

INTERVJU MED PETER SINGER¹

Introduktion

Om den australiensiske filosofen Peter Singer (född 1946) kommer man i framtidens idéhistoriska läroböcker kunna läsa att han under några decennier kring sekelskiftet skrev ett stort antal böcker och artiklar om etik, varav särskilt hans ståndpunkt att även ickemänskliga djur är fullvärdiga medlemmar av den moraliska domänen kom att röna uppmärksamhet och visst inflytande.

Grundbulten i Singers filosofi är *principen om lika hänsyn till intressen* (equal consideration of interests). När vi frågar oss vilka förpliktelser vi har gentemot en annan individ skall vi, enligt denna princip, bortse från vilken grupp individen tillhör – månne det vara ras, art, kön, samhällsklass eller någon annan indelning – och i stället utgå ifrån individens faktiska intressen. Singer citerar uppskattande upplysningsfilosofen Jeremy Bentham, som apropå människans vilja att utesluta ickemänskliga djur från sin omsorg konstaterar att "Frågan är inte 'Äger de ett förnuft?', inte heller 'Kan de tala?', utan 'Kan de lida?'."

Egenskapen att tillhöra en viss art, t.ex. Homo sapiens, förkastar Singer som i etiskt hänseende lika irrelevant som att vara arisk eller född under ett skottår. Också den mer rumsrena uppfattningen att människans förnuft ger henne ett mervärde tillbakavisas av Singer med motiveringen att den gör oss svarslösa visavi elitära doktriner av olika slag. Om människors intressen är viktigare än andra djurs i kraft av hennes förnuft, är rimligen mer förnuftiga människors intressen viktigare än mindre förnuftiga människors intressen. En sådan slutsats ser Singer som oacceptabel och han konkluderar att blott förmågan att kunna erfaras lidande markerar en etiskt relevant skiljelinje. Att kaniner inte kan lära sig ett språk är ett gott skäl att hålla dem borta från universiteten, men duger inte som grund för att droppa koncentrerat schampo i deras ögon, som jag tror att James Rachels en gång uttryckte saken.

¹ Jag träffade Peter Singer den 31 maj 1996 i Köpenhamn, dit han tillrest för att delta i den av Center for etik og ret anordnade konferensen "Bioethics and Biolaw". Singer höll där ett föredrag med titeln "Extending Ethics beyond Our Own Species", som sammanfattade tankegångar från första kapitlet av *Animal Liberation*, Thorsons, 2nd ed 1990 och *Practical Ethics*, Cambridge UP, 2nd ed 1993, kapitel 5 och 10. Bland konferensens övriga filosofer märktes Warren T Reich, redaktör för *Encyclopedia of Bioethics*, och Paul Ricœur, som uttryckte stor sympati för Singer.

Jag passar på att tacka Hans Mathlein, vars tid jag ofta fått ta i anspråk för diskussioner om filosofi i allmänhet och Peter Singer i synnerhet.

Till principen om att allas intressen, med hänsyn tagen till dessas intensitet, väger lika tungt, fogar Singer nu doktrinen att vi i vårt handlande bör sträva efter att tillfredsställa så många intressen som möjligt. Han är således utilitarist. I hans mest heltäckande bok, *Practical Ethics*, tillämpas den utilitaristiska principen på en rad etiska problemområden: jämlikhet och positiv diskriminering, (selektiv) abort, eutanasi, civil olydnad, miljöförstöring, flyktingpolitik och klyftan mellan rika och fattiga i världen samt, som nämnts, våra förpliktelser mot ickemänskliga djur. Flera av de separata idéer som tillsammans utgör utilitarismen – principen att handlingar och underlåtelser intrinsiskt är likvärdiga, jämlikhetstanken, effektetiken och synen på värde – diskuteras i boken på ett ofta förtjänstfullt tydligt vis.

1993 utgav Singer tillsammans med Paola Cavalieri antologin *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity*.² Skriften, och projektet som sådant, är en uppfordrande appell om alla människoapors lika rätt till liv och frihet från tortyr. En aktningvärd samling vetenskapsmän och filosofer – däribland Richard Dawkins, Jared Diamond, James Rachels, Colin McGinn, Jane Goodall och vår egen Ingmar Persson – tillhör deklarationens undertecknare och antologins uppsatsförfattare.

Peter Singer är verksam som professor i filosofi vid Monash University i Melbourne och chef för dess bioetiska center. Han är författare till ett stort antal böcker, om allt från Hegel till sociobiologi. För närvarande är han sysselsatt med att för Blackwells räkning tillsammans med kollegan Helga Kuhse redigera volymen *A Companion to Bioethics* (Singer har tidigare redigerat *A Companion to Ethics* i samma serie.) De två är också redaktörer för tidskriften *Bioethics*. Med sina angelägna och alltid välskrivna och begripliga skrifter har Singer kommit att nå en större läsekrets än kanske någon annan av samtidens filosofer. Han är en av få i det här gebitet om vilken man måhända kan säga att han har förändrat världen.

² Utgiven av St. Martin's Press.

Intervju

Henrik Ahlenius: Ditt filosofiska projekt tycks vara att finna ett svar till frågan "Hur skall vi leva?". Tror du att det finns svar på sådana frågor eller utgör de, som Wittgenstein menade, missbruk av språket?³ Hur skall man förfara för att besvara en sådan enorm fråga?

Peter Singer: Jag tycker sannerligen inte att det är ett misstag, eller ett språkmissbruk, att fråga sig hur vi skall leva. Jag anser det vara en fullkomligt korrekt fråga och också en som det är angeläget att vi diskuterar och tänker över. Det betyder inte på minsta vis att jag tror att det på något sätt lurar *ett* svar någonstans som vi med litet mer eftertanke kommer att finna – det tror jag inte. Men jag tror att vi kan upplysa oss själva, förstå oss själva bättre, förstå möjliga svar till dessa frågor bättre, och i största allmänhet göra vissa framsteg vad gäller våra möjligheter att leva ett bättre liv – inte enbart för oss själva, naturligtvis, utan i den breda, etiska, innebörden ett bättre liv – genom att ställa dessa frågor och delta i den här diskussionen.

Ahlenius: Det sägs ganska ofta att etik enbart är en fråga om attityder och känslor och att alltså inget sätt att leva kan vara mer välgrundat än något annat. Hur vill du bemöta ett sådant synsätt?

Singer: Jag skulle säga att attityder och känslor är viktiga beståndsdelar av etiken, men den består inte *enbart* av sådant. Det finns utrymme för förnuftsresonemang i etiken, och faktum är att jag ägnat hela min akademiska karriär åt just det. Jag har lagt fram argument och förnuftsskäl rörande etiska frågor, och inte sällan leder dessa till att människor ändrar uppfattning. Väldigt många människor har skrivit till mig, eller talat om för mig i samtal, att de har läst någon av mina böcker och därpå blivit vegetarianer, eller kommit att tänka mer på våra förpliktelser gentemot svältande människor i andra länder, eller i något annat avseende ändrat sina värderingar. Så jag tror alltså att man kan få människor att ändra sina

³ Se dennes "A Lecture on Ethics" från 1929 där han bl a säger att "...ett visst karaktäristiskt missbruk av språket löper genom alla etiska och religiösa uttryck". Föreläsningen, som sedan publicerades i *Philosophical Review*, finns tryckt i Peter Singers antologi *Ethics*, Oxford UP 1994, ss 140-7. Citatet återfinns på s 145.

uppfattningar genom vad som i allt väsentligt är en förnuftsprocess; en process vari de inbjuds att pröva sina ståndpunkter med avseende på konsistens och koherens; vari de bjuds att testa hur dessa ståndpunkter tar sig ut i andra situationer, antingen verkliga eller hypotetiska. Det här är en process som inbegriper förnuftet, och den leder till att människor ändrar uppfattning.

Ahlenius: Anser du att filosofer har ett särskilt ansvar när det gäller att syna vår tids värderingar och vanor i sömmarna? Och i så fall, vad är det som filosofen, men inte genomsnittsmänniskan, "ser" när han eller hon betraktar vår värld?

Singer: Det är viktigt att någon sysslar med detta, och traditionellt, åtminstone sedan Sokrates, har det varit en del av filosofens roll. Och, ja, jag anser att filosofer har ett speciellt ansvar för att detta fortsätter. Om tillräckligt många människor höll på med sådant ändå, skulle vi kanske inte behöva yrkesfilosofer, men jag anser att det är bra att filosofer gör det.

Vad har just filosofer att tillföra? Kanske en smula träning i logik, i att förstå en argumentation, i begreppsanalys och en förmåga att se vilka frågor som är av begreppslig natur och vilka som har med empiri att göra. De bör ha studerat, inom det område som vi nu talar om, etisk teori, så att de har en uppfattning om det spektrum av möjligheter som ryms inom den delen av filosofin, vilka frågor som behöver ställas osv. Jag antar att den här träningen småningom för med sig en känsla för vad som är ett bra argument och vilka argument som behöver bestridas.

Ahlenius: I en av dina senare böcker, *How Are We to Live?*, säger du att vi står inför ett "ultimat val" mellan att leva etiskt och att leva efter egenintresset⁴. Vad består detta val i och på vilket sätt är det ultimat?

Singer: Valet består, antar jag, i beslutet huruvida man skall leva på ett sätt som accepterar de gängse värderingarna hos många materialistiska kulturer. I boken fokuserar jag speciellt på USA, men det beror på att USA och dess kultur har ett stort inflytande på praktiskt tagit alla andra kulturområden. Andra samhällen, de skandinaviska m fl, är inte immuna. Och

⁴ *How Are We to Live?: Ethics in an Age of Self-interest*, The Text Publishing Company, 1993. Det ultimata valet är på sätt och vis temat för hela boken, men diskuteras särskilt i det första kapitlet, ss 1-21.

detta är en kultur som i grunden går ut på att det enda vettiga är att skaffa sig så mycket man kan av rikedom och materiella nyttigheter för sin egen del. Ganska bryskt formulerat, är detta ett sätt att leva, en motivationsgrund och synsätt på vad som är ett gott liv.

Alternativet är att säga "Nej, du måste vara mycket mer kritisk till den där drivna tanken, som pådyvlas oss genom reklam, konsumism, filmer etc. Du måste i stället anta ett bredare perspektiv och tänka 'Vilket slags liv kommer jag finna vara långsiktigt tillfredsställande? Finns det måhända ett *etiskt* liv, dvs ett liv i vilket jag tänker på vad jag gör från en mer universell synvinkel, och därpå kan känna att jag på något sätt bidragit till att jag har gjort vad jag har kunnat för att göra världen bättre?". Det är, i korthet, mellan dessa alternativ valet står.

Du frågar "På vilket sätt är valet ultimat?". Tja, det är ultimat eftersom det verkligen går till våra värderingars grund, och ingenting kan vara mer fundamentalt än att fråga efter de värderingar som bestämmer hur vi lever våra liv.

Ahlenius: Men kan val vara ultimata? Jag föreställer mig att det vanliga tillvägagångssättet när man väljer är att alternativen rangordnas och sedan väljer man det som man tror är bäst. Men om inget av alternativen är bättre än de andra, eller om de värden som står på spel sinsemellan är ojämförbara, på vilken grund skall man då välja? Om egoism – eller, för den delen, en given morallära – är underförstådd är det klart hur man skall välja.

Singer: Det är inte säkert, för även om du förutsätter egoism kan det vara så att du tänker i enlighet med ett alltför smalt egenintressebegrepp. Om egoism säger "Fullfölj dina egna intressen!" återstår fortfarande frågan om vad som ligger i ditt intresse, i det stora hela och på lång sikt, så att vi talar om ett *tillfredsställande* liv och inte blott ett där man tjänar eller konsumerar mycket. Min poäng är att det är möjligt att utifrån en egoistisk synvinkel argumentera för att vi i vår dagliga motivation bör sätta moralen i första rummet, eftersom det på lång sikt kommer att visa sig mer tillfredsställande. Och en viktig del av resonemangen i *How Are We to Live?* går ut på just det.

En annan del är en uppfordran att ta ställning till vad du vid närmare eftertanke vill göra av ditt liv; hur du vid närmare eftertanke, när livet närmar sig sitt slut, skulle vilja att du hade levt ditt liv. Jag säger att vi kan vara långt mer eftertänksamma angående dessa val. Jag

säger inte nödvändigtvis att det finns en mätmetod för att jämföra de två målen, etik och egenintresse, om de verkligen skulle råka i konflikt.

Ahlenius: Om den här *psykologiska* tesen är falsk, och ett etiskt liv inte är mer tillfredsställande, skulle då svaret på det ultimata valet vara "Det var ju tråkigt, men du bör ändå leva ett etiskt liv!"?

Singer: Vad för slags "bör" talar du nu om? Det är förstås tautologt att man från en etisk synvinkel bör leva ett etiskt liv, men med det konstaterandet är inte mycket vunnet. Om den psykologiska tesen vore falsk, och ett val mellan att föra ett liv som skulle skänka behag och lycka, å ena sidan, och å den andra ett liv som skulle vara bättre för världen i sin helhet verklig förestod, tror jag att allt man kan säga är "Betänk ditt val noggrant". Vid det skedet har man nog kommit bortom ytterligare argumentation.

Ahlenius: Du är ju preferensutilitarist och i dina skrifter talar du ofta om begrepp som "intresse", "preferens" och "sensorisk förmåga" (*sentience*). Jag är inte riktigt säker på att jag är helt klar över dessa begrepps inbördes relationer i din teori, bl a för att det tycks mig som att du använder "intresse" på två olika sätt. För det första använder du termen i betydelsen att någonting, lycka exempelvis, kan *ligga i* en individs intresse. Men du använder även termen som synonym till preferens eller önskan. Vilken av dessa två tolkningar av "intresse" är det som kräver sensorisk förmåga eller förmåga att lida?

Singer: Båda tolkningarna av "intresse" kräver sensorisk förmåga, och förmågan att lida åtföljer vanligen denna förmåga. Jag antar att det skulle kunna finnas varelser med sensorisk förmåga och preferenser men utan förmåga att lida – men det skulle vara en konstig sorts varelse. Du gör rätt i att peka på de olika betydelseerna av "intresse" och jag skulle nog vara litet försiktigare på den punkten. När det gäller preferenstolkningen av "intresse", får jag nog säga att jag inte tycker att man har preferenser i någon mening som jag vill tala om, om det inte finns sensorisk förmåga eller medvetande. Om sensorisk förmåga eller medvetande saknas kan inte livet gå bra eller dåligt för den varelsen.

Ahlenius: Skulle man inte kunna tänka sig en varelse utan sensorisk förmåga, eller förmåga att kunna lida, men med preferenser: skulle de räknas?

Singer: Det är svårt att säga, för våra föreställningar om begär och önskningar är så intimt förknippade med föreställningar om glädje och lidande och så vidare. Vi skulle alltså försöka tänka oss ett slags ren preferens, helt fri från glädje- eller lyckokänslor, eller någon annan av de termer som vi ofta kopplar till preferenser; ingen frustration som känns om preferensen inte tillfredsställs. Föreställer man sig en så kliniskt isolerad automat, som detta tycks bli, kanske de inte räknas. Jag tror att det blir mitt preliminära svar.

Ahlenius: Men faller du inte till föga för hedonism nu? Vad som är värdefullt för preferentialisten är *förverkligandet* av det som önskas, inte den *tillfredsställelse* man då känner.

Singer: Det finns olika former av preferentialism, och du har rätt i att den rena varianten är skild från hedonism på det sättet. Jag är faktiskt inte riktigt säker på vad jag skall säga om den saken. Jag är inte säker på att jag accepterar det slags preferentialism som är helt skild från hedonism när det kommer till kritan. Enligt en sådan form av preferentialism är det viktiga inte att preferensen tillfredsställs, i betydelsen att den individ vars preferens det är vet om det, utan helt enkelt *att den tillfredsställs*, och då i betydelsen att sakernas tillstånd är sådana att önskan är uppfylld. Genom årens lopp har jag vacklat kring huruvida jag accepterar den här sortens preferentialism, som på sätt och vis är en teoretiskt tillfredsställande position, men tycks innebära att vi bör tillfredsställa döda människors preferenser. Jag har litet svårt att acceptera att det skulle vara lika viktigt som att tillfredsställa preferenser hos varelser som kommer att veta om att de tillfredsställs, allt annat lika. Jag har nog aldrig för mig själv lyckats få klart för mig vilken sorts preferensutilitarism jag vill hålla mig till.

Ahlenius: I dina skrifter ger du *personer* en speciell ställning på det sättet att de har ett större anspråk på att få leva, en rätt till liv skulle man kanske kunna säga. Varför ger du personer, och bara dem, den rättigheten?

Singer: Jag använder termen "person" om en varelse som är medveten om att leva ett liv över tid. Med det menar jag individer som är medvetna om att de har levt i det förflutna, och att de kommer att leva också i framtiden – såvida de inte plötsligt dör. En person, i den här betydelsen, har ett självmedvetande och är på så sätt inte begränsad till en ögonblickstillvaro. Om vi definierar "person" så här, och alltså skilt från det mer biologiskt klingande "mänsklig varelse", anser jag att vi kan säga att en sådan individ har mer att förlora på att dödas. En sådan individ har projekt och planer för framtiden, på ett sätt som en varelse som lever i en ögonblickstillvaro inte förmår ha. Det är anledningen till att jag tycker att det är allvarigare att beröva en sådan individ livet. Eller, för att uttrycka det annorlunda, anledningen till att en sådan varelse har större rätt till liv än någon annan varelse.

Ahlenius: Är det tillräckligt att ha preferenser rörande framtiden, eller måste man önska att fortsätta livet som sådant? Anledningen till att jag frågar är att du ju menar att vissa ickemänskliga djur, människoaporna exempelvis, är personer, men man kunde kanske betvivla att de har en tillräcklig förståelse av begrepp som "död" och "liv".

Singer: Vilken preferens som helst rörande deras framtid är tillräcklig. Min förmodan är att många djur troligen inte vet vad det innebär att dö. Men kanske människoaporna – gorillan, schimpansen och orangutangen – kan. Och när det gäller valar och delfiner, eller kanske till och med hundar och grisar, är jag helt enkelt inte säker. Det är mycket svårt att fastställa ett svar på den frågan. Men, som sagt, det som är avgörande är inte att kunna veta vad det innebär att dö, utan att kunna hysa framåtriktade preferenser.

Ahlenius: Hur skall vi kunna sluta oss till att ett ickemänskligt djur är en person? Vilka empiriska data utgör evidens för, eller indikatorer på, personskap? Du refererar i *Practical Ethics* till Jane Goodalls arbeten, som Michael Leahy kallar "intellektuellt avslappnade"⁵.

⁵ Se *Practical Ethics*, ss 116-18. Michael Leahy är en brittisk filosof som skrivit en bok som helt framt heter *Against Liberation: Putting Animals in Perspective*, Routledge, 2nd ed 1994 i vilken han gör bruk av (vad han menar vara) Wittgensteins syn på språk och medvetande, med den följderna att ickemänskliga djur beskrivs som långt mer primitiva än vad Singer, och för den delen även de flesta etologer, skulle göra. Han kallar Goodalls redogörelser "intellektuellt avslappnade" på s 37.

Singer: Ja, han är inte litet fräck. Hon har tillbringat decennier med att studera schimpanser; såvitt jag vet har han aldrig forskat inom denna disciplin. Många människor kritiserar de rön som läggs fram av personer som Jane Goodall bara för att de önskar upprätthålla distinktionen mellan människa och djur, något som de anser hotas av hennes arbeten. Men faktum är att hennes arbeten har stått sig väldigt bra genom åren. Observationer liknande dem som återfinns i hennes första rapporter, vilka hälsades med en viss skepsis, har sedan dess gjorts av andra forskare, också beträffande gorillor och orangutanger.

Jag tror att Michael Leahy huvudsakligen motiveras av en sorts automatisk wittgensteinsk uppfattning att man utan ett språk saknar förmåga att tänka. Jag kan inte se att det antagandet står på en sund filosofisk grund, och det börjar nu dessutom passa rätt så illa ihop med en hel del empirisk evidens. Beteendevetenskapliga studier talar för att många djur har ett självmedvetande – till exempel det sätt på vilket alla människoapor reagerar på speglar.

Ahlenius: Enligt vissa filosofer, exempelvis Raymond Frey, förutsätter självmedvetande ett språk⁶. Således kan inte ickemänskliga djur, enligt en sådan uppfattning, vara självmedvetna och inte heller personer. Hur vill du bemöta denna kritik?

Singer: För det första, även om vi skulle acceptera att självmedvetna varelser måste ha ett språk, har människoaporna visat att de kan lära sig språk. Helt klart, skulle jag vilja säga, har vissa av dem ett språk, nämligen American sign language, med vilket de uttrycker begrepp om sig själva som existerande över tid. De ser ett fotografi av sig själva och säger "Det är jag". De säger att de vill göra saker och de kanske även förmår förutse händelser – vissa av de kontakter som Deborah och Roger Fouts haft med schimpanser tyder på att de förutser framtida händelser⁷. Så även om man tror att självmedvetande förutsätter ett språk, är därmed inget sagt om frågan huruvida vissa ickemänskliga djur *har* ett sådant språk.

Men faktum är att det är högst tvivelaktigt att påstå att ett språk krävs. Jane Goodall har gjort observationer av vilda schimpanser i Afrika som tyder på att de tänker och planerar i förväg i en sådan utsträckning att de måste vara självmedvetna. Och dessa schimpanser har

⁶ Raymond Frey, *Interests and Rights: The Case against Animals*, Oxford UP, 1980, ss 101-110, särsk s 105.

⁷ Roger Fouts har bedrivit forskning bl a kring frågan om apor kan lära sig ett mänskligt språk. De medverkar i *The Great Ape Project* med uppsatsen "Chimpanzees' Use of Sign Language", ss 28-41.

förstås inte ett språk, såvitt människor kan se, och i synnerhet inte i den mening som Ray Frey är intresserad av.

Ahlenius: Personer har trosföreställningar, men ickemänskliga djur har inget språk (åtminstone inte i sin naturliga miljö), så jag antar att du inte ser trosföreställningar som bejakanden av satser, såsom t ex Frey gör⁸. Vad är då trosföreställningar och hur kan de tillskrivas ickemänskliga djur?

Singer: Att säga att en trosföreställning är ett bejakande av en sats är enligt mig ett alltför trångsynt synsätt. Även vad gäller vårt eget beteende hyser vi många trosföreställningar till vilka vi svårligen snabbt kan komma på en sats som vi bejaktar. Kanske kan man dispositionellt formulera en sats som uttrycker trosföreställningen.

Du är litet sugen och kommer på dig själv med att stå framför kylskåpet då någon säger "Aha, du bejaktar satsen 'det finns något i kylen som jag kan äta!'". När det framställs på det viset kan man förstås bejaktasatsen, men jag menar att trosföreställningen finns innan du ens tar en sådan sats i beaktande. Och jag kan inte se att detsamma gäller för ett ickemänskligt djur. Schimpanser ger exempelvis ifrån sig ett speciellt rop då någon av dem funnit ett träd med den rätta frukten, och andra schimpanser börjar då röra sig i den riktningen. Jag anser det inte vara orimligt att säga att schimpanser som hörsammar detta rop, och rör sig i riktningen varifrån det kom, har trosföreställningen att det finns föda däråt. Det här är inte ett särdeles sofistikerat beteende, säkerligen kan man iaktta något liknande hos andra arter. Det är skillnad på det här och en automatisk, instinktiv, reaktion; kanske myror, vilka förmodligen inte har trosföreställningar, blott tar emot något slags kemisk signal och därpå automatiskt reagerar. Men med varelser såsom schimpanser, vilkas beteende är så långt mer intentionalt, kan man rätteligen säga att de hyser trosföreställningar.

Ahlenius: I anslutning till frågan om ickemänskliga djurs medvetanden säger du om filosofer som Michael Leahy och Stuart Hampshire att de utgör "försök att bedriva filosofi

⁸ *Interests and Rights*, ss 78-100, särsk s 87.

från kammaren om ett ämne som kräver studium av den verkliga världen"⁹. Men oenigheten rör väl inte vad ickemänskliga djur gör, utan hur vi skall *tolka* och bäst *förklara* vad vi ser. Så även om inte allt kan lösas från kammaren, finns det väl vissa filosofiska aspekter på värderingen av ickemänskliga djurs beteende?

Singer: Visst kan det finnas filosofiska frågor kring hur data skall tolkas. I Leahys och Hampshires fall tror jag att de helt enkelt inte ser till uppgifterna, eller förnekar dem. Det är det jag motsätter mig som varande kammarfilosofi. Om de sade "Okej, här har vi uppgifterna, jag accepterar att det var så här det gick till, men jag har en alternativ förklaring" kan vi försöka bedöma hur bra den förklaringen står sig. Jag minns ett av Michael Leahys exempel, i vilket han ger en fullkomligt orimlig förklaring till ett beteende genom att tala om en schimpans' föregivna rädsla inför närvaron av en högre rankad schimpans, på ett sätt som en person som förstod sig på deras beteende aldrig skulle erbjuda, eftersom schimpanser ständigt är i högre rankade individers närvaro utan att störas av det¹⁰. Man kan inte bara säga "Jag kan vara en amatör-Goodall och erbjuda en egen förklaring" utan att veta det minsta om schimpanser och deras beteende.

Ahlenius: Du argumenterar för att vi under rådande omständigheter bör vara vegetarianer, men vilka medel menar du är tillåtna för att stoppa dagens metoder att föda upp djur – är det exempelvis acceptabelt att sticka slakthus eller transportlastbilar i brand?

Singer: Frågor om medel är, enligt mig, delvis frågor om det felaktiga i vissa enskilda handlingar och delvis frågor om vad som kommer att fungera. Jag antar att min ståndpunkt här är att dessa tillvägagångssätt inte kommer att fungera. Vore jag övertygad om att man verkligen skulle kunna stoppa köttätande genom att bränna ned ett eller annat slakthus, utan att skada dem som jobbar där, skulle jag kanske anse att detta var den rätta vägen. Men jag

⁹ Singers klagan finns i *Practical Ethics*, s 114. Det är Leahys redan nämnda bok *Against Liberation* som angrips och, när det gäller Hampshire, dennes *Thought and Action*. Även Donald Davidson och Anthony Kenny får sig en känga.

¹⁰ Se Leahys *Against Liberation*, ss 36-8. Goodall beskriver i sin bok *In the Shadow of Man* hur schimpansen Figan står i begrepp att smaska i sig en banan när alfahannen Goliath dyker upp. Figan sätter sig då i en annan del av buskaget och börjar pyssla med något annat. När Goliath efter en kvart lämnar scenen går Figan tillbaka och äter upp sin banan. Singer och Goodall tolkar detta som att Figan har förmåga både att planera och att bedra, genom att verka vara upptagen med något helt annat än bananätande. Leahys tolkning är att Figan blev rädd, alternativt fick andra bestyr att se till.

förmår inte se att det skulle fungera. Vad som i grund och botten måste till är att människor ändrar inställning. Om man inte lyckas ändra människors inställning till den djuretiska frågan, kan man bränna ned hur många slakthus som helst – med den enda följderna att försäkringspremien för sådana inrättningar kommer att bli litet dyrare. Det enda som kan stoppa köttätandet är en förändrad inställning.

Ahlenius: Men kanske kan dessa brott få människor att tänka om och bidra till att debatter kommer i gång?

Singer: Nja, jag är mycket tveksam till det, faktiskt. Jag tror att människor bara blir arga. Jag tror att *civil olydnad* kan få människor att tänka om. Människor som är beredda att sitta utanför entrén till ett slakteri och arresteras för det, och tala om i rätten varför de gjort som de gjort, kan få uppmärksamhet och publicitet. Att bränna ned någonting är förmodligen inte rätta sättet att tala till människors förnuft eller medkänsla.

Ahlenius: Torbjörn Tännsjö, och förstås en rad andra filosofer, menar att utilitarismen ensam är oförmögen att förorda vegetarianism. Vissa argumenterar till och med för att utilitarismens tillämpning på den här frågan ger vid handen att vi är förpliktade att äta kött från djur som behandlats väl och inte skulle ha existerat över huvud om det inte hade varit för att de en dag skulle ätas upp¹¹. Vad skulle du vilja säga till dessa människor?

Singer: Om nu dessa människor samvetsgrant lever efter den övertygelsen, kommer de att undvika det kött som finns i vanliga matbutiker, eftersom det kommer från fabriksuppfödda djur som inte levde ett vidare gott liv och sannerligen inte dödades på ett humant sätt. Men jag välkomnar ställningstaganden som dessa, även om jag menar att vi kanske måste gå ännu längre.

När det så gäller påståendet att vi är förpliktade att äta visst kött vill jag påminna om frågan hur vi skulle kunna utnyttja de landområden som krävs på ett annat sätt. Vi skulle

¹¹ Tännsjö – i artikeln "Utilitarism och djurens rätt" i hans *Manipulerat liv*, Thales, 1993, ss 120-24 – går inte längre än till "försvarligt" (s 124), men Roger Crisp – se hans "Utilitarianism and Vegetarianism", *International Journal of Applied Philosophy*, 4, 1988, ss 41-9 – menar att utilitarismen förpliktigar *både* till avhållsamhet från djurfabrikskött och till konsumtion av kött från lyckliga djur. Russ Shafer-Landau – i "Vegetarianism, Causation and Ethical

kunna utnyttja samma areal till att odla grödor som skulle kunna föda människor i större utsträckning – vegetabiliska livsmedel är i allmänhet mer effektiva än animaliska. Vi kan även välja att lämna området orört eller göra en rad andra saker.

Ahlenius: Hur ser du på medicinsk forskning, är inte bruket av djur för det syftet mer rättfärdigat än livsmedelsindustrifallet?

Singer: Det håller jag med om, jag har alltid tyckt att det är egendomligt att motsätta sig medicinska djurförsök om man inte är vegetarian. Om vi talar om den relativt lilla del av djurförsöken som består i strikt medicinska experiment med utsikter att bidra till lösningen på någon allvarlig sjukdom, är argumenten starkare än de argument som framförs för att vi har rätt att äta kött. Det betyder inte att de är *tillräckligt* starka; men de är *starkare*. Självfallet talar jag inte om kosmetiska tester, eller andra former av produkttester, ej heller psykologiska experiment eller något liknande.

Ahlenius: När du intervjuades i *Financial Times* för drygt ett år sedan, tycktes reportern förvånad över att du menade att vi är primater, apor¹². Vad beror det på att människan, trots att det gått över hundra år sedan Darwin, ser sig som separerad från naturen och resten av djuren?

Singer: Hundra år må ha gått sedan Darwin, men före honom hade vi en tvåtusenårig period av indoktrinering i tanken att vi *är* separerade från naturen. Det löpte djupt in i våra psyken, våra institutioner, våra lagar och hela det sätt på vilket vi uppfattar oss själva. Det finns fortfarande kvar och man finner det hos många människor, däribland denne högst intelligente, om än konservative, journalist på *Financial Times*.

Ahlenius: Vanliga invändningar till ditt djuretiska credo är att människan är speciell, gudomlig, förnuftig etc. Men det finns även ett annat slags invändningar, som går med på att människan inte är speciell men som fortsätter och menar att hon därför, som det djur hon är,

Theory", *Public Affairs Quartely*, vol 8, nr 1, 1994, ss 85-100 – menar att vi kan äta kött, oavsett uppfödningsslag, eftersom varje inköp är omärkbart eller försumbart.

inte har förpliktelser visavi andra djur. Det här är kanske aningen vulgärt formulerat, men något i stil med detta sägs ibland vara en implikation av darwinismen. Hur vill du svara på detta?

Singer: Det är ett misstag att se det som en följd av darwinismen, och Darwin själv var mycket noggrann med att påpeka att man inte kunde dra några moraliska slutsatser från hans teori; han beskrev blott en process. Min position har aldrig varit, ens delvis, att påstå att det inte finns några skillnader mellan typiska människor och andra djur. Det finns inget problem med att säga att människor – de flesta människor, inte gravt förståndshandikappade och spädbarn – är olika andra djur i det att de är förmögna att reflektera över sina val. De kan till exempel ta ställning till huruvida det är rätt eller ej att äta kött på ett sätt som ett lejon eller en varg inte kan. Vi kan inte nyttja andra djurs beteende som alibi för att fortsätta tillgodose våra intressen, när vi har förmågan att välja att låta bli.

Ahlenius: Tillsammans med Helga Kuhse, i *Should the Baby Live?*, försvarade du barmhärtighetsdödande av gravt utvecklingsstörda, eller på annat sätt svårt lidande, spädbarn. Ni hävdade inte bara att detta var moraliskt likvärdigt med abort, utan också att en sådan praxis kan förekomma, och faktiskt också har förekommit, i civiliserade samhällen¹³. I din senaste bok, *Rethinking Life and Death*, uttrycker du viss tveksamhet inför din tidigare slutsats¹⁴. Hur ser du nu på denna fråga?

Singer: Min nuvarande ståndpunkt är fortfarande den som kommer till uttryck i den där noten i *Rethinking Life and Death*. Svårigheten här ligger i vad som är en önskvärd politik å ena sidan och å den andra vad som är etiskt försvarbart i det enskilda fallet. Jag anser fortfarande att det finns fall där barmhärtighetsdödande av gravt utvecklingsstörda spädbarn är försvarbart. Och det är mycket svårare än vad de flesta tror att undvika den slutsatsen, om vi håller i minnet att det på moderna sjukhus är standardförfarande att låta gravt utvecklingsstörda spädbarn dö, i fall där deras liv skulle kunna förlängas. Om de skall

¹² Christian Tylers intervju publicerades i *Financial Times* 13 maj 1995 under rubriken "The Man Who Says He Is an Ape".

¹³ Helga Kuhse & Peter Singer, *Should the Baby Live: The Problem of Handicapped Infants*, Oxford UP 1985. Bokens kapitel 5, ss 98-117, är en historisk-antropologisk översikt avsett att styrka spädbarnsdödandets acceptansvärde.

låtas dö, ibland ganska långsamt, vore det inte bättre om de fick aktiv dödshjälp? Generellt sett tror jag att det är det. Vad jag bekymrar mig om är gränsdragningen. När vi väl passerat födseln, var skall vi dra en gräns? Det kan finnas politiska skäl för att födelsen skall sägas utgöra en relevant gräns, även om en sådan skillnad kan vara svår att försvara i det enskilda fallet.

Ahlenius: Du förkastar i *Rethinking Life and Death* hjärndödsbegreppet. Vad är det för fel på hjärndöd, och när föreslår du att läkare skall få ta organ för transplantation?

Singer: Felet med hjärndödsbegreppet är att det bara är ett mellanstadium. Varför fokuserar vi på hjärnan och varför kräver vi upphörandet av *alla* hjärnfunktioner? För 25 år sedan, när hjärndöd först diskuterades, var det ett behändigt sätt att säga "Nu kan vi säga att vi aldrig kommer att se en återgång till medvetenhet". Man kunde fastställa hjärnfunktionernas oåterkalleliga upphörande, men inte medvetandets oåterkalleliga upphörande i de fall där det fortfarande fanns viss hjärnaktivitet.

Men det här mellanstadiet är nu i tilltagande utsträckning, och från en rad olika håll, utsatt för attack. För det första kan vi nu uppehålla kroppsfunktionerna hos hjärndöda under en långt längre tid än vad som tidigare var möjligt, till exempel har kroppsfunktionerna hos gravida kvinnor uppehållits till förlossningen i över tre månader. Det börjar se konstigt ut att kalla dessa människor döda, när de förblir varma, deras celler fortsätter att växa och dela sig, och deras kroppar när ett foster.

Å andra sidan kan vi nu med större precision, i vissa fall, inte alla, säga "Den här patienten kommer aldrig mer att bli medveten, trots att patientens hjärna inte oåterkalleligt har slutat fungera". I ett sådant fall kan vi fråga oss "Vad är meningen med att hålla denna patient, denna organism, vid liv?". *Personen* som hans eller hennes partner eller vänner kände är borta. De skäl som en gång talade för att vi skulle gå från den klassiska dödsdefinitionen till hjärndödsbegreppet talar nu starkt för att ytterligare ett steg bör tas: till den oåterkalleliga förlusten av medvetande. Jag skulle inte vilja säga att det innebär döden, ty den mänskliga organismen lever vidare. Men det innebär döden, eller slutet, för vad vi värdesätter i en persons liv. Det är vid den punkten som organ skall tillåtas tas.

¹⁴ Peter Singer, *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford UP 1995. Tveksamheten uttrycks på s 217.

Ahlenius: Tror du att dessa förslag har en chans att vinna stöd bland läkare, dina filosofkollegor och människor i gemen?

Singer: Det kommer att ta tid, men jag förväntar mig att de en dag kommer att accepteras.

Ahlenius: När det gäller metodologi och epistemologi i etik tillbakavisar du såväl reflektivt ekvilibrium som fundamentism. Du menar, i korthet, att etiska utsagor varken är sanna eller falska¹⁵. Samtidigt vill du ge förnuftet ett stort utrymme i etiken. Hur går detta ihop? Hur kan ett etiskt omdöme vara rimligare eller mer försvarligt än ett annat om inget av dem har ett sanningsvärde?

Singer: Otvivelaktigt tillbakavisar jag reflektivt ekvilibrium, jag är inte lika beredd att kategoriskt förkasta fundamentism. Sökandet efter ett fundament för etiken är fortfarande en öppen fråga och skall fortsätta att så vara; det finns ett antal intressanta möjligheter. Men låt oss anta att vi inte har funnit en säker grund för etiken, ändå finns mycket tankearbete med utgångspunkt i gemensamma premisser att göra. Du hörde mitt anförande i morse: jag tror att alla i salen delade premissen att man inte kan rättfärdiga slaveri med argumentet att vissa människor är mer förnuftiga än andra. En sådan premis kan man sedan arbeta ifrån. Någon kan förstås invända "Om det är slutsatsen [att förtrycket av ickemänskliga djur är lika orättfärdigt], tror jag faktiskt att vi får ompröva slaverifrågan". Men de flesta är inte beredda till det, så det finns ett ganska stort utrymme för argumentation och förnuftsverksamhet baserade på den premissen, som är väldigt allmänt omfattad.

Ahlenius: Håller du med Mackie om att universaliserbarhetskravet, om det skall kunna kopplas till våra skäl till handling, i sig är en moralisk fordran, även om man förstås kan *kalla* det en formell egenskap hos vårt språk¹⁶? På vilket sätt är etiken universell?

¹⁵ Se Peter Singer, "Sidgwick and Reflective Equilibrium", *The Monist*, 58, 1974, ss 490-517. Jag bör kanske infoga att anhängare av reflektivt ekvilibrium inte behöver ta ställning i sanningsfrågan.

¹⁶ Se John Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books 1977, kapitel 4, ss 83-102, särsk s 98. Se även Peter Singer, "Reasoning towards Utilitarianism", ss 147-159 i Fotion & Seanor (red), *Hare and Critics*, Clarendon Press, 1988.

Singer: Vad jag håller med Mackie om, är att den här frågan inte får sin lösning bara för att vi ger en definition av en partikulär term, innebärandes att "bör" alltid för universaliserbarhet med sig. Jag menar att det finns ett särskilt sätt att resonera som uppstår i en given situation, och som för med sig universaliserbarhetsidén. Är det ett substantiellt val huruvida man skall ge sig in i detta sätt att resonera över huvud taget? Det menar jag att det är, och det är på den punkten jag håller med Mackie. Men att välja ett annat sätt för med sig kostnader. Att säga att man kommer att resonera på ett icke-universaliserbart vis innebär att man avsäger sig deltagande i en omfattande mänsklig verksamhet.

Ahlenius: Men om en person inte vill delta i den här omfattande mänskliga verksamheten, en person som inte är beredd eller villig att rättfärdiga sina omdömen och sitt beteende för andra, vad kan du säga till honom eller henne?

Singer: Kanske kunde jag försöka säga sådant som jag fört fram i *How Are We to Live?*: "Tänk över vad ditt liv ytterst går ut på, kommer du att tycka att det här är ett tillfredsställande liv? Vill du inte delta i en långt större tradition, som har varit så viktig och attraktiv för så många stora personligheter?" Men om vederbörande till slut säger "Så synd, men jag är faktiskt inte intresserad av att resonera på det sättet" när man förmodligen ett läge där man inte kan säga så mycket mer.

Ahlenius: När det gäller Derek Parfits diskussion av utilitarism och överbefolkningsproblemet – hur motbjudande tycker du att den motbjudande slutsatsen är¹⁷?

Singer: Jag tycker att den är rätt så motbjudande. Jag har ingen lösning på de problem som Derek har formulerat rörande befolkningsfrågan. Jag har förbryllats över dem under flera år nu och jag har väl mer eller mindre gett upp hoppet om att finna en lösning på dem. Men problemet är inte unikt för utilitarismen, för vilket etiskt synsätt som helst måste ta itu med vilken befolkningspolitik vi bör hålla oss med. De flesta rimliga etiska teorier innehåller, som åtminstone en av flera möjliga *prima facie*-principer, någon form av välviljeprincip. Man

¹⁷ För en kort redogörelse för dessa problem, se Derek Parfits "Overpopulation and the Quality of Life", ss 145-64, i Peter Singer (red), *Applied Ethics*, Oxford UP, 1986.

måste då ta ställning till om innebörden av välvillighet (*benevolence*) tillfredsställs genom att den totala eller den genomsnittliga lyckan ökas – eller, om inget av dessa förslag är tillfredsställande, något annat alternativ som fortfarande väntar på att klart formuleras.

Ahlenius: Du har skrivit om dina förskräckliga erfarenheter – orsakade av grova feltolkningar av, och ren okunskap om, dina böcker, främst *Practical Ethics* och *Should the Baby Live?* – från tyskspråkiga länder. Tror du att du skulle ha kunnat förutse en sådan reaktion? Vad är din bedömning av den akademiska friheten i dessa länder, nu när trots allt en litet mer sansad diskussion har kommit igång i exempelvis *Die Zeit*¹⁸?

Singer: Jag tror nog att jag skulle behövt vara bra framsynt för att kunna förutse dessa saker. Självfallet skrev jag inte *Practical Ethics* med ett öga till tyskars ömma punkter. Något som jag däremot borde ha varit mer försiktig med var den översättning som kom ut. Det var olyckligt att några av mina uttryck kom att bli desamma som vissa av nazisternas: *lebensunwertes Leben* där jag skrivit *a life not worth living*. Sådant skulle ha undvikits. Det ursprungliga engelska uttryckssättet har inga bibetydelser av det slaget. Men det är omöjligt att hindra någon från att rycka en mening ur sitt sammanhang och säga "Se här vad den där fruktansvärde Singer säger, är det inte precis som nazisterna sade?". När de läses i sitt ursprungliga sammanhang, i *Practical Ethics*, tycker jag att det är absurt att påstå något dylikt.

Pågår det en bättre diskussion där nu? Ja, jag tror faktiskt det. Inte bara i *Die Zeit* och andra nyhetstidningar, utan också i akademiska tidskrifter som behandlar den här sortens frågor. Från början var reaktionen helt avvisande och fientlig; några bättre artiklar börjar nu dyka upp. Men olyckligtvis tycks de riktigt stridbara, de som är beredda att avbryta föreläsningar genom att blåsa i visslor osv, finnas kvar, något som mitt senaste besök i Tyskland återigen visade. De tycker fortfarande att den där Singer är hin håle själv och att han skall mötas av demonstrationer. Följden blir bara att mina besök i Tyskland får långt mer publicitet än de annars skulle ha fått och långt fler människor läser om mina idéer.

¹⁸ I ett appendix till 1993 års utgåva av *Practical Ethics*, ss 337-59, berättar Singer om händelserna i Tyskland, Schweiz och Österrike. Se även Monica Resic' artikel "Är Peter Singer fascist?" i *Filosofisk tidskrift*, nr 2 1996, ss 60-4. I ärlighetens namn skall framhållas att just *Die Zeit* genomgående haft en mer sansad ton. Bland senare artiklar, se Hans Schuh, "Streiten für das Leben" med underrubriken "Die Debatte um Euthanasie und den Bioethiker Peter Singer geht weiter", *Die Zeit* nr 19, 3 maj 1996.

Ahlenius: För ett tjugotal år sedan skrev du en artikel under titeln "Philosophers Are Back on the Job" i vilken du välkomnade återupptagandet av normativa frågor inom akademisk filosofi¹⁹. När de nu är tillbaka, tycker du att filosofer gör ett bra jobb?

Singer: De gör ett långt bättre jobb än de gjorde när de inte var där över huvud taget. Vändningen till substantiell etik – normativ och tillämpad etik – under den här tjugofemårsperioden har varit oerhört framgångsrik. Jag anser att vi har kommit med viktiga bidrag till offentliga diskussioner – den här konferensen är ett exempel. Tillämpningen av filosofi har haft ett positivt inflytande och höjt nivån på debatter. Något som jag ser som väldigt viktigt är att filosofers medverkan har visat att etiska frågor kan diskuteras även av den som inte har en religiös bakgrund. Det har även varit av godo för filosofin i sin helhet att etikens olika frågeställningar har skärpts. En av de saker som jag kommer att se tillbaka på med stor tillfredsställelse är att jag, tillsammans med många andra naturligtvis, medverkade till att tillämpad etik kom att bli en betydelsefull del av filosofin.

¹⁹ Publicerad i *The New York Times Magazine*, 7 juli 1974, ss 6-20.