, från biologisk synpunkt eller ur moralisk synvinkel;

optimeringsprincipen säger att vi bör sträva efter att tillfredsställa så många intressen eller önsknings som möjligt;

patient, moralisk de varelser eller ting som — trots att de saknar förmåga att handla moraliskt gentemot oss — bör vara föremål för vår moraliska omsorg;

person en varelse som har förmåga att tänka, planera, tala och göra moraliska bedömningar;

potentiell egenskap de faktiska egenskaper som kan utvecklas till nya egenskaper; ett spädbarn kan exempelvis inte tala men har den potentiella egenskapen att kunna tala; potentialitet används här enbart i betydelsen det som kan utvecklas ur biologiskt arv i en för organismen naturlig miljö; se även funktion;

preferens önsknings, vilja; det man föredrar i en valsituation;

prima facie vid första anblicken;

psykofysisk identitet en identitet som knyts samman av minnet och identifieras av känslor, samt av att kroppen, fast den förändras över tiden, har vissa egenskaper, t ex att dess gener är konstanta;

rationalitet se förnuftsegenskaper;

rättigheter ett krav på andra att t ex inte döda eller plåga rättighetsinnehavaren; moraliska eller naturliga rättigheter är sådana anspråk, som måste tillgodoses oavsett vilket samhälle man lever i; juridiska rättigheter däremot, gäller enbart i ett givet rättssystem eller med avseende på explicita avtal personer emellan;

rättighetsetik ett moralfilosofiskt system som är grundat på rättigheter; oftast handlar det om naturliga rättigheter som reglerar om, och i så fall när, fysiskt tvång får användas rättighetsinnehavarna emellan;

signalspråk beteenden och tal vars funktion är att signalera varningar, påkalla uppmärksamhet eller få mottagaren att reagera på ett visst sätt;

slippery-slope argument har man sagt A känner man sig tvingad att säga B, fastän B inte följer logiskt ur A;

speciesism samma som artism;

symbolspråk beteenden och tal, vars funktion är att överföra beskrivningar, argument och kunskap till mottagaren;

utilitarism ett moralfilosofiskt system, som grundas på principen att man bör handla så att man alltid tillgodoser så många intressen som möjligt; en handlingens värde bedöms enbart efter i vad mån dess konsekvenser uppfyller denna princip, inte efter handlingens intentioner eller i vad mån den kränker folks rättigheter;

djur är inte människor

veganism här i betydelsen att man av moraliska skäl avhåller sig från att äta kött, eller på annat sätt exploaterar djuren;

vegetarian en person eller ett djur som enbart äter vegetarisk föda, oavsett motiven eller orsaken till detta;

welfarism en ideologi som strävar efter att så långt det är praktiskt möjligt minska djurs lidande; skiljer sig från förespråkarna för djurens rättigheter genom att man ser varje reform i denna riktning som ett framsteg, även om djurens ofrihet kvarstår och deras lidande bara minskat lite grand;

xenofobi avsky eller rädsla för främlingar.

BLANK

BLANK