

Matilde Fordelsen Trøite

Respekt og egenverdi i dyrevelferdslovens bokstav og praksis

- en kantiansk analyse

Masteroppgave i Anvendt Etikk

Veileder: Bjørn Kåre Myskja

Mai 2020

Abstract

The Norwegian Animal Welfare Act (AWA) intends to promote respect for animals (AWA, 2009, §1), and it states that animals have intrinsic value independent of their instrumental value for humans (AWA, 2009, §3). Despite this explicit statement and intention, Norwegian animal husbandry involves numerous generally accepted practices, such as maceration of male chicks and salmon farming, that appear to be contrary to an everyday understanding of the concept's "respect" and "intrinsic value". This raises some questions: Can we substantiate that there is a morally impermissible gap between law and practice? If so, how? And which moral considerations are reasonable to link to these concepts given the act's application of them?

This thesis aims to analyze the ethical concepts of "respect" and "intrinsic value" and establish a well-founded moral basis for a discussion on which moral considerations that needs to be taken seriously if these concepts are to be understood as having any practical value.

This is done in light of the Kantian theories of the contemporary philosophers Stephen Darwall, Onora O'Neill, Allen Wood, Jens Saugstad and Christine Korsgaard, as well as the legislative preparatory works of the Act.

On this basis it is possible to give two main Kantian interpretations of the Act's use of these concepts, of which only one is consistent with the conceptual understanding inherent in the legislative preparatory works. However, regardless of which interpretation you choose, these animal husbandry practices cannot be justified. These practices are symptomatic of a failure to treat animals as individuals deserving of considerate treatment in their own right.

This thesis concludes with some reflections on the considerations that arguably must be at the basis of a policy that takes the word of the law seriously.

Takk

Jeg vil først og fremst rette en stor takk til professor Bjørn Kåre Myskja for hans tålmodighet og kloke veiledning gjennom alle mine år som student ved NTNU. Jeg er veldig takknemlig for at du har hjulpet meg både ørk og helg. Det har vært en fryd å jobbe med deg.

Takk til mine medstudenter, spesielt Kamilla Østerberg, Rebecca Lunde, Arild Østrem, Alexandra Esdaile, Lina Jønsson, Maja Vige Helle og Henrik Wathne for gode diskusjoner, råd og fantastiske år både på og utenfor Dragvoll. En spesiell takk til Kamilla Østerberg som i tillegg til å ha lest gjennom og kommentert oppgaven, har blitt som en søster for meg opp gjennom disse årene på NTNU.

Stor takk til Siri A. Bredesen som har lest korrektur.

Jeg vil også takke min kjære Kjetil, Alve, Eila, Lone og Iben på det varmeste for den raushet og tålmodighet dere har vist meg all den tid jeg har tilbragt på lesesalen. Og min familie i nord for all støtte og motivasjon gjennom hele løpet. Her vil jeg spesielt takke morfar og Olof Grönlund.

Sist, men ikke minst, går en stor, stor takk til min mor som har vært som en bauta for meg når det har røynt på; din veiledning gjennom tøffe tider har vært gull verdt. Jeg betrakter meg som heldig som er velsignet med et slikt nettverk!

Innhold

Abstract	v
Takk	vi
Innhold	vii
Figurer	xi
Innledning	1
Teoretisk rammeverk	2
Oppbygning og konklusjon	3
Metode, begrepsterminologi og forbehold	5
Del I: Respekt og egenverdi i dyrevelferdsloven	7
1 Dyrevelferdslovens bakgrunn og normative begrepsapparat	7
1.1 Lovens bakgrunn og virkeområde	7
1.2 §1. Formålet med loven	7
1.2.1 Dyrevelferd.....	7
1.2.2 Respekt.....	8
1.3 §3 - Lovens generelle standard for behandling av dyr	8
1.3.1 Egenverdi.....	8
1.3.1.1 Dyrs juridiske status.....	9
1.3.1.2 Symbolverdi	9
1.3.2 Godt, unødig.....	9
Konklusjon	10
Del II: Kantiansk moralfilosofisk analyse av begrepene respekt og egenverdi	11
2 Respekt	11
2.1 Anerkjennelsesrespekt	12
2.1.1 Moralsk anerkjennelsesrespekt.....	12
2.1.2 Ikke-moralsk anerkjennelsesrespekt	12
2.2 Vurderingsrespekt	13
Konklusjon	14
3 Egenverdi	15
3.1 To begrepspar	15
3.1.1 Egenverdi / endelig verdi.....	16
3.1.2 Avledet verdi / instrumentell verdi	16
3.2 Kantiansk aksiologi	16
3.2.1 Rasjonell og ikke-rasjonell handling	17
3.2.1.1 Instinktiv handling.....	17
3.2.1.2 Instinktiv handling versus mekanisk respons.....	17

3.2.1.3	Rasjonell handling.....	18
3.2.2	Moral og verdi.....	18
3.2.2.1	Fri vilje og autonom vilje.....	19
3.2.2.1.1	Moralsk verdifulle, moralsk akseptable og moralsk gale handlinger.....	19
3.2.2.1.2	Moralloven.....	20
3.2.3	Skillet mellom ubetinget og betinget verdi.....	21
	Konklusjon.....	21
	Del III: Kantianske tilnærminger til dyrs egenverdi.....	23
4	Onora O'Neill.....	23
4.1	Hvorfor dyr ikke kan tilskrives egenverdi.....	23
4.1.1	Humanitetsformuleringen.....	24
4.2	Plikt til å behandle dyr godt.....	25
4.3	Lovens respekt- og egenverdibegreper tolket på bakgrunn av O'Neills teori.....	26
4.4	Praksis.....	27
4.4.1	Fiskeoppdrett.....	27
4.4.1.1	Holdning.....	27
4.4.1.2	Rammebetingelser.....	28
4.4.2	Maserasjon av hanekyllinger.....	29
4.4.2.1	Mangel på respekt for liv?.....	29
4.4.2.2	Formålsløs praksis.....	30
4.5	Mulige utfordringer og innvendinger.....	31
5	Allen Wood.....	32
5.1	Personifikasjonsprinsippet versus det logosentriske prinsipp.....	32
5.1.1	Konsekvensen av å forkaste personifikasjonsprinsippet.....	34
5.2	Lovens respekt- og egenverdibegreper tolket på bakgrunn av Woods teori.....	35
5.2.1	Gradert egenverdi.....	35
5.2.1.1	Utfordringer med gradert egenverdi.....	36
5.2.1.2	Potensial til faktisk rasjonell natur.....	37
5.2.2	God behandling og respektfull behandling.....	38
5.2.2.1	Egenart i vid forstand og egenart i snever forstand.....	38
5.2.2.2	Er god behandling synonymt med respektfull behandling?.....	39
5.2.2.3	Respekt for dyrs egenart.....	40
5.3	Praksis.....	41
5.3.1	Fiskeoppdrett.....	41
5.3.2	Maserasjon av hanekyllinger.....	42
5.4	Mulige utfordringer og innvendinger.....	43
6	Jens Saugstad.....	45
6.1	Egenverdi.....	45
6.2	Endelig verdi.....	45
6.3	Lovens respekt- og egenverdibegreper tolket på bakgrunn av i Saugstads teori.....	47

6.3.1	Egenverdi.....	47
6.3.2	Respekt.....	48
6.4	Praksis.....	49
6.4.1	Fiskeoppdrett	49
6.4.1.1	Tiltak for dyrenes egen del?.....	49
6.4.1.2	Mangel på medlidenhet.....	50
6.4.2	Maserasjon av hanekyllinger.....	52
6.4.2.1	Formålsløs praksis.....	52
6.4.2.2	Verdi.....	53
6.4.2.3	Verdig god behandling for sin egen del	53
7	<i>Christine Korsgaard</i>	55
7.1	Rasjonell natur – funksjon	55
7.1.1	Marginale tilfeller	56
7.2	To forskjellige forståelser av mål i seg selv	57
7.2.1	Kilden til gyldige, normative krav	58
7.2.1.1	Verdsettelse	58
7.2.1.2	Dyrenatur.....	59
7.2.1.2.1	Kilde til forpliktelse?	60
7.3	Lovens respekt- og egenverdigbegreper tolket på bakgrunn av Korsgaards teori	62
7.3.1	Praktiske utfordringer	62
7.3.1.1	Konflikttilfeller	63
7.3.1.2	Deontologisk etikk	64
7.3.1.3	Nødvendighet	64
7.3.1.3.1	Unødig i §3.....	65
7.4	Praksis.....	65
	<i>Del IV: Et kantiansk grunnlag for de sentrale verdibegrepene i loven</i>	67
8	<i>To overordnede fortolkninger av lovens sentrale verdibegreper</i>	67
8.1	Dyrevelferdslovens egenverdigbegrep tolket som en ubetinget verdi.....	68
8.1.1	Korsgaard.....	68
8.1.2	Wood	69
8.1.2.1	Gradert egenverdi.....	69
8.1.2.2	Egenart.....	69
8.1.2.2.1	Legimate begrensninger av et dyrs mulighet til utfoldelse.....	70
8.1.2.3	Funksjonell enhetsforståelse	72
8.1.2.4	Konsekvensene av Woods teori.....	72
8.2	Dyrevelferdslovens egenverdigbegrep tolket som en betinget verdi.....	73
8.2.1	O'Neill og Saugstads teorier som tolkningsgrunnlag for dyrevelferdslovens respekt- og egenverdigbegreper.....	74
8.2.1.1	Nødvendighetsvurderingen	74
8.2.2	Teori, lov og praksis: En redegjørelse av misforholdet mellom lov og praksis med grunnlag i Saugstad og O'Neills teorier	75
8.2.2.1	Enten-eller	76
8.2.2.1.1	Intensivt dyrehold	77
8.2.2.2	Spesiesisme.....	77

9	<i>Avsluttende refleksjoner</i>	79
9.1	Holdning og handling.....	79
9.2	Begrepene kan gjøres meningsløse og vi kan miste respekt for loven	84
	Avsluttende ord.....	86
	<i>Referanseliste</i>	87

Figurer

Figur 1: Viser sammenblandingen mellom verdibegreper. (Selvlaget).....	15
Figur 2: Viser sammenhengen mellom kantianske verdibegreper. (Selvlaget).....	21

Innledning

Den norske dyrevelferdsloven inneholder bestemmelser for hvordan vi i Norge skal behandle dyr. Den impliserer også et bestemt syn på hvordan dyr bør oppfattes. Dette kan vi gjenfinne allerede i lovens første paragraf, der det står at loven har som formål å fremme god dyrevelferd og respekt for dyr. Videre kan vi lese i lovens tredje paragraf at dyr har egenverdi uavhengig av den nytteverdien de måtte ha for mennesker. Ser vi nærmere på aksepterte praksiser i både land- og havbruk, må det imidlertid settes spørsmålstegn ved hva vi egentlig mener når vi hevder at et vesen har egenverdi, og hva det innebærer å ha respekt for slike vesen. I moderne eggproduksjon avlives det hvert år opp til 3,5 millioner hanekyllinger rett etter klekking, grunnet deres manglende økonomiske nytteverdi. Et annet eksempel finner vi i dagens fiskeoppdrett hvor det holdes opptil 200 000 laks pr. merd som ikke er større enn 50 meter i diameter og 20–50 meter i dybdemeter. Der er sykdom, deformasjon og høy dødelighet vanlige velferdsutfordringer.

Denne formen for dyrehold og praksis strider mot en allmenn forståelse av lovens sentrale verdibegreper. Når vi sier at et vesen har egenverdi, synes ikke manglende nytteverdi å kunne være en holdbar grunn for å avlive vesenet. Likeledes synes det å utsette et levende individ for gjennomgående negative påkjenninger som kunne vært unngått, som er tilfellet i dagens fiskeoppdrett, å vanskelig kunne oppfattes som respektfull behandling av individet.

Dette tilsynelatende misforholdet mellom praksis og lovens sentrale verdibegreper, er det flere som reagerer på. Rådet for dyreetikk, et råd som er oppnevnt av departementene og som anses som en viktig antenne for opinionens meninger, hevder at maserasjon av hanekyllinger uttrykker mangel på respekt for liv.¹ Under Forskningsdagene i 2018 hevdet blant annet ekspertrådgiver i Pharmaq Analytiq og tidligere professor ved Norges veterinærhøgskole, Trygve Poppe, at den nåværende situasjonen for fiskene i oppdrettsmerdene er uakseptabel, og at praksisen strider mot en allmenn forståelse av hva det vil si å anerkjenne et vesens egenverdi.²

Spørsmål som bør da stilles, er om vi kan grunngi at det faktisk er et moralsk utillatelig sprik mellom lov og praksis, og i så fall hvordan? Hvilke moralske hensyn er rimelig å knytte til begrepene og hvilke hensyn er viktige å ivareta når det gjelder kommersielt dyrehold dersom begrepene skal forstås som å ha praktisk verdi? Dersom dyreholdspraksiser innenfor intensivt land- og havbruk ikke lar seg forsvare på bakgrunn av en rimelig forståelse av de sentrale verdibegrepene i loven, er aksepten av slike praksiser ikke kun uheldig for begrepenes meningsinnhold og vårt forhold til loven, men den er også uheldig for arbeidet med å bedre produksjonsdyrs livsvilkår og våre holdninger overfor dem. Derfor er denne debatten viktig.

Formålet med denne oppgaven er å etablere et velbegrunnet fundament for å kunne drøfte disse spørsmålene. Dette vil jeg gjøre gjennom å foreta en moralfilosofisk begrepsanalyse av respekt og egenverdi, for å 1) klargjøre begrepene, 2) undersøke hvorvidt, og i så fall hvorfor, praksiser innenfor fiskeoppdrett og eggproduksjon, herunder maserasjon av hanekyllinger, kan være moralsk problematiske eller utillatelige ut fra de moralske begrunnede hensynene som kan ledes ut av denne analysen. Dersom praksis ikke lar seg

¹ Rådet for dyreetikk's artikkel om «Bruk og kast i husdyrproduksjonen – et samfunnsetisk problem» (2015), er tilgjengelig fra: <http://www.radetfordyreetikk.no/kort-vurdering-bruk-og-kast-i-husdyrproduksjonen-et-samfunnsetisk-problem-juni-2015/> (Sist sjekket: 06.01.2020)

² Poppes foredrag om «Hva er akseptabel behandling av oppdrettslaks» (2018) er tilgjengelig fra: <https://www.vetinst.no/arrangementer/fiskevelferd-forskningsdagene-2018>. (Sist sjekket 24.04.2020)

forsvare med grunnlag i denne moralfilosofiske tolkningen, vil jeg 3) undersøke om det kan gis en konsistent tolkning av begrepene som er i overensstemmelse med lovens begrepsbruk, som på denne måten kan redegjøre for det opplevde misforholdet mellom lovens ordlyd og praksis ut fra hensyn som er rimelig å knytte til respekt- og egenverdigbegrepene i dyrevelferdsloven.

Teoretisk rammeverk

Forarbeidene til dyrevelferdsloven definerer respekt- og egenverdigbegrepene i stor grad ved hjelp av hverandre. Det er derfor behov for en selvstendig redegjørelse for begrepene, og her er filosofisk teori om disse begrepene et viktig og nødvendig verktøy. I filosofisk litteratur råder det imidlertid ingen konsensus om hva respekt fordrer eller hva egenverdi innebærer, hvilke entiteter som kan tilkjennes egenverdi, hvilken moralsk status det gir dem, eller hvilke forpliktelser det medfører. Det er derfor mulig å tolke disse begrepene ut fra flere filosofiske grunntilnærminger. På grunn av nødvendige begrensninger av oppgavens omfang, vil jeg kun ta utgangspunkt i én sentral tilnærming, nemlig et kantiansk moralfilosofisk rammeverk.³

I kantiansk moralteori er «respekt» og «egenverdi» kjernebegreper. Kantianske teorier bygger på filosofien til en av opplysningstidens mest innflytelsesrike filosofer: Immanuel Kant. Kants moralfilosofi har hatt en kanoniserende innvirkning på vår tids vestlige, ikke-teologiske forståelse av menneskets egenverdi og hva respekt for mennesket innebærer. Dette har følgelig også hatt innvirkning på vår allmenne forståelse av disse begrepene. Her forstås egenverdi som verdi et individ har i seg selv, hvor respekt er den grunnleggende moralske følelsen eller holdningen vi burde ha overfor slike individer. Kantianske moralteorier betegnes som deontologiske. Det betyr at de tar utgangspunkt i ubetingede moralske prinsipper, der handlingens riktighet ikke bestemmes av handlingens konsekvens, men av hvorvidt handlingen er i overensstemmelse med disse prinsippene. Respekt for et vesens egenverdi går på denne måten utover rene velferdshensyn, i og med at det er holdningen bak handlingen som er avgjørende for om handlingen kvalifiserer som en moralsk verdifull eller respektfull.

Denne generelle begrepsforståelsen harmonerer godt med den forståelsen av begrepene som kan leses ut av loven og dens forarbeid. Når det gjelder respektbegrepet, gir forarbeidene grunnlag for å forstå holdning som å være det sentrale. Denne fortolkningen følger av at det i forarbeidene står at målet om å fremme respekt for dyr er at det skal ha en holdningsskapende effekt og er et selvstendig hensyn som loven verner i tillegg til dyrevelferden. Videre står det at respekt skal gå utover rene velferdsbetraktninger og ta hensyn til dyrs egenart og egenverdi.⁴

Bruken av egenverdigbegrepet i forarbeidene gir, på sin side, grunnlag for å tolke dyrs egenverdi som en verdi dyr har i seg selv, i betydningen en verdi som knyttes til selve individet i stedet for spesifikke erfaringer, konsekvens- eller nyttehensyn. I forarbeidene

³ I dyreverndebatten er deontologiske (i tradisjonen etter Kant) og konsekvensetiske (som oftest en variant av utilitarisme) de vanligste og mest sentrale tilnærmingerne til spørsmålet om dyrs moralske status og våre forpliktelser overfor dyr. I utilitaristiske teorier er imidlertid ikke respekt og egenverdi kjernebegreper, og i den grad det tales om respekt og egenverdi i slike teorier, knyttes disse begrepene gjerne til erfaringer, nytte- eller velferdshensyn, og ikke til individet i seg selv eller den holdningen vi skal ha overfor det. Av den grunn vil en begrepsanalyse av lovens respekt- og egenverdigbegreper med utgangspunkt i et slikt rammeverk, kreve et begrepsmessig oversettelsesarbeid.

⁴ Odelstingsproposisjonen nr. 15 (2008-2009) s. 93

slås det fast at god dyrevelferd er viktig først og fremst av hensyn til dyrene selv, i tillegg til at forarbeidene, gjennom sin definisjon av respektbegrepet, viser at hensynet til dyrs egenverdi ikke skal begrenses til rene velferdsbetraktninger.⁵

Videre synes loven å bygge på et premiss som er sammenfallende med premisset til kantianismens far, Immanuel Kant, om at dyr kan brukes og avlives til menneskelige formål så lenge vi behandler dem godt. Ifølge Kant er respekt noe vi skal ha og utvise overfor alle mennesker, der den riktige respektholdningen er å forholde seg til andre mennesker som et vesen med egenverdi. Dette innebærer å betrakte og behandle alle mennesker som et mål i seg selv, og aldri som et rent middel. Hva angår dyr hevdet Kant at respekt for oss selv medfører en moralsk plikt til å behandle dyr godt. Men til forskjell fra mennesket, mente han at dyr bare besitter relativ verdi. Dette gir dyr status som ting, og gjør det tillatelig å avlive og bruke dyr som midler til menneskelige formål uten at det kommer i konflikt med moralen.

De vesener hvis eksistens ikke beror på vår vilje, men på naturen, har, hvis de er fornuftsløse vesener, kun en relativ verdi som midler og kalles derfor ting. Fornuftige vesener, derimot, kalles for personer da allerede deres natur særkjenner dem som formål i seg selv, dvs. som noe som det ikke er tillatt å bruke utelukkende som et middel (Kant, 1997, s. 41).

I norsk lov har dyr fremdeles juridisk status som ting⁶, hvor loven, så vel som allmenmoralen, bygger på premisset og oppfatningen om at dyr, til forskjell fra mennesker, kan brukes og avlives til menneskelige formål så lenge de behandles godt. Kant fanger på denne måten inn en moralsk oppfatning som vi kan gjenfinne i det norske lovverket og i allmenmoralen, selv om han, i motsetning til norsk lov, ikke tilkjenner dyr egenverdi.

På grunn av at loven på den ene siden baserer seg på en bruk av begrepene respekt og egenverdi som tilsynelatende er sammenfallende med en generell kantiansk forståelse av disse begrepene,⁷ og ved at loven på den andre siden bygger på et premiss som er sammenfallende med premisset til kantianismens far om at dyr kan brukes og avlives til menneskelige formål så lenge vi behandler dem godt mens de er i live, anser jeg kantiansk moralteori for å danne et relevant tolkningsgrunnlag for dyrevelferdslovens respekt- og egenverdigbegreper. Og i forlengelsen av det, et godt utgangspunkt for å kunne diskutere misforholdet mellom lov og praksis.

Oppbygning og konklusjon

Denne oppgaven vil bestå av fire hoveddeler, fordelt over ni kapitler.

I oppgavens første del og kapittel kartlegges hvilke premisser som ligger til grunn i dyrevelferdsloven. Dette vil fungere som utgangspunkt for tolkningen av lovens bruk av respekt- og egenverdibegrepene. Dyrevelferdsloven og dens forarbeider danner grunnlaget for denne delen, da disse legger føringer for hvordan begrepene og paragrafene skal forstås, samt hvor grensen mellom akseptabel og uakseptabel praksis går. Denne kartleggingen er nødvendig for den videre undersøkelsen om hvorvidt et kantiansk moralfilosofisk

⁵ Odelstingsproposisjonen nr. 15 (2008-2009) s. 9

⁶ Dyr har for eksempel fremdeles rettslig status som «eiendom» i straffeloven, som «løsøreting» etter løsøreloven og som «handelsvare» etter kjøpslovene (Mejdell, Stenevik, 2011, s. 22).

⁷ Det vil si, forståelsen av at egenverdi er en verdi et vesen besitter i seg selv, hvor respekt for slike vesen går utover rene velferdshensyn.

rammeverk kan gi en tolkning av begrepene som er i overensstemmelse med den begrepsforståelsen som kan leses ut fra loven og dens forarbeid.

Oppgavens andre del vil bestå av to kapitler. Her vil jeg klargjøre de kantianske respekt- og egenverdibegrepene gjennom å identifisere deres betingelser. I og med at disse begrepene er teoriavhengige, er det ikke selvinnslysende hvilken holdning eller hvilke handlinger som forventes når dyrevelferdsloven lovfester at dyr har egenverdi og viser til at dens formål blant annet er å fremme respekt for dyr. Filosofen Stephen Darwall hevder at mye av den filosofiske uenigheten om hva *respekt* innebærer skyldes at det i filosofien ofte fokuseres på begrepets innhold og ikke dets form. Gjennom sin formanalyse av respektbegrepet, påpeker han generelle betingelser som han hevder må være oppfylte dersom respekt skal kunne hevdes å foreligge.

Med hjelp av Darwalls begrepsanalyse undersøker jeg disse betingelsene nærmere som et grunnlag for den videre diskusjonen. Darwalls teori besvarer ikke hvilke egenskaper ved dyr som burde betraktes som relevante eller hva som vil være en riktig handling hvis den skal uttrykke en anerkjennelse av disse egenskapene. Siden dyrevelferdsloven lovfester at dyr har egenverdi, må Darwalls teori derfor suppleres med teorier som tar for seg egenverdibegrepet, samt hvilke handlinger eller handlingsgrunner som er konstituerende for respekt for et vesens egenverdi.

Verdibegrepet i kantiansk teori er imidlertid komplekst. Før jeg kan forsøke å besvare hva som kvalifiserer som respekt for et vesens egenverdi innad i et kantiansk moralfilosofisk rammeverk, er det behov for en redegjørelse av betingelsene for verdi i kantiansk teori. Med utgangspunkt i Kants verdibegrep og moralteori, har Christine Korsgaard introdusert en verdidistinksjon i form av to begrepspar som jeg vil presentere i denne delen av oppgaven. Presentasjonen av denne verdidistinksjonen etablerer og tydeliggjør grunnlaget som teoretikerne brukt i denne oppgaven implisitt legger til grunn og argumenterer ut fra når det gjelder spørsmål om dyrs verdi. Denne redegjørelsen vil dermed være oppklarende for den videre undersøkelsen av hva som er og kan være av egenverdi i kantiansk teori.

Oppgavens tredje del vil bestå av fire kapitler, hvor målet er å knytte sammen oppgavens første og andre del ved å se nærmere på hva respekt for dyr som vesen med egenverdi kan innebære i kantiansk teori, samt hvilke moralske hensyn som gjør seg gjeldende når vi setter teori opp mot praksis. Loven, dens forarbeid og forskrifter, moralteorier og data fra blant annet Mattilsynet vil her bli lagt til grunn.

I disse kapitlene undersøker jeg respekt- og egenverdibegrepene innhold og mulige bruksområde med hjelp av teoriene til samtidsfilosofene Onora O'Neill, Jens Saugstad, Allen Wood og Christine Korsgaard. På hver sin måte fortolker, rekonstruerer og/eller videreutvikler de Kants respekt- og egenverdibegreper. Gjennom dette belyses og vektlegges ulike moralske hensyn, hvor de kommer fram til ulike begrunnelser og konklusjoner når det gjelder hvorvidt, og i så fall hvorfor, dyr kan tilskrives egenverdi gitt et kantiansk rammeverk, om dette lar seg forene med premisset om at dyr kan avlives til menneskelige formål, samt hvilke moralske forpliktelser vi har overfor dyr. Dette gir oss et bredt kantiansk moralfilosofisk spekter som vi kan tolke dyrevelferdslovens respekt- og egenverdibegreper opp mot.

Etter presentasjonen av hver av disse filosofenes teorier, knyttes deres teorier opp mot loven, samt opp mot det som fremstår som kontraintuitivt når det gjelder forholdet mellom lovens begreper og enkelte dyreholdspraksiser innenfor intensivt land- og havbruk. Dette bidrar til å klargjøre nyanseforskjeller mellom deres teorier, noe som også vil gjøre det lettere å identifisere hvilke moralske hensyn som blir viktige og relevante når vi går fra teori til praksis.

Uavhengig av hvilken tolkning av begrepene som legges til grunn, konkluderes det med at dagens fiskeoppdrett og maserasjon av hanekyllinger ikke kan forsvares ut fra et kantiansk perspektiv. Dette fremtvinger spørsmålet om hvilke hensyn som burde tas på alvor for å unngå et misforhold mellom praksis innenfor kommersielt dyrehold og dyrevelferdslovens respekt- og egenverdibegreper. Intensjonen med denne oppgaven er ikke å besvare dette spørsmålet, men å etablere et velbegrunnet moralsk fundament for å kunne diskutere det. Den eller de teoriene som klarer å redegjøre for dette opplevde misforholdet ut fra hensyn som er rimelig å knytte til begrepene i loven, vil dermed danne det mest pragmatiske grunnlaget for nettopp det.

Temaet for oppgavens siste del, blir derfor å se nærmere på hvilke(n) teori(er) som gir det beste moralfilosofiske grunnlaget for den forståelsen av begrepene som kan leses ut av loven og dens forarbeid. Basert på det som har blitt presentert og diskutert i de overnevnte kapitlene, vil jeg argumentere for at det kan utledes to overordnede kantianske tolkninger av dyrevelferdslovens respekt- og egenverdibegreper.

Den ene tolkningen utledes fra Wood og Korsgaards teorier. Deres teorier gir grunnlag for å tolke lovfestingen av dyrs egenverdi som å representere en verdi dyr har i seg selv, hvor det er egenskaper ved dyrene selv som avtvinger respekt for dem. Fordelen med denne fortolkningen er at vi ikke trenger å omtolke begrepene som anvendes i loven for å anvende dem på dyr, men ulempen i denne sammenhengen er at vi beveger oss utenfor den forståelsen av begrepene som loven og dens forarbeid gir grunnlag for.

Den andre tolkningen utleder jeg fra O'Neill og Saugstads teorier. Deres teorier gir ikke grunnlag for å forstå lovfestingen av dyrs egenverdi som å representere en verdi dyr har i seg selv, men heller som et uttrykk for den holdning og de handlingsbegrensninger respekten for oss selv som moralske aktører medfører overfor dyr. Ulempen med denne fortolkningen av lovens respekt- og egenverdibegreper, er at vi til en viss grad må omtolke begrepene for å kunne anvende dem på dyr. Fordelen er derimot at den er i overensstemmelse med lovens premiss om at dyr kan brukes og avlives til menneskelige formål, der den også ivaretar de fleste av hensynene som vektlegges i forarbeidene når det gjelder disse begrepene. Det er derfor denne tolkningen som gir det beste moralske grunnlaget for tolkningen av lovens sentrale verdibegreper, og som dermed kan redegjøre for misforholdet mellom lov og praksis ut fra hensyn som er rimelig å knytte til begrepene gitt lovens bruk av dem. Jeg avslutter dette kapitlet med å presisere hvorfor det, ut fra O'Neill og Saugstads teorier, foreligger et misforhold mellom lovens sentrale verdibegreper og praksiser innenfor intensivt dyrehold som maserasjon av hanekyllinger og fiskeoppdrett. Siste kapittel vil bestå av mine avsluttende refleksjoner.

Metode, begrepsterminologi og forbehold

I denne oppgaven setter jeg spørsmålstegn ved legitimiteten av enkelte husdyrholdspraksiser når vi ser dem i lys av dyrevelferdslovens sentrale verdibegreper. Oppgaven er ikke ment som en juridisk analyse av legitimiteten ved slike praksiser. Metoden som tas i bruk er filosofisk begrepsanalyse, der jeg, ved hjelp av etiske teorier, tar utgangspunkt i et konkret samfunnsrelevant problem. Teoriene og analysen skal hjelpe med å belyse det praktiske problemet, og problemet skal hjelpe med å bedre forstå teoriene og begrepene. Målet er at oppgaven kan danne et grunnlag for en mer praktisk rettet filosofisk diskusjon.

Jeg anvender teoriene som et verktøy for å 1) klargjøre respekt- og egenverdibegrepene, 2) drøfte hvorvidt praksis lar seg forsvare med grunnlag i en eller flere av disse begrepsfortolkningene, og 3) undersøke om en eller flere av disse teoriene kan gi et moralsk grunnlag til dyrevelferdslovens bruk av respekt- og egenverdibegreper. I denne oppgaven vil jeg derfor ikke vurdere hvor godt hver enkelt teori står seg i forhold til kantianske

premisser og de utfordringene disse medfører når det gjelder ikke-mennesker. Dette er ikke en analyse basert på Kants moralfilosofi, men på kantianske moralteorier – teorier som eksplisitt tar utgangspunkt i Kants moralfilosofi og i større eller mindre grad utvikler den for å belyse dyreetiske utfordringer. Oppgaven forholder seg derfor ikke til Kants tekster, men utelukkende til disse videreutviklingene. Hver teori tolkes og anvendes derfor som en posisjon for å belyse mulige måter respekt- og egenverdibegrepene kan tolkes på innenfor et kantiansk rammeverk. Siden mange av forskjellene mellom de anvendte teoriene består i nyanse- eller gradforskjeller, har jeg også valgt å tolke flere av teoriene så langt deres premisser tillater. Dette er nettopp for å belyse forskjellene mellom teoriene, og for å vise mulige måter disse begrepene kan tolkes på i kantiansk teori.

Jeg har valgt å oversette endel begreper for å ha et oversiktlig og konsistent begrepsapparat. Dette gjelder der de anvendte teoretikerne bruker forskjellige navn på begreper jeg anser for å ha samme meningsinnhold. Der forskjellen i begrepsbruken er særlig stor, vil dette bli påpekt i fotnoter.

Jeg foretar også en språklig forenkling og anvender termen «dyr» om ikke-menneskelige dyr. «Dyr» skal derfor ikke leses i sin biologiske betydning, da dette vil inkludere mennesket. Ett unntak fra dette er i presentasjonen av Christine Korsgaards teori i kapittel syv, da hennes teori baserer seg på og gjør et poeng ut av at mennesket også er et dyr. Jeg vil derfor i dette kapitlet, og bare her, anvende termen «ikke-menneskelig dyr» samt «menneskedyret».

«Dyr» må videre først og fremst leses som produksjonsdyr eller dyr som vi har domestisert og har i vår varetekt. Dette utelukker ikke ville dyr, men jeg tar ikke stilling til om, og i hvilken grad, argumentasjonen i denne oppgaven også omfatter disse. Heller ikke hvor grensen går mellom levende organismer som vi har og ikke har et moralsk ansvar overfor.

Til slutt vil jeg nevne at termene «egenskap» og «evne» i denne oppgaven vil representere et medfødt, iboende potensial som ikke (nødvendigvis) har blitt realisert. Dette skiller fra «kapasitet», som her vil representere et realisert potensial (evne eller egenskap).

Del I: Respekt og egenverdi i dyrevelferdsloven

I denne delen av oppgaven vil jeg se nærmere på hvilke hensyn som vektlegges i forarbeidene til dyrevelferdsloven når det gjelder respekt- og egenverdibegrepene. Målet er å kartlegge hvilke premisser som ligger til grunn i loven og som er avgjørende for tolkningen av lovens bruk av disse begrepene.

1 Dyrevelferdslovens bakgrunn og normative begrepsapparat

1.1 Lovens bakgrunn og virkeområde

Dyrevelferdsloven trådte i kraft 1. januar 2010 og erstattet med dette den tidligere dyrevernloven av 1974. Navneendringen fra *dyrevernlov* til *dyrevelferdslov* skyldes at dyrevernloven av 1974 vektla vern mot dyrs lidelse, mens den nye loven skal være en positiv lov som ikke bare verner dyr mot unødige påkjenninger, men også skal bidra til at dyrene har det godt og trives basert på hva som er i dyrenes interesse (Ot.prp.nr. 15 (2008-2009) s. 12).

Departementene som utarbeidet lovutkastet og styrte lovprosessen, var Landbruks- og matdepartementet og Fiskeri- og kystdepartementet. Initiativet til å utarbeide en ny lov kom ifølge departementene av at det har «skjedd en betydelig kunnskapsutvikling om dyrs evner og behov, og befolkningen er generelt blitt mer opptatt av at dyr skal behandles godt» (Innst. O. nr. 56 (2008-2009) s. 6).

Når det gjelder dyrevelferdslovens virkeområde, viser forarbeidene til at loven omfatter alle dyr som vi har grunn til å tro kan ha positive og negative opplevelser (Ot.prp.nr. 15 (2008-2009) s. 21). Omfanget presiseres i lovens andre paragraf, der det står:

Loven omfatter forhold som påvirker velferd hos eller respekt for pattedyr, fugler, krypdyr, amfibier, fisk, tifotkreps, blekksprut og honningbier. Loven gjelder tilsvarende for utviklingsstadier av nevnte dyr dersom sanseapparatet tilsvarer utviklingsnivået hos levende dyr (Dyrevelferdsloven, 2009, §2).

Lovens formulering her viser med all tydelighet at dyrs velferd og holdningen til dyr er viktig i norsk lov.

1.2 §1. Formålet med loven

Lovens formål kommer til uttrykk i første paragraf der det står at «[f]ormålet med loven er å fremme god dyrevelferd og respekt for dyr» (Dyrevelferdsloven, 2009, §1).

1.2.1 Dyrevelferd

Forarbeidene viser at «[v]ed å bruke dyrevelferd i formålsbestemmelsen, heller enn begrepet dyrevern, ønsker departementet å fokusere på at loven skal sette hensynet til dyrene i sentrum» (Ot.prp.nr. 15 (2008-2009) s. 19). Stenevik og Mejdell (2011, s. 15 og 17) hevder i deres kommentarutgave til loven at velferdsbegrepet ikke har en enhetlig definisjon. De påpeker at likevel må livskvalitet forstås som det sentrale stikkordet her,

hvor definisjonene som brukes om dyrevelferdsbegrepet tar utgangspunkt i dyrets biologiske funksjon, selvopplevde situasjon og/eller hva som er naturlig adferd for arten. Disse hensynene ser vi kommer til uttrykk blant annet i §23. Her står det at:

Dyreholder skal sikre at dyr holdes i miljø som gir god velferd ut fra artstypiske og individuelle behov, herunder gi mulighet for stimulerende aktiviteter, bevegelse, hvile og annen naturlig atferd. Dyrs levemiljø skal fremme god helse og bidra til trygghet og trivsel (Dyrevelferdsloven, 2009, § 23).

1.2.2 Respekt

Respekt er en selvstendig verdi som loven verner i tillegg til dyrevelferd, ifølge forarbeidene. Det står at innlemmelsen av respektbegrepet er ment å være holdningsskapende og skal styrke dyrs stilling i samfunnet, hvor «etiske betraktninger knyttet til hvordan dyr bør / ikke bør behandles [skal] bli vektlagt utover de rene velferdsbetraktninger» (Ot.prp.nr. 15 (2008-2009) s. 93). Dette innebærer å ta hensyn til dyrs egenverdi og egenart.

Holdning fremstår med dette å være det sentrale når det gjelder respektbegrepet i loven, der et relevant spørsmål i tilknytning til dette begrepet er hva som inngår i det å ta hensyn til dyrs egenart og egenverdi. Forarbeidenes definisjon av egenverdigbegrepet vil bli redegjort for i 1.3, men med egenart menes det ifølge forarbeidene å «ta utstrakt hensyn til dyrs naturlige behov og aktivt forebygge sykdom, skader og smerte» (St.meld.nr. 12 (2002-2003) s. 150). Egenart defineres ikke ytterligere i forarbeidene, og vil forstås i denne oppgaven som dyrs artsspesifikke evner, kapasiteter, interesser og behov. Siden loven henviser til dyrs egenart som et relevant hensyn i relasjon til respektbegrepet, er én mulig måte å forstå dette på som et uttrykk for en forståelse om at dyrs naturgitte evner og kapasiteter er verdig anerkjennelse uavhengig av om de er fordelaktig for realiseringen av våre formål.⁸

1.3 §3 - Lovens generelle standard for behandling av dyr

I lovens tredje paragraf setter loven en rettslig standard for hvordan dyr skal behandles. Her står det at «[d]yr har egenverdi uavhengig av den nytteverdien de måtte ha for mennesker. Dyr skal behandles godt og beskyttes mot fare for unødige påkjenninger og belastninger» (Dyrevelferdsloven, 2009, §3).

1.3.1 Egenverdi

Ut fra ordlyden i paragrafens første ledd, er dyrs egenverdi eksplisitt forstått som en ikke-instrumentell verdi. Ifølge forarbeidene innebærer egenverdigbegrepet at dyr skal behandles forsvarlig og med respekt uavhengig av om de har noen økonomisk eller annen nytteverdi for mennesket. Videre står det at innlemmelsen av begrepet er ment som en presisering av dyrs status (Ot.prp.nr. 15 (2008-2009) s. 9).

⁸ Hvorvidt dette kan sies å være en rimelig forståelse, vil jeg undersøke nærmere i oppgavens tredje del.

1.3.1.1 Dyrs juridiske status

Når det gjelder dyrs juridiske status, har dyr fremdeles rettslig status som ting i norsk lov (Innst. S nr. 226 (2002-2003), s. 3).⁹ Det kan synes kontradiktorisk å lovfeste at dyr har egenverdi og samtidig beholde deres juridiske status som ting i øvrige lovgivninger. Siden ting ikke har rettsevne¹⁰, betyr det at dyrevelferdsloven heller ikke gir dyr juridiske rettigheter i betydningen et absolutt vern eller direkte beskyttelse for deres interesser og behov. Dersom dette betyr at ivaretagelsen eller beskyttelsen av dyrs interesser og behov er relativ til hensyn utenfor dyret selv, fremstår ved første øyekast også deres verdi å være relativ til hensyn utenfor dem selv – slik som med ting.

1.3.1.2 Symbolverdi

Lovfestingen av dyrs egenverdi må likevel forstås som en opphøyelse fra deres ting-status i og med at begrepet skal signalisere at dyrs verdi ikke er betinget av deres nytteverdi for mennesket. Hvilke praktiske konsekvenser en opphøyd status er ment å innebære, er imidlertid usikkert. Forarbeidene gjør det klart at begrepet ikke skal tolkes for vidtgående og at begrepet i seg selv ikke gir grunnlag for å vurdere noen forskrifter på nytt (Innst. O. nr. 56 (2008-2009) s. 29). I sitt svar til komiteen angående spørsmålet om hvilke rettslige konsekvenser egenverdigbegrepet er ment å ha, skrev daværende landbruks- og matminister Lars Peder Brekk at «[d]et vil ikke ha noen dyrevelferdsmessige konsekvenser å ta inn begrepet egenverdi i lovteksten. Som nevnt vil begrepet kun ha en symbolverdi og ikke i seg selv bidra til bedre dyrevelferd» (Innst. O. nr. 56 (2008-2009) s. 29). Videre påpekte Brekk at siden begrepet ligger til grunn for lovens formålsbestemmelse og lovens materielle bestemmelser – som ifølge han ivaretar dyrevelferdshensynet i tilstrekkelig grad – ble det ansett som unødvendig å ta med begrepet i selve lovteksten (Innst. O. nr. 56 (2008-2009) s. 29).

Begrepet, som vi ser, ble likevel tatt med i lovteksten. Spørsmålet blir da hvordan vi kan forstå symbolverdi? Dersom det med symbol menes at egenverdigbegrepet ikke tilfører loven noe ekstra, skal det da forstås som uten betydning? Vil ikke dette i så fall kunne undergrave lovens styrke? Hvis begrepet på den andre siden er ment å ha en funksjon utover å se bra ut på papiret, må denne funksjonen klargjøres gjennom å identifisere hvilke moralske hensyn begrepet er ment å ivareta og hvilke praktiske konsekvenser, om noen, begrepet er ment å ha eller symbolisere.¹¹

1.3.2 Godt, unødig

Paragrafens andre ledd viser både til en generell negativ plikt om ikke å påføre dyr unødige påkjenninger og belastninger, samt en generell positiv plikt om å behandle dem godt. «Godt» betyr ifølge forarbeidene at det skal tas hensyn til dyrenes fysiske og mentale behov ut fra deres egenart og evne til å ha positive og negative opplevelser (Ot.prp. nr. 15 (2008-2009) s. 24). Begrepet «unødige» på sin side betyr de «påkjenninger og belastninger som er unødvendige eller uakseptable, og som kan unngås» (Ot.prp. nr. 15 (2008-2009) s. 23). I vurderingen av disse kriteriene stiller departementene opp tre ytterligere kriterier: «det må legges vekt på om påkjenningen er forårsaket av mennesker, hva som er formålet med å utsette dyr for slik påkjenning og om handlingen er allment akseptert»

⁹ Dyr har for eksempel fremdeles rettslig status som «eiendom» i straffeloven, som «løsøreting» etter løsøreloven og som «handelsvare» etter kjøpslovene (Mejdell, C. M., Stenevik, 2011, s. 22).

¹⁰ Rettsevne er evne til å ha rettigheter eller plikter som rettssubjekt, Rettsevne (2011) *Jusleksikon*. Tilgjengelig fra: <https://jusleksikon.no/wiki/Rettsevne>.

¹¹ Hvordan vi kan forstå symbolverdi, vil jeg undersøke nærmere i oppgavens tredje del.

(Ot.prp.nr. 15 (2008-2009) s. 23).

Her ser vi at vurderingskravene «uakseptabel» og «allment akseptert» åpner opp for at også etiske betraktninger og allmenmoral skal vektlegges i vurderingen. Som en pekepinn på gjeldende allmenmoral, henviser forarbeidene til *Rådet for dyreetikk* som de beskriver som en viktig «antenne» for folks meninger og holdninger når det gjelder dyrehold og dyrevelferd (Innst. S. nr. 226 (2002-2003) s. 7).

Konklusjon

I dette kapittelet har jeg søkt å kartlegge hvilke premisser som ligger til grunn i loven, og som er avgjørende i tolkningen av lovens bruk av disse begrepene. Vi kan konkludere med at respektbegrepet er ment å styrke dyrs stilling i samfunnet og skal gå utover rene velferdsbetraktninger ved å ta hensyn til dyrets egenverdi og egenart. Innlemmelsen av egenverdigbegrepet er ment som en presisering av dyrs status og rettigheter, og innebærer at dyr skal behandles forsvarlig og med respekt, men skal ikke i seg selv gi grunnlag for noen dyrevelferdsmessige konsekvenser utover det som allerede ligger i lovens øvrige krav. Dyrs artstypiske og individuelle behov skal bli tatt hensyn til og deres interesser skal settes i sentrum. De påkjenningsene dyr kan utsettes for skal ikke enkelt kunne unngås, de skal være akseptable, og de skal ha et berettiget formål.

Til tross for forarbeidenes begrepsforklaringer og redegjørelse for hvilke hensyn som skal vektlegges i behandlingen av dyr, er det fremdeles uklart hva egenverdigbegrepet innebærer og hva respekt for dyr fordrer. En del av grunnen til dette er at lovens ordlyd og forarbeid ikke gir mange holdepunkter for hvordan vi kan forstå begrepene i seg selv, da de i stor grad defineres ved hjelp av hverandre. En annen årsak til denne uklarheten er at dyrs juridiske status som ting og lovfesting av dyrs egenverdi fremstår som kontradiktorisk, i tillegg til at uttalelsen til Brekk om at egenverdigbegrepet kun har symbolverdi, skaper flere spørsmål enn svar.

Hvis målet er å fremme respekt for dyr som vesen med egenverdi, kan vi ikke ha slike vage og sirkulære begrepsforklaringer. I og med at begreper som «unødig», «god» og «dyrevelferd» i dyrevelferdslovens formål (2009, §1), og generelle standard for behandling av dyr (2009, §3), i stor grad er skjønnsmessige og baserer seg på interesseavveininger og verdivalg, er det desto viktigere å forstå hvilke moralske grunntanker eller hensyn respekt- og egenverdigbegrepene er ment å ivareta, dersom disse skal kunne etterleves i praksis og ha innvirkning på tolkningen av lovens øvrige bestemmelser. I fravær av en slik forståelse i loven, skal jeg utføre en kantiansk begrepsanalyse av respekt- og egenverdigbegrepene i et forsøk på å klargjøre dem og komme et steg nærmere en slik forståelse.

Del II: Kantiansk moralfilosofisk analyse av begrepene respekt og egenverdi

Denne delen av oppgaven består av to kapitler. Formålet er å identifisere betingelsene for «respekt» og «egenverdi» i kantiansk teori, med hjelp av begrepsanalysene til Stephen Darwall og Christine Korsgaard. Hensikten er ikke å knytte deres begrepsanalyser til spørsmål om våre moralske forpliktelser overfor dyr, men å etablere det moralfilosofiske rammerverket som er felles for teoriene som anvendes i denne oppgaven.

2 Respekt

Innledningsvis viste jeg at respekt med grunnlag i en kantiansk forståelse av begrepet, er den grunnleggende moralske følelsen eller holdningen vi burde ha overfor vesen med egenverdi. Men hvilken følelse eller holdning er det tale om, og er det kun vesen med egenverdi som kan være gjenstand for respekt? Vi sier gjerne at vi har respekt for naturkrefter når vi innretter oss etter dem og tar de nødvendige forbehold som ikke å legge ut på tur når det er orkan. Vi forstår også respekt som noe alle mennesker har krav på, men det er også vanlig å tale om respekt som noe man både kan få og miste for et menneske, inkludert seg selv, ut fra hvordan vi handler enten som person eller i en bestemt situasjon eller rolle. Vi kan for eksempel ha stor respekt for et menneske som *person* fordi det er et omsorgsfullt og ærlig menneske, men vi kan likevel ha liten respekt for det samme menneske som *sjef* fordi det tar dårlige og ukloke forretningsvalg. Disse hverdagslige eksemplene på bruk av respektbegrepet synes å indikere at respekt kan manifestere seg på ulike måter. Dette reiser spørsmålet om det finnes flere former for respekt, eller om disse eksemplene omfatter én og samme holdning.

I filosofisk teori er respektbegrepets innhold teoriavhengig. Det betyr at det ikke er filosofisk konsensus om hva respekt innebærer eller hvilke entiteter som kan være gjenstand for, eventuelt ha rett eller krav på, en eller annen form for respekt.¹² Det er derfor heller ikke selvsinnende hvilke holdninger eller handlinger som forventes når dyrevelferdsloven viser til at dens formål blant annet er å fremme respekt for dyr.

Filosofen Stephen Darwall hevder at noe av den filosofiske uenigheten eller uklarheten i hva respekt innebærer, skyldes at mange filosofer fokuserer sin filosofiske analyse på respektbegrepets innhold og ikke på respektbegrepets form: det vil si, respektbegrepets betingelser. Gjennom sin foranalyse av respektbegrepet, hevder Darwall (1977) å ha funnet at respekt alltid innebærer minst én av to mulige holdninger som må holdes adskilte dersom vi skal kunne svare på hva det vil si å respektere, samt hva eller hvem som kan være gjenstand for respekt. Disse to holdningene, eller formene, for respekt har han kalt for «anerkjennelsesrespekt» (recognition respect) og «vurderingsrespekt» (appraisal respect). I og med at Darwall sin respektteori har fått bred aksept i filosofien, er det hensiktsmessig å anvende hans teori som et utgangspunkt for oppgavens videre analyse og diskusjon.

¹² For en oversikt over ulike teorier om respekt, se R. S. Dillons artikkel "Respect" (2018). Tilgjengelig fra: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/respect/>>

2.1 Anerkjennelsesrespekt

Anerkjennelsesrespekt foreligger når man anerkjenner relevante egenskaper eller fakta ved noe/noen gjennom å vektlegge disse i ens vurdering av hvordan man burde handle, og der man så handler i overensstemmelse med denne vurderingen (Darwall, 1977, s. 38, 40). Hva som kan vurderes som en riktig handling avhenger av hvilke egenskaper det er tale om, og dermed også hvilke standarder, normer, sedvaner, forpliktelser og/eller rettigheter som knyttes til dem. Av den grunn foreligger det et skille mellom moralsk og ikke-moralsk anerkjennelsesrespekt (Darwall, 1977, s. 40).

2.1.1 Moralsk anerkjennelsesrespekt

Moralsk anerkjennelsesrespekt er en moralsk holdning der «some fact or feature is an appropriate object of respect if inappropriate consideration or weighing of that fact or feature would result in behavior that is morally wrong» (Darwall, 1977, s. 40).

Som et eksempel på hva som vil kvalifisere som moralsk anerkjennelsesrespekt, kan ideen om menneskets likeverd være til hjelp. Menneskets likeverd er en moralsk holdning og norm som ligger til grunn for det dominerende livssynet i vestlige demokratier. Mennesket, i kraft av å være menneske, forstås her som å besitte en iboende, lik verdi, noe som innebærer at forskjellsbehandling av mennesker betraktes som moralsk galt. Dersom vi anvender Darwall sin respektdefinisjon her, vil det å anse menneskers likeverd som grunnen til at man velger å likebehandle mennesker, kvalifisere som moralsk anerkjennelsesrespekt for menneskers verdi. Dette fordi det er menneskets verdi som legger moralske restriksjoner på ens handlingsmuligheter, hvor valget om å ikke behandle andre mennesker som mindre verdt enn seg selv, gjøres ut fra en holdning om at slik forskjellsbehandling er moralsk galt.

For å spisse dette poenget kan vi tenke oss en hypotetisk situasjon hvor en sjef velger å behandle sine ansatte likt uavhengig av kjønn og farge på hud, men ikke ut fra en holdning om at forskjellsbehandling av dem er moralsk galt. Sjefen er av den oppfatning at kvinner og fargede er mindre verdt enn hvite menn, men på grunn av frykt for å miste jobben og få et dårlig omdømme, velger sjefen å behandle sine ansatte likt. Selv om handlingen i dette tilfellet er den samme som i eksempelet ovenfor – likebehandling av mennesker – skiller disse to eksemplene seg ved holdningen som ligger til grunn for handlingen. Kun førstnevnte handling vil kvalifisere som moralsk anerkjennelsesrespekt for et menneskes likeverd, da det er menneskets likeverd – og ikke frykt eller en egoistisk drivkraft – som vektlegges i vurderingen av hva som vil være en riktig handling, og som dermed er grunnen for at aktøren velger å handle riktig, og i dette tilfellet moralsk riktig.

2.1.2 Ikke-moralsk anerkjennelsesrespekt

Når det gjelder ikke-moralsk anerkjennelsesrespekt, foreligger slik respekt også i de tilfeller hvor man betrakter relevante egenskaper ved noe eller noen som å legge restriksjoner på ens handlingsmuligheter. Men til forskjell fra *moralsk* anerkjennelsesrespekt, betraktes ikke disse egenskapene som moralsk relevante i den forstand at manglende eller utilstrekkelig hensyn gitt til dem resulterer i det som oppfattes som umoralsk oppførsel (Darwall, 1977, s. 38, 40). Eksemplet om orkanen nevnt innledningsvis vil kunne være et godt eksempel på ikke-moralsk anerkjennelsesrespekt. Dersom man vurderer det som upassende, uklokt eller uansvarlig å dra ut på tur i en orkan på grunn av at orkaners kraftige vindstyrke, vil dette kvalifisere som anerkjennelsesrespekt for orkaner. Dette fordi det er en egenskap ved orkaner som legger begrensninger på hvilke handlingsalternativer som vil kunne vurderes som passende eller riktige, men da av pragmatiske heller enn moralske

grunner. De færreste av oss oppfatter eller vil argumentere for at orkaner besitter moralsk relevante egenskaper som det vil være moralsk galt å ikke ta hensyn til i ens vurdering av hvordan man burde handle, så her er det ikke tale om moralsk anerkjennelsesrespekt.

Som vi ser, vil enhver entitet som besitter egenskaper som det burde tas hensyn til for å kunne handle riktig, kunne være et objekt for anerkjennelsesrespekt. Det er holdningen og den utslagsgivende grunnen for handlingen som er avgjørende når det gjelder hva som respekteres, og får definere om det er tale om moralsk eller ikke-moralsk anerkjennelsesrespekt.

2.2 Vurderingsrespekt

I motsetning til anerkjennelsesrespekt, er det kun rasjonelle aktører¹³, aktører som kan velge hvilke grunner som skal være handlingsbestemmende for dem, som ifølge Darwall (1977, s. 38, 44) kan være gjenstand for vurderingsrespekt. Årsaken til det er at vurderingsrespekt er en positiv vurdering av en aktørs evne til moralsk og ikke-moralsk anerkjennelsesrespekt (Darwall, 1977, s. 47). Vurderingen rettes på denne måten mot aktørens handlingsdisposisjoner, der det er aktørens grunner for handling – hvilke grunner aktøren anerkjenner som handlingsbestemmende eller forpliktende – som er avgjørende for om aktøren er gjenstand for vurderingsrespekt eller ikke. Denne formen for respekt retter seg med andre ord ikke mot hvordan man burde handle, men kan forstås som en form for beundring av en aktørs karakter eller dydsegenskaper – enten som person (for eksempel klok, moralsk god) eller som representant for en rolle (for eksempel forelder, bonde, sjef) (Darwall, 1977, s. 38). Til forskjell fra anerkjennelsesrespekt, er vurderingsrespekt dermed noe en rasjonell aktør har opparbeidet seg eller gjort seg fortjent til, og vil på grunn av dette kunne komme i grader eller være helt fraværende (Darwall, 1977, s. 38, 39, 42).¹⁴

Eksempelet om orkanen kan illustrere denne gradforskjellen godt. Man vil for eksempel ikke betrakte en rasjonell aktør som drar sine barn med ut på tur i en orkan for å være verken klok eller ansvarsbevisst. Aktørens manglende anerkjennelsesrespekt for orkaner kan derfor sies å gi lite grunnlag for vurderingsrespekt for aktørens klokskap og forelderrolle. På den andre siden, dersom en forelder drar ut i en orkan for å redde sine barn, kan man si at dette gir grunnlag for vurderingsrespekt, blant annet for aktørens anerkjennelsesrespekt for sin forelderrolle.

Når det gjelder forskjellen mellom anerkjennelses- og vurderingsrespekt, kan idealet om menneskets likeverd illustrere denne forskjellen på en god måte. Siden alle mennesker, ifølge dette idealet, har likeverdi kraft av å være menneske, besitter vi en verdi som verken kan mistes eller opparbeides. Det betyr at uavhengig av hvor godt et menneske klarer å praktisere sin evne til anerkjennelsesrespekt, vil dette mennesket ha krav på moralsk anerkjennelsesrespekt. Mennesker som sitter i fengsel på grunn av lovbrudd, vil være et godt eksempel her. Selv om disse menneskene har handlet på måter som gjør at man – avhengig av lovbruddets alvorlighetsgrad – vil kunne ha liten til ingen vurderingsrespekt for dem som person eller som representant for en rolle, skal vi fremdeles utvise moralsk anerkjennelsesrespekt for deres menneskeverd, og således behandle dem som mennesker med verdi på lik linje med alle andre mennesker.

¹³ Paradigmeeksempelet for rasjonelle aktører er voksne mennesker med normale kognitive evner. Se 3.2.1.3 i denne oppgaven for en grundigere redegjørelse for hva som menes med rasjonelle aktører i kantiansk teori.

¹⁴ Naturlige, medfødte egenskaper og adferd vil derfor ikke være gjenstand for vurderingsrespekt, selv om de vil kunne være gjenstand for anerkjennelsesrespekt.

Konklusjon

Med grunnlag i Darwalls analyse av respektbegrepet er det viktig å skille mellom to forskjellige holdninger for respekt når det gjelder hva eller hvem som kan være gjenstand for respekt. Så fremt vi ikke vurderer dyr som rasjonelle aktører, er det anerkjennelsesrespekt som blir den relevante respektformen i spørsmålet om hvorvidt enkelte dyreholdspraksiser innenfor intensivt land- og havbruk er akseptable i lys av respektbegrepet.

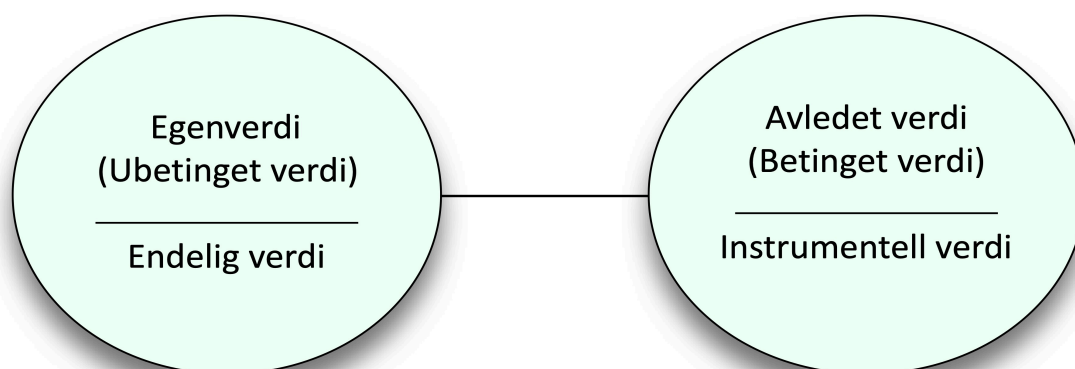
I og med at Darwalls teori er en ren analyse av respektbegrepet, besvarer den ikke hvilke egenskaper ved dyr som burde betraktes som relevante eller hva som vil være en riktig handling med hensyn til anerkjennelsen av disse egenskapene. Siden dyrevelferdsloven lovfester at dyr har egenverdi, må Darwalls analyse derfor suppleres med teorier som tar for seg egenverdibegrepet, samt hvilke handlinger eller handlingsgrunner som er konstituerende for respekt for et vesens egenverdi.

3 Egenverdi

Verdibegrepet i kantiansk teori er komplekst. Før vi kan søke å besvare spørsmålet om hva respekt for vesen med egenverdi innebærer, er det dermed behov for en redegjørelse for betingelsene for verdi i kantiansk teori. Med utgangspunkt i Immanuel Kants eget verdibegrep og moralteori, har Christine Korsgaard introdusert en verdidistinksjon i form av to begrepspar som jeg vil presentere her før oppgavens tredje del ser nærmere på hvordan vi kan tolke dyrs verdi ut fra ulike kantianske tilnærminger. Grunnen til at jeg velger å presentere Korsgaards verdidistinksjon først, er at den tar utgangspunkt i Kants moralteori, og etablerer og tydeliggjør grunnlaget som hun og de andre teoretikerne implisitt legger til grunn og argumenterer ut fra. Dette vil være oppklarende for den videre undersøkelsen av hva som er og kan være av egenverdi i kantiansk teori.

3.1 To begrepspar

Korsgaard (1983, s.178) viser til at et kantiansk verdibegrep bygger på Kants skille mellom «ubetinget» (unconditional) og «betinget» (conditional) verdi – et skille mellom det som har verdi i seg selv og det som får sin verdi fra en kilde utenfor seg selv. En vanlig forståelse, eller misforståelse, ifølge henne, er å oppfatte dette skillet som en distinksjon mellom egenverdi og instrumentell verdi. Problemet med denne oppfatningen er at man da blander sammen to begrepspar som er viktige å holde adskilte. Det som har verdi i seg selv, «egenverdi», blandes her sammen med det som verdsettes for sin egen del eller som et mål, noe Korsgaard (1983, s. 169-170) kaller for «endelig verdi» (final value). Mens det som verdsettes som et middel, «instrumentell verdi», blandes her sammen med det hun kaller for «avledet verdi» (extrinsic value), som omfatter alt som avleder sin verdi fra en kilde utenfor seg selv. Følgende modell viser hvordan sammenblandingen av disse begrepsparene vil se ut:



Figur 1: Viser sammenblandingen mellom verdibegreper. (Selvlaget).

Konsekvensen, ifølge Korsgaard (1983, s.169, 173), blir at man snakker forbi hverandre ut fra to forskjellige begrep om *normativ verdi* (moral goodness).

3.1.1 Egenverdi / endelig verdi

Når egenverdi og endelig verdi blandes sammen, påpeker Korsgaard (1983, s. 171-172) at man ofte anser seg tvunget inn i én av to mulige alternativ: enten (a) en form for verdirelativisme, eller (b) en form for verdirealisme.

Verdirelativister forstår egenverdi for å være relativt til verdsetteren. Det betyr at alt som verdsettes for sin egen del, for eksempel en ting som et maleri eller tilstand som lykke, her: X, vil ha egenverdi for den som verdsetter X for sin egen del eller som et mål, men ikke for de som kun verdsetter X instrumentelt. Utfordringen med denne forståelsen, er at egenverdi da reduseres til en subjektiv verdi, noe som vanskeliggjør muligheten til å tale om objektive eller universelle verdier og mål.

Verdirealister, på sin side, forstår gjerne egenverdi som en ikke-relasjonell verdi som eksisterer uavhengig av verdsettende vesen. Det betyr at X bare har verdi i seg selv og dette er grunnen til at X verdsettes, eller burde verdsettes og settes som et mål for våre handlinger. Alt som har egenverdi vil med andre ord ut fra denne forståelsen ha status som et objektivt eller universelt mål. Utfordringen her er at det gjerne oppstår et forklaringsproblem når det gjelder *hvorfor* enkelte ting har verdi i seg selv og *hvorfor* det skal gjøres til et handlingsmål også for dem som ikke verdsetter tingen for sin egen del (Korsgaard, 1983, 170-183, 187, 194).

3.1.2 Avledet verdi / instrumentell verdi

Når egenverdi og endelig verdi blandes sammen, blandes også avledet verdi og instrumentell verdi sammen. Da vil alt som mangler egenverdi ha instrumentell verdi som et middel til det som har egenverdi. Konsekvensen blir at vi ikke vil kunne tale om avlede (betingede), ikke-instrumentelle verdier eller mål (Korsgaard, 1983, s. 171-172).

Ved å holde disse begrepsparene adskilte, påpeker Korsgaard (1983, s. 172, 187) at vi får et begrepsapparat som både unngår metafysiske verdipåstander¹⁵ og som ikke reduserer egenverdi til en subjektiv eller avledet verdi. Før vi kan gå nærmere inn på dette, må vi imidlertid først se nærmere på forholdet mellom verdi og handling i Kants praktiske filosofi.

3.2 Kantiansk aksiologi

Ifølge Kant (Kant, 1997, s. XI) må vi forutsette at alt i universet virker etter lover, hvor utforskningen av disse lovene er det som tilfaller de forskjellige vitenskaper. Logikkens lover er for eksempel en nødvendig forutsetning for å kunne forstå hva det er vi gjør når vi tenker. Likeledes er for eksempel loven om kausalitet en nødvendig forutsetning for en teoretisk forståelse av verden, da den muliggjør at vi kan forutse og forklare empiriske hendelser. Disse lovene eller prinsippene stammer ikke fra våre sanseopplevelser og kan på denne måten ikke bevises, men er, ifølge Kant (Korsgaard, 2018, s. 133), et produkt av vår fornuft og mulighetsbetingelser for tenkning, kunnskap og handling.

Et kantiansk verdibegrep bygger på Kants forståelse av at vi ikke kan ha kunnskap utover det vi kan erfare og bevise gjennom våre sanseopplevelser og empiriske metoder. Det betyr at vi ikke kan ha beviselig kunnskap om hva eller hvem som har eller mangler verdi, da dette krever en metafysisk innsikt i verdier, noe vi mennesker ikke har. Likevel hevder Kant (Korsgaard, 2018, s. 133) at det er mulig å fremsette gyldige påstander, inkludert verdipåstander, som går utover våre sanseerfaringer. Slike påstander omhandler

¹⁵ Metafysiske påstander er ikke-bevisbare påstander (postulater) om virkelighetens innretninger eller forutsetninger.

nettopp slike universelle prinsipper eller lover som er nødvendige forutsetninger for rasjonell og moralsk tenkning og handling.

Kant (Kant, 1997, s. XI) skiller her mellom en teoretisk og en praktisk (handlingsorienterte) bruk av fornuften. Teoretisk fornuft går ut på å få innsikt i logiske og matematiske nødvendigheter (Kant, 1997, s. XI-XV), samt å anvende fornuften på objekter utenfor sinnet for å oppnå kunnskap om dem (Korsgaard, 2018, s. 133).¹⁶ Praktisk fornuft, på sin side, går ut på å anvende fornuften på praktiske og moralske spørsmål eller vurderinger. Og det er i relasjon til sistnevnte at moralsk verdi får sitt gyldige fundament. For at moralsk handling skal være mulig, må vi forutsette et prinsipp om at vår praktiske fornuft (rasjonelle natur) eksisterer som et mål i seg selv. Det vil si: Vi må forutsette at rasjonell natur har egenverdi (Korsgaard, 2018, s. 134, 135).

3.2.1 Rasjonell og ikke-rasjonell handling

Ved å se nærmere på hva som menes med handling i kantiansk teori, og med det, hva som skiller rasjonell natur fra ikke-rasjonell natur, vil det bli klarere hvorfor forutsetningen om at rasjonell natur som et mål i seg selv anses for å være en nødvendig forutsetning.

Handling, med grunnlag i en kantiansk forståelse av begrepet, består ifølge Korsgaard (2004, s. 83) av en interaksjon mellom to faktorer; et «insentiv» og et «prinsipp». Handlingsprinsippet er handlingens årsak, det vil si at årsaken for hvorfor et vesen utfører eller søker å utføre en handling bestående av et valgt middel (x) for å realisere det valgte handlingsmålet (y). Insentivet er det som gjør det handlende vesenet oppmerksom på hvorfor det ønsker å handle på en bestemt måte. Det betyr at insentivet er hvordan noe blir oppfattet, det som gjør at et objekt oppfattes i en positiv eller negativ forstand, for eksempel som noe som begjæres eller fryktes. Korrelasjonen mellom et insentiv og et prinsipp består i at et vesens prinsipper er avgjørende for hvilke insentiver som presenterer seg for vesenet, i tillegg til hvordan vesenet responderer på disse insentivene.¹⁷

3.2.1.1 Instinktiv handling

I kantiansk teori skilles det mellom handlinger som springer ut fra naturgitte prinsipper og handlinger som springer ut fra fornuftgitte prinsipper. Førstnevnte handlinger defineres som instinktive, som her betyr at handlingsprinsippene ikke er selvvalgte, men bestemt av og relativt til nedarvede anlegg i vesenet. At en mus gjemmer seg eller springer fra en katt ut fra oppfattelsen av at katten er noe som skal unngås eller fryktes, eller en katt springer etter en mus ut fra oppfattelsen av at musen er noe som skal jaktes, fanges eller spises, er her eksempler på slike instinktive handlinger. Kattens og musens handlingsprinsipper er relativt til deres natur, noe som gir dem ulike insentiver i møte med hverandre.

3.2.1.2 Instinktiv handling versus mekanisk respons

For å kunne forklare forskjellen mellom instinktiv og rasjonell handling, er det imidlertid viktig å skille instinktiv handling fra – eventuelt ikke begrense instinktiv handling til – bevegelser som resulterer fra en mekanisk eller ureflektert respons på stimuli (Korsgaard, 2018, s. 38, 39). Sistnevnte er strengt tatt ikke en handling gitt en kantiansk forståelse av begrepet, men en reaksjon. To eksempler på instinktive reaksjoner er om en hund begynner å sikle når den lukter god mat, eller et øye som lukker seg idet noe kommer for

¹⁶ For eksempel gjennom å anvende loven om kausalitet for å oppnå kunnskap om verden rundt oss

¹⁷ Se 3.2.1.1 og 3.2.2.1.1 for eksempler på insentiver som springer ut fra naturgitte prinsipper og fornuftgitte prinsipper

nært det (Korsgaard, 2004, s. 84). En handling er derimot viljestyrt og forutsetter dermed en form for bevisst valg. Det betyr at en handling er et resultat av en bevisst vurdering av situasjonen, der vesenet er bevisst sitt handlingsmål og kan vurdere hvilke midler som vil kunne realisere handlingsmålet på best mulig måte. En mus kan for eksempel ha lært seg at det er fordelaktig å ligge stille for å unngå å bli oppdaget eller drept av et større rovdyr. Musen har ikke valgt å betrakte større rovdyr som en trussel, men den er likevel bevisst at den vil unngå rovdyret og kan derfor velge å løpe vekk dersom første strategi – det å ligge stille – ikke realiserer målet. Ifølge Korsgaard (2004, s. 85) er evnen til å lære og handle utover sine medfødte prinsipper, og på denne måten tilegne seg nye handlingsprinsipper, et uttrykk for intelligens. Desto høyere intelligens, desto flere handlingsmuligheter og mer fleksibel oppførsel har dyret. Dette må imidlertid ikke forveksles med bevissthet om prinsippene som ligger til grunn for ens handlinger og insentiver. Sistnevnte er definierende for rasjonell natur i kantiansk teori, noe jeg kommer tilbake til nedenfor (3.2.1.3). Poenget til Korsgaard er at instinktive handlinger utelukker ikke intelligente handlinger, når evnen til å lære og handle ut fra erfaring holdes adskilt fra evnen til å være bevisst grunnene for ens handlinger.

3.2.1.3 Rasjonell handling

Det som skiller rasjonelle vesen fra ikke-rasjonelle vesen i kantiansk teori, er dermed ikke at førstnevnte har evne til intelligente, intensjonelle og viljestyrte handlinger, mens sistnevntes handlinger er et resultat av en ubevisst, mekanisk reaksjon eller respons på stimuli. Det som skiller rasjonelle vesen fra ikke-rasjonelle handlende vesen, er at førstnevnte er bevisst sine handlingsprinsipper og kan med dette velge om prinsippet – bruke middel X for å realisere mål Y – er et prinsipp aktøren vil handle ut ifra (Korsgaard, 2018, 42-43). Det betyr at der en instinktiv, intelligent handling er et resultat av en sammenføyning av iboende og nye prinsipper, hvor nye prinsipper er et resultat av lærte eller erfarte kausale relasjoner ute i verden, er en rasjonell handling et resultat av en evaluering av selve handlingsprinsippet – grunnen for handlingen (Korsgaard, 2018, 40). Rasjonelle vesen er derfor ikke kun bevisst sine insentiv, men også årsaken til disse insentivene. På grunn av dette har de *evnen* til å kunne velge hvilke prinsipper som skal være handlingsbestemmende for dem (Korsgaard, 2018, s. 38-44). Et handlingsprinsipp presenterer seg på denne måten for et rasjonelt vesen som en *mulig grunn* til handling, noe aktøren gir sin tilslutning til når den velger å handle ut fra prinsippet.

3.2.2 Moral og verdi

I 3.2 ble det påpekt at verdi i kantiansk teori henger sammen med moral. Det kantianske moralbegrepet bygger på den allmenmoraliske oppfatningen om at det foreligger en objektiv eller universell standard for hva som er riktig og galt. At dette kan hevdes å være en allmenmoralisk oppfatning, om enn implisitt, følger av at vi i hverdagen taler og handler som om det foreligger en allmenngyldig standard som vi kan forplikte og holde hverandre moralsk ansvarlige ut fra. De fleste av oss mener for eksempel at løgn, bedrag og drap er moralsk galt, der vi uavhengig av landegrenser og juridisk lovverk forventer eller krever av andre mennesker at de ikke skal lyve, bedra eller drepe oss i oppnåelsen av egne mål. Hadde vi derfor oppfattet riktig og galt som relativt eller subjektivt, i betydningen at det er opp til hvert enkelt individ å avgjøre, ville det blitt meningsløst å forvente eller snakke om slike moralske forpliktelser, ansvar, eller krav.

Uten en metafysisk innsikt i verdier, kan imidlertid ikke spørsmålet om hvilke handlinger som er moralsk akseptable, riktige eller gale, besvares gjennom å henvise til at bestemte ting eller tilstander besitter iboende, normative egenskaper som gjør det riktig eller galt å

fremme og sette disse som mål for våre handlinger (Korsgaard, 2004, s. 93; 2018, s. 167-8). Svaret kan heller ikke i kantiansk teori ligge i handlingens konsekvens. Dette fordi det gjør vurderingen uforutsigbar. Det fanger ikke opp hvorfor en handling som for eksempel er gjort ut fra en ond intensjon, men som medfører ikke-intenderte gode konsekvenser, vanskelig kan betraktes som moralsk riktig eller god.

Det som avgjør om en handling er moralsk riktig eller gal må derfor, ifølge Kant (Korsgaard, 1983, s. 183, 187; 2018, s. 120 – 123, 155), ligge i grunnen til handlingen, hvor det som kjennetegner en moralsk god eller riktig handlingsgrunn er at man skal *kunne ville* at alle skal handle ut fra samme prinsipp som en selv. Dette kan minne litt om gjensidighetsregelen i Tobias bok i Bibelen (Tobit 4:15) som sier at «[h]va du ikke vil at noen skal gjøre mot deg, det skal du ikke gjøre mot andre». Men i stedet for å grunne et slikt prinsipp i *ytre faktorer*¹⁸ som i Bibelen eller Gud, viser Korsgaard (1996, s. 98) til at Kant grunnet dette i rasjonell natur forstått som en fri og autonom (selvlovgivende) vilje.

3.2.2.1 Fri vilje og autonom vilje

Med fri vilje, menes evnen til å kunne velge hvilke prinsipper man vil handle ut fra. Dersom en aktør ubevisst lar seg styre av ytre faktorer, er ikke handlingen et resultat av et fritt, rasjonelt valg. Da kan heller ikke aktøren holdes ansvarlig for sine handlinger. Et fritt, rasjonelt valg foreligger så lenge en aktør har evnen til å reflektere over hvilke handlingsgrunner hun vil handle ut fra, noe som betyr at når aktøren velger å handle ut fra ytre faktorer, gjøres dette ut fra en vurdering om at grunnen for handlingen er en grunn aktøren *vil* handle ut fra. En fri, rasjonell vilje foreligger med andre ord så lenge aktøren kan velge å la være å handle ut fra ytre faktorer dersom hun skulle bedømme handlingsgrunnen som dårlig.

En fri vilje er imidlertid ikke det samme som en autonom vilje. Siden vi, ifølge Kant, må forutsette at alt i universet virker etter lover, kan ikke en fri vilje være en lovløs vilje i og med at også handlinger må grunnes i en lov (Korsgaard, 1996, s. 98). En fri vilje er derfor bare en vilje som kan velge hvilke prinsipper den vil handle ut fra: det vil si, om den skal handle ut fra prinsipper som grunnes i lover som ikke er selvvalgte, for eksempel naturlover, eller ut fra prinsipper som grunnes i lover viljen har gitt seg selv, det vil si fornuftsgitte handlingslover. Det er kun i sistnevnte tilfelle at viljen er å forstås som autonom, i betydningen selvlovgivende. Dette fordi man da handler ut fra prinsipper som man både *kan ville* og som man også *vil* skal være universelle handlingslover.

3.2.2.1.1 Moralsk verdifulle, moralsk akseptable og moralsk gale handlinger

For å forstå sammenhengen og forskjellen mellom en fri vilje og en autonom vilje, kan det være til hjelp å presentere skillet mellom handlinger som er moralsk verdifulle, handlinger som er moralsk akseptable og handlinger som er moralsk gale i kantiansk teori.

Moralsk gale handlinger er handlinger hvis prinsipp medfører en kontradiksjon i ens vilje dersom prinsippet skulle blitt en universell lov (Korsgaard, 2018, s. 118-123). Et eksempel på en slik kontradiksjon vil være dersom X har som mål å erverve seg mer penger og anser det å låne penger som et effektivt middel til å realisere dette målet. Samtidig vet X at hun ikke har mulighet til å tilbakebetale lånet, noe som betyr at hun må lyve om å betale

¹⁸ Med ytre faktorer menes det i denne oppgaven handlingsgrunner utenfor en rasjonell aktørs fornuftsvilje. Slike grunner kan være indre fenomen som instinktive tilbøyeligheter, for eksempel lyst eller begjær, eller kilder som ligger utenfor mennesket, som for eksempel juridiske lover eller religiøse påbud.

tilbake for å kunne realisere sitt mål med bruk av dette middelet. Rasjonell refleksjon over prinsippet som vil ligge til grunn for en slik handling – å få mer penger (målet), lyv (middelet)– tilsier imidlertid at X ikke rasjonelt sett kan ville at alle andre skal handle ut fra samme prinsipp. Grunnen til dette er at forutsetningen for at vi tror på hverandre, er at løgn ikke er den allmenne standarden. X må derfor velge å gjøre unntak for seg selv for at løgn skal være et virkefullt middel, og det er dette som gjør handlingen moralsk gal.¹⁹ Selv om handlingen i dette tilfellet er moralsk gal, er den likevel å regnes som fri og rasjonell så fremt aktøren kan velge å la være å lyve.

Moralsk akseptable handlinger vil være dem som er i overensstemmelse med prinsipper som *kan* villes universelt, men hvor prinsippets allmenngyldighet ikke er grunnen til handlingen. Dersom X i dette tilfellet velger å la være å lyve på grunn av frykt for straff dersom løgneren ble oppdaget, er handlingsunntaket moralsk riktig eller akseptabel siden handlingen er i overensstemmelse med et prinsipp som *kan* villes universelt, nemlig – å få mer penger (målet), *ikke* lyv (middelet). Men siden den utslagsgivende grunnen til at X handler riktig er frykt, og ikke en autonom bedømmelse av at målet ikke kan realiseres gjennom løgn dersom prinsippet skulle blitt en allmenngyldig handlingslov, vil ikke handlingen ha moralsk verdi.

Moralsk verdifulle handlinger vil dermed være dem som er i overensstemmelse med prinsipper som *kan* villes universelt og der prinsippets allmenngyldighet er grunnen til handlingen. Dette vil være tilfellet dersom X velger å unnlate å lyve på grunn av at prinsippet – å få mer penger (målet), lyv (middelet) – ikke *kan* villes som en allmenngyldig lov. På denne måten lovfester og forplikter X seg til prinsippet – å få mer penger (målet), *ikke* lyv (middelet) – et prinsipp som hun både *kan ville* universelt og som hun også *vil* skal være universell. Slik handler X ut fra en handlingslov X har gitt seg selv, noe som gjør handlingen autonom. Ifølge Kant (Korsgaard, 2018, s. 120, 138; 2004, s. 94) er det kun handlinger som springer ut fra en autonom vilje som har moralsk verdi, da det er denne viljen som transformerer rene interesser og behov til verdi. Da handler man ut fra respekt for rasjonell natur som et mål i seg selv, og det er dette som tilskriver handlingens innhold, mål og middel, moralsk verdi.

3.2.2.1.2 Moralloven

I kantiansk teori beskrives gjerne autonome handlinger som handlinger gjort ut fra respekt for «Moralloven», i betydningen en indre lovmessighet uavhengig av påvirkning utenfra, som for eksempel frykt eller tvang (Korsgaard, 2018, s. 45, 78). Siden dette er en lov som springer ut fra den praktiske fornuft, forstås den både som lovfestet av og forpliktende for alle fornuftsvesen (Korsgaard, 2018, s. 124-5). Moralloven kan med dette forstås som det moralske «bør» som ligger innebygget i ethvert fornuftsvesen, og insentivet som presenterer seg for et rasjonelt vesen som handler ut fra selvvalgte handlingslover.^{20 21}

¹⁹ Grunnen til at det er moralsk galt å handle ut fra et prinsipp som medfører en kontradiksjon dersom det skulle blitt til en universell handlingslov, er ikke bare fordi man bryter med fornuftens imperativ, men også fordi man fratrer andre rasjonelle aktører muligheten til å handle fritt og autonomt. På denne måten behandler man rasjonell natur i andre mennesker som et rent middel for ens egne formål, og det er dette som gjør handlingen gal. Dette vil synliggjøres bedre i oppgavens tredje del.

²⁰ Et eksempel på et fornuftsmessig insentiv kan være uselviske handlinger. Slike insentiv vil kun presentere seg for entiteter med fornuftsevne, i og med at det er respekt for Moralloven som her er motivasjonen og ikke ytre faktorer.

²¹ Som vi kan se, er dette resonnementet beslektet med Darwall sin fremstilling av moralsk anerkjennelsesrespekt (se 2.1.1). Her ble det vist til at det er først når man handler riktig ut fra en

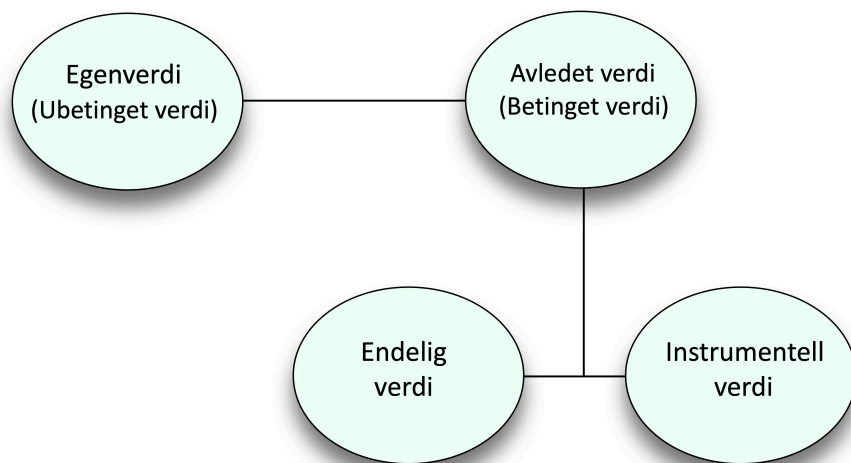
Moral (verdi) og moralsk verdifulle handlinger forutsetter på denne måten rasjonell natur, ifølge Kant (Korsgaard, 2018, s. 141; Korsgaard, 1983, s. 180-182). Dette fordi moral forutsetter valgfrihet – det vil si evnen til å velge hvilke prinsipper man vil handle ut fra. På grunn av dette konkluderte Kant med at rasjonell natur er kilden til verdi, og med det, det eneste som kan ha ubetinget verdi, egenverdi. Egenverdi forstås dermed som et rasjonelt postulat for moralsk handling. Det er forutsetningen om at rasjonell natur – forstått som en fri vilje – eksisterer som et mål i seg selv, som muliggjør en universell standard for riktig og galt, Moralloven. Handlinger som er i overensstemmelse med anerkjennelsen av rasjonell natur som et mål i seg selv, vil være handlinger som er i overensstemmelse med universelle handlingsprinsipper, og vice versa (Korsgaard, 2018, s. 78, 140-141).

3.2.3 Skillet mellom ubetinget og betinget verdi

Med dette til grunn, kan vi nå klargjøre skillet mellom ubetinget og betinget verdi innad i et kantiansk rammeverk. «Ubetinget verdi», som Korsgaard velger å kalle for «egenverdi», representerer det som må forstås som et mål i seg selv. Denne verdien begrunnes gjennom en form for regress, i og med at det er kilden eller mulighetsbetingelsen til verdi, som tilskrives egenverdi. «Betinget verdi», som Korsgaard (1983, s. 170) velger å kalle for «avledet verdi», representerer det som får verdi som et mål (endelig verdi) eller middel (instrumentell verdi) når det er et resultat av et autonomt valg.

Skillet mellom ubetinget og betinget verdi er med andre ord et skille mellom det som har verdi i seg selv, og det som får verdi når betingelsene for dets verdi er møtt, hvor sistnevnte forgreiner seg ut i enten «endelig verdi» eller «instrumentell verdi».

Følgende modell viser hvordan de to begrepsparene og sammenhengen mellom dem i kantiansk teori vil se ut:



Figur 2: Viser sammenhengen mellom kantianske verdibegreper. (Selvlaget)

Konklusjon

I kantiansk teori er det kun verdsetteren som kan tilskrives egenverdi, der det som verdsettes er begrepsmessig forskjellig fra den egenverdien som tilskrives det verdsettende

holdning om at handlingen er moralsk riktig, eventuelt unnlater å handle galt ut fra en holdning om at handlingen er moralsk gal, at handlingen kvalifiserer som en moralsk respektfull handling – en moralsk verdifull handling.

vesenet. Et kantiansk verdibegrep skiller seg på denne måten fra den formen for verdirealisme som er presentert i 3.1.1, da verdi ikke forstås som å kunne eksistere uavhengig av vesen som kan tilskrive ting verdi. Det skiller seg også fra den formen for verdirelativisme som er presentert, for selv om en tings verdi er relativt til hvordan tingen verdsettes, er ikke verdsettelse i form av moralsk verdi relativt til et vesens subjektive behov og interesser.

I dette kapitlet har jeg presentert et tilnærmet standard kantiansk rammeverk med utgangspunkt i Kants egen teori, og med det, grunnlaget som kantianske teorier bygger på. Det finnes ingen enhetlig forståelse av Kants moralteori, noe den omfattende kommentarlitteraturen viser, men denne framstillingen gir noen premisser som ikke er særlig kontroversielle. Selv om premissene kan sies å være de samme, er, som vi imidlertid skal se, ikke slutningene nødvendigvis det.

Felles for de kantianske teoriene som anvendes i denne oppgaven, er forståelsen av at kilden til verdi er det eneste som kan ha egenverdi. Videre forstås prinsippet «rasjonell natur eksisterer som et mål i seg selv» som en nødvendig forutsetning for moralsk handling. Dette fordi mulighetsbetingelsen til moral, er at det eksisterer vesen med en fri vilje som har evnen til å lovfeste og underkaste seg moralske lover, og som på denne måten har evnen til å handle på tvers av ytre tilbøyeligheter.

Det disse teoretikere ikke nødvendigvis er enige om, er hvorvidt rasjonell natur eller rasjonelle vesen er den eneste kilden til verdi, og dermed det eneste som kan forstås å være et mål i seg selv – tilskrives egenverdi. Forutsetningen om at rasjonell natur er et mål i seg selv, uttømmer dermed ikke nødvendigvis hva som kan ha egenverdi innad i et kantiansk rammeverk. Det er dette vi nå skal se nærmere på.

Del III: Kantianske tilnærminger til dyrs egenverdi

Den følgende delen går over fire kapitler og er en undersøkelse av respekt- og egenverdi-begrepenes innhold og mulige bruksområder, med hjelp av de kantianske teoriene til samtidfilosofene Onora O'Neill, Allen Wood, Jens Saugstad og Christine Korsgaard. Kapitlene vil presentere og diskutere disse teoretikernes respektive tolkninger av Kants begrep om respekt og egenverdi, med henblikk på spørsmålene om hvilke moralske forpliktelser vi har overfor dyr. Det sentrale spørsmålet vil være hvorvidt, og i så fall på hvilket grunnlag, dyr kan tilskrives egenverdi. I slutten av hver presentasjon vil jeg analysere dyrevelferdslovens egenverdi- og respektbegreper med utgangspunkt i deres teorier, og diskutere hvordan praksis i norsk husdyrhold står seg i forhold til denne begrepsanalysen. Her vil jeg knytte sammen oppgavens første og andre del, og se nærmere på hvilke moralske hensyn som gjør seg gjeldende når vi setter teori opp mot praksis. Loven, dens forarbeid og forskrifter, moralteorier og data, fra blant annet Mattilsynet, vil her bli lagt til grunn.

Ved disse fortolkningene vil det bli reist noen spørsmål og påpekt noen utfordringer som jeg vil komme tilbake til i oppgavens neste og siste del, da jeg her vil ha et bedre grunnlag for å drøfte disse.

4 Onora O'Neill

Vi kan ikke bruke et kantiansk verdibegrep til å tilskrive dyr egenverdi, og med det, status som et mål i seg selv, ifølge Onora O'Neill. Mennesker har derfor ikke direkte moralske forpliktelser overfor dyr, noe som betyr at dyr heller ikke har moralske rettigheter, i betydningen moralske krav overfor moralske aktører. Likevel hevder hun at kantiansk pliktetik er det beste etiske grunnlaget for å gi dyr en velbegrunnet beskyttelse, som ivaretar folk flest sine oppfatninger av hva vi skylder dyr. Dette følger av at vår moralske plikt til å respektere oss selv som et mål i seg selv, medfører sterke anti-spesiesistiske²² restriksjoner på hva som kan betraktes som moralsk akseptable eller riktige handlinger overfor dyr. Dette etablerer også, ifølge O'Neill, et gyldig, moralsk grunnlag for å tilkjenne dyr betingede rettigheter, som vi mennesker har direkte, betingede forpliktelser overfor.²³

4.1 Hvorfor dyr ikke kan tilskrives egenverdi

O'Neill tar utgangspunkt i Kants tese om at rasjonell natur eksisterer som et mål i seg selv. Hun hevder at grunnlaget til dette prinsippet viser hvorfor dyr ikke kan tilskrives egenverdi i kantiansk teori. Som allerede vist i 3.2, begrunnes dette prinsippet som en nødvendig forutsetning for moralsk handling, noe som betyr at rasjonelle aktører må forutsette at rasjonell natur er et mål i seg selv for at moralsk handling skal være mulig. Men på lik linje

²² Spesiesisme, også kalt for artssjåvinisme, er diskriminering basert på artstilhørighet. O'Neill (1997, s. 128-129) viser til at spesiesisme gjerne forstås som favorisering av menneskeartens preferanser på bekostning av andre arters interesser og behov. Videre viser hun til at hun bruker dette begrepet som å representere ubegrunnede standpunkter når det gjelder enkelte arters moralske status, eller mangel på sådan.

²³ O'Neill (1997, s. 132) skiller mellom betingede (positive or institutional) og ubetingede (fundamental, natural or moral) forpliktelser og rettigheter. Førstnevnte er forpliktelser og rettigheter som man kan få og miste avhengig av tid, sted og rom. Sistnevnte er universelle, i betydningen at de omfatter og gjelder for alle som besitter de relevante egenskapene uavhengig av tid, sted og rom.

med verdi, påpeker O'Neill (1998, s. 214-216) at det heller ikke kan bevises at det eksisterer rasjonelle aktører, eller at vi mennesker er blant dem. Legger vi for eksempel naturvitenskapen til grunn, er mennesket på lik linje med resten av naturen styrt av naturlover, og dermed i en naturvitenskapelig forstand ufrie, determinerte vesen. O'Neill vektlegger imidlertid her Kant sin påstand om at forutsetningen om at vi er rasjonelle vesen som kan velge hvilke grunner vi vil handle ut fra, er en apodiktisk dom²⁴. Dette fordi vi ikke kan bruke loven om kausalitet – en lov som springer ut fra vår fornuft og som vi anvender i en teoretisk sammenheng – til å argumentere mot vår evne til å gi oss selv fornuftslover og handle ut fra slike lover i en praktisk sammenheng (O'Neill, 1998, s. 215-6). Kort oppsummert betyr dette at vi ikke kan anvende vår rasjonalitet til å argumentere mot at vi er en del av rasjonell natur. Det betyr at dersom vi tviler på vår frie, rasjonelle vilje, må vi nødvendigvis også tvile på vår opparbeidede kunnskap om naturen som sådan (O'Neill, 1998, s. 216). Det praktiske og det teoretiske standpunktet er på denne måten begge uunnværlige og gjensidig ureducerbare. Vi mennesker må slik forutsette at vi både er en del av den naturlige orden i betydningen påvirket av naturgitte årsakssammenhenger, og at vi tar del i rasjonell natur i den forstand at vi kan velge hvilke lover som skal være handlingsbestemmende for oss. Ifølge O'Neill (1998, s. 217-8, 227) er det nettopp på grunn av disse to nødvendige forutsetningene, som står og faller sammen, at vi mennesker både kan og må anse oss selv og hverandre som vesen med egenverdi, samtidig som dyr ikke kan tilskrives den samme verdien.

4.1.1 Humanitetsformuleringen

O'Neill (1998, s. 218) begrunner påstanden om at det er kun mennesker som kan tilskrives egenverdi ved å påpeke at som naturvesen påvirket av naturgitte behov og begjær, kan våre ubegrensede handlinger skade vår egen og andre menneskers evne til å foreta autonome valg, altså vår evne til å være moralske vesen. Dersom vi ikke skal underkjenne det som kjennetegner oss som mennesker, må vi derfor anse og behandle oss selv og hverandre som vesen med egenverdi. Dette muliggjør et gyldig grunnlag for våre moralske forpliktelser og krav, og kommer til uttrykk i én av Kants formuleringer av Moralloven, nemlig «humanitetsformuleringen»:

Handle slik at du bruker menneskeheten både i din egen person og i enhver annens person samtidig som et formål og aldri bare som et rent middel (Kant, 1997, s. XX).

O'Neill (1998, s. 219) påpeker at forbudet mot å behandle hverandre som et rent middel, medfører det som i kantiansk moralteori betegnes som en fullkommen plikt. Det betyr en plikt som foreskriver hva du skal gjøre, eller unnlate å gjøre, uten unntak, for eksempel som det å ikke lyve (Wood, 1999, s. 44). Forbudet mot å behandle hverandre som rene midler, er dermed en plikt mennesker har til *aldri* å bruke hverandre som erstattelige bruksgjenstander som kan ødelegges, skades eller bedras i oppnåelsen av vilkårlige mål.

Påbudet om å alltid behandle hverandre som et mål i seg selv, medfører på sin side det som i kantiansk teori betegnes som en ufullkommen plikt. En ufullkommen plikt er en plikt til å sette seg bestemte mål, men hvor det er opp til oss selv hvordan og i hvilken grad vi oppfyller disse målene. Ufullkomne plikter er dermed skjønnsmessige (Wood, 1999, s. 44). O'Neill (1998, s. 218-219) påpeker at påbudet om å behandle hverandre som et mål i seg selv, innebærer en plikt til å perfektionere vår rasjonelle natur gjennom å handle på måter som fremmer og kultiverer moralske handlingsdisposisjoner, samt hjelpe hverandre med

²⁴ En apodiktisk dom er en nødvendig tvingende slutning, da andre alternativer er utelukket.

å realisere hverandres moralsk akseptable mål²⁵. Hun påpeker videre at dette påbudet er en følge av at vi mennesker ikke er fullt ut rasjonelle, men også underlagt og påvirket av naturlover. Siden vi på denne måten er fysisk og psykisk sårbare, med instinktive tilbøyeligheter og underutviklede kapasiteter, vil ikke vår fornuftsproduserte pliktfølelse alltid være en tilstrekkelig motivasjon til å handle moralsk riktig. For å bedre betingelsene for moralsk verdifulle handlinger, har vi derfor en ufullkommen plikt til å sette oss mål som kultiverer og fremmer vår moralske natur, og å unngå å sette oss mål der realiseringen av dem svekker våre moralske handlingsdisposisjoner (O'Neill, 1998, s. 214 - 227).

Alle våre moralske forpliktelser og krav har på denne måten, ifølge O'Neill, sitt gyldige fundament i ivaretagelsen av mulighetsbetingelsen til moral (fri vilje), hvor menneskets egenverdi er et nødvendig postulat for at moralsk verdifulle (autonome) handlinger skal være mulig. Siden dyr mangler rasjonell natur, kan ikke moralske forbud eller påbud rettes mot dyr, da Moralloven ikke er en lov for dem. Dyr er derfor vesen som mangler evnen til å handle moralsk da de verken kan forplikte²⁶ eller forpliktes²⁷ av rasjonell natur. Dermed, siden et vesens egenverdi ikke kan bevises, men kun begrunnes som en nødvendig forutsetning for moral og moralsk verdifulle handlinger, betyr det at vi mangler et gyldig grunnlag for å tilskrive dyr egenverdi ut fra en kantiansk forståelse av begrepet (O'Neill, 1998, s. 222, 224). Prinsippet som gir grunnlaget til menneskets egenverdi og alle våre gyldige moralske forpliktelser og krav, nemlig prinsippet «rasjonell natur eksisterer som et mål i seg selv», kan derfor ikke omfatte dyr, ifølge henne.

4.2 Plikt til å behandle dyr godt

At dyr ikke kan tilskrives egenverdi betyr imidlertid ikke at vi mennesker kan behandle dyr akkurat som vi vil, påpeker O'Neill (1998, s. 223). Som et mål i oss selv har vi, som vist til ovenfor (4.1.1), blant annet en ufullkommen plikt til å perfektionere vår rasjonelle natur gjennom å opparbeide oss moralske handlingsdisposisjoner. Dette gjør vi gjennom å handle på måter som fremmer og kultiverer moralske hjelpefølelser, samt ved å unngå å handle på måter som svekker dem. Sympati er et eksempel på en slik moralsk følelse, og siden dyr er følende vesener, kan dyr påvirke og frambringe en slik følelse i oss. Å behandle et dyr dårlig vil dermed kunne svekke dette naturlige anlegget, og som konsekvens også vår velvillighet til å betrakte og behandle mennesker som et mål i seg selv. Av den grunn følger det av vår plikt til å behandle oss selv som et mål i oss selv, en indirekte plikt overfor dyr til å behandle dyr godt (O'Neill, 1998, s. 219, 222-3).

Dette gjør kantianske teorier til antroposentriske teorier, i og med at de baserer seg på forståelsen av at all etisk resonnering muliggjøres av, og må dermed også ta utgangspunkt i, menneskets natur. Siden en egenskap ved moralske forpliktelser i kantiansk moralteori er at prinsippene som ligger til grunn for dem er universelle, betyr det at prinsippene må kunne aksepteres og adopteres av alle som kan ha moralske forpliktelser. Dermed, siden det kun er mennesker eller rasjonelle aktører som forstås som å kunne handle ut fra selvvalgte prinsipper, må utgangspunktet for våre moralske dommer være egenskaper ved

²⁵ Akseptable mål betyr her mål hvis maksime ikke medfører en kontradiksjon om den skulle blitt til en universell lov.

²⁶ At dyr ikke kan forplikte rasjonell natur, betyr at de mangler egenskapen (fornuft) som kan fremsette og lovfeste moralske krav. Rasjonelle aktører har derfor ikke direkte moralske forpliktelser overfor dyr.

²⁷ Å si at dyr ikke kan forpliktes av rasjonell natur, betyr at de ikke kan forpliktes av Moralloven (handle ut fra plikt). Dyr kan derfor ikke handle moralsk eller pålegges et moralsk ansvar, noe som betyr at deres handlinger kan verken bedømmes som riktige eller gale.

mennesket, altså pliktholderen. Dette, påpeker O'Neill (1997, s. 128-9), gjør imidlertid ikke kantianske teorier til spesiesistiske teorier, i betydningen teorier som favoriserer menneskearten gjennom å sette våre behov og preferanser over det gode til ikke-mennesker uten et gyldig grunnlag. Selv om alle våre moralske forpliktelser må grunnes i prinsipper som kan adopteres av alle rasjonelle aktører, betyr ikke det at rasjonelle aktører er de eneste som kan være på den mottagende enden av disse forpliktelsene. Ifølge O'Neill (1997, s. 126, 133, 137)²⁸ setter vår plikt til å behandle rasjonell natur som et mål i seg selv, sterke anti-spesiesistiske begrensninger på hva som kan betraktes som moralsk akseptable eller riktige handlinger overfor dyr. Dette følger av at vi ikke kan behandle dyr dårlig eller la dyr lide i oppnåelsen av våre mål, selv om det tjener oss i form av økonomisk eller annen instrumentell avkastning. At vår plikt til å behandle dyr godt er indirekte, betyr derfor ikke at vi er mindre forpliktet til å behandle dyr godt. Det betyr bare at dyr ikke er grunnen til denne plikten (O'Neill, 1998, s. 217; O'Neill, 1997, s. 127 - 135).

4.3 Lovens respekt- og egenverdibegreper tolket på bakgrunn av O'Neills teori

Bedømmelsen av hvilke midler og mål som er moralsk tillatelige, må ikke kun foretas i det private liv, herunder individuelle valg og handlinger, men også i det offentlige liv, herunder konstruksjonen av institusjoner og praksiser (O'Neill, 1997, s. 131,134). Dette gir et gyldig, moralsk grunnlag for å tilkjenne ikke-mennesker betingede rettigheter, som vi mennesker har direkte, betingede forpliktelser overfor (O'Neill, 1997, s. 135-137, 140).

Slik jeg tolker O'Neill her, betyr dette at vi – i tillegg til å overholde vårt individuelle moralske ansvar til å handle i overensstemmelse med Moralloven – også må rette et fokus mot hvordan institusjoner og praksiser må innrettes og etableres, for ikke å vanskeliggjøre at vi kan imøtekomme våre fullkomne og ufullkomne moralske forpliktelser i praksis. I et samfunn hvor markedet er styrt av konkurranse og effektivitet, kan dette forstås som et relevant hensyn spesielt i kommersielt dyrehold. Selv om enkeltaktører innenfor en husdyrnæring er seg sitt eget ansvar bevisst innenfor sine konkrete ansvarsområder, kan det oppstå dødsener som ingen enkeltaktør har ansvar for. Det betyr at selv om enkeltaktørene har en intensjon og et ønske om å behandle dyrene i sin varetekt godt, vil utilstrekkelige rammevilkår kunne føre til driftsmåter som vanskeliggjør god behandling av dyr i praksis.

Dyrevelferdslovens egenverdibegrep synes med dette å kunne gis et innhold ut fra O'Neills teori. Dette gjelder selv om dyr ikke kan tilkjennes egenverdi gitt et kantiansk rammeverk med grunnlag i hennes teori. Grunnen er at et juridisk lovverk som lovfester at dyr har egenverdi – noe som skal symbolisere at dyr skal behandles godt uavhengig av om dette gir oss økonomisk eller annen instrumentell avkastning – kan bidra til å begrense etableringen av praksiser som medfører at mennesker må handle på tvers av sin ufullkomne moralske plikt til å behandle dyr godt for å realisere bestemte formål. Med grunnlag i O'Neills teori kan begrepet i dyrevelferdsloven med andre ord tolkes som et verktøy for å representere og ivareta de handlingsbegrensningene som følger fra vår moralske plikt til å respektere rasjonell natur som et mål i seg selv.

Denne måten å tolke dyrevelferdslovens egenverdibegrep på, gir også et moralsk grunnlag for dyrs juridiske status som ting, samtidig som loven viser til at dyr skal behandles

²⁸ På de sidene som det refereres til her, skriver O'Neill i sin artikkel «Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism» (1997) om våre moralske forpliktelser overfor ikke-menneskelig natur (environment), ikke dyr spesifikt. Jeg finner imidlertid grunnlag for å tolke hennes argumenter for å gjelde like mye for dyr, blant annet fordi hun avslutningsvis påpeker nettopp dette når hun argumenterer for hvorfor pliktetikken er den beste etiske tilnærmingen også overfor dyr.

forsvarlig uavhengig av deres instrumentelle verdi for mennesket (Ot.prp.nr. 15 (2008-2009) s. 9). I og med at dyr mangler moralsk status i O'Neills teori, er det av hensyn til mennesket at vi skal handle på bestemte måter overfor dyr, slik som med ting. Men siden vår moralske natur kan ta skade av å behandle følende vesen dårlig, da dette kan utvikle instrumentelle handlingsdisposisjoner, må vi behandle dyr godt uavhengig av deres nytteverdi for oss.

Et slikt tolkningsgrunnlag støtter dermed også opp under daværende statsråd Brekks uttalelse om at egenverdigbegrepet kun skal forstås som en symbolverdi (Innst. O. nr. 56 (2008-2009) s. 29).

Med dette som grunnlag, går vi nå over til å se nærmere på hvordan fiskeoppdrett og maserasjon av haneekyllinger står seg i forhold til de moralske hensynene som kan utledes fra O'Neills forståelse av de kantianske respekt- og egenverdigbegrepene.

4.4 Praksis

4.4.1 Fiskeoppdrett

I 2015 hadde den norske oppdrettsnæringen omlag 780 millioner laks. Dette gjør laks til det husdyret det holdes mest av i Norge (Dyrevernalliansen, 2017; Dyrevernalliansen, 2019). I moderne fiskeoppdrett settes det etter yngelfasen ut opptil 200 000 laks i hver oppdrettsmerd. Disse merdene er 20–50 meter dype og cirka 50 meter i diameter, og her skal laksen leve og vokse i opptil 18 måneder før de sendes til slakt (Fiskeridirektoratet, 2016. s. 15-21).

Som nevnt innledningsvis, har denne formen for dyrehold vist seg å medføre en del velferdsutfordringer som for eksempel deformasjon, sykdom og høy dødelighet (Dyrevernalliansen, 2019). I 2017 var det cirka 53 millioner laks som døde eller som måtte avlives før de nådde slakteriet.²⁹ Og per august 2018 var det registrert et totalt tap på hele 34,3 millioner laks, som på det tidspunktet var det høyeste tapsantallet gitt antall måneder (Hjeltnes mfl., 2019; Saue, 2018).

Trygve Poppe, ekspertrådgiver i Pharmaq Analytiq og tidligere professor ved Norges veterinærhøgskole, hevder at grensene for hva som er normalt flyttes av næringen. Ser vi på biologisk og patologisk fakta, vet vi at oppdrettslaksen har en rekke hjerte-, nyre- og gjellesykdommer, og at vi må regne med at over 50 millioner laks vil dø i år før de når slakteriet. Poppe (2018) påpeker at dyrevelferdsvurderingene ikke kan begrenses til høy/lav dødelighet, likevel mener han at dødelighet er den ultimate velferdsindikatoren på at dyrene ikke har det bra.

4.4.1.1 Holdning

Dette er en nokså nedslående beskrivelse av velferden og forholdene til laksen i fiskeoppdrett, og harmonerer dermed dårlig med en hverdagslig forståelse av hva respekt og egenverdi innebærer. I kantiansk teori vil imidlertid ikke lidelse eller negative påkjenninger betraktes som moralsk galt i seg selv. Som vist i tredje kapittel anses ikke spesifikke ting eller tilstander som å besitte iboende, normative egenskaper. Og siden dyr, ifølge O'Neill, mangler moralsk status, betyr det at laksens velferdsproblemer må være et resultat av klanderverdige holdninger, dersom laksens lidelse eller negative erfaringer skal kunne bedømmes som moralsk klanderverdig.

²⁹ Dette tallet inkluderer rømming, men rømming utgjør kun en liten prosentandel (0.02 %) av tapsantallet (Veterinærinstituttet, 2018).

I og med at det er holdningen eller våre handlingsdisposisjoner som her er avgjørende, synes det å være en moralsk relevant forskjell på om de negative påkjenningene som fisken opplever er intendert, eller om det er en uintentert konsekvens av ens handlinger, inkludert handlingsunntakelser.³⁰

I mange av oppdrettsmerdene i lakseoppdrett settes det ut kameraer for overvåkning av fiskeadferd, og det er utviklet velferdsindikatorer for å kunne oppdage negativ og uønsket adferd (Noble mfl., 2018, s. 30-32). I tillegg prøves det ut og forskes på ulike løsninger for å få redusert disse velferdsproblemene, hvor transport-, avlivnings- og avlusningsmetoder, vannkvalitet, medisiner og vaksiner er sentrale vurderingsfaktorer (Havforskningsinstituttet, 2019). Det erkjennes og påpekes også til stadighet av næringen, så vel som veterinærer og forskere, at det er nødvendig med mer forskning når det gjelder fiskenes behov og interesser, da vi ikke har tilstrekkelig med kunnskap på dette området (Norges forskningsråd, 2005, s. 11-15). I tillegg påpeker næringen og Mattilsynet at oppdrettsnæringen er avhengig av god fiskehelse og -velferd, og følgelig fiskens overlevelse, for et godt omdømme og gode, lønnsomme produksjonsresultater (Mattilsynet, 2019; Veterinærinstituttet, 2018).

At mange laks dør eller opplever negative påkjenninger i dagens fiskeoppdrett, kan dermed verken betraktes som intensjonelt eller som et mål med praksisen. Siden både representanter for næringen og myndighetene gir uttrykk for at de ikke vil at fisken skal lide og foretar tiltak for å unngå dette, men at de foreløpig ikke har klart å løse alle velferdsproblemene som oppstår i fiskeoppdrett, er det, med grunnlag i O'Neills teori, ikke selvløsende hvorfor dagens fiskeoppdrett må bedømmes som moralsk klanderverdig.

4.4.1.2 Rammebetingelser

I og med at praksis, til forskjell fra enkeltstående handlinger, er gjentatte aksepterte handlinger, kan det imidlertid argumenteres for at konsekvensene også er en del av denne aksepten. Selv om lidelse eller negative påkjenninger ikke er målet eller hensikten med handlingene, kan valget om å fortsette på samme vis til tross for disse konsekvensene, forstås som uttrykk for mangel på sympati. Grunnen til det er at man er under vel viten om at ens handlinger eller handlingsunntakelser medfører gjennomgående negative påkjenninger for mange av de aktuelle dyrene – vesen som man har påtatt seg et ansvar for og hvis velferd er gjort totalt avhengig av våre handlingsvalg. Handlingskonsekvensen kan da sies å få en annen karakter, i og med at den ikke lenger kan forstås som uintentert, men heller som en akseptert bieffekt. Dette synes også å være i tråd med Poppes kritikk (4.4.1).

Spørsmålet dette reiser er hvilke handlingsmuligheter enkeltaktørene har innad i næringen? Forutsetter vi at fiskens velferdsproblemer er et resultat av manglende kunnskap om fiskens behov og interesser, samt driftsmetoder som kan løse disse problemene, vil ikke dårlig velferd kunne årsaksforklares – alene – som et resultat av enkeltaktørs manglende evne til sympati. Det betyr at uavhengig av om enkeltaktører har sympati eller ikke, synes konsekvensen å måtte bli den samme. Basert på O'Neills teori synes dette å bringe oss over til rammebetingelsene for denne praksisen. Dersom ikke velferdsproblemene bare kan forstås som et resultat av enkeltaktørenes holdninger, må det bety at velferdsproblemene også er en følge av dagens driftsmetode. Etableringen og opprettholdelsen av en praksis der enkeltaktørene, til tross for gode holdninger og intensjoner, ikke har mulighet til å la fiskene i oppdrettsmerdene unnsnippe gjennomgående negative påkjenninger, kan

³⁰ Vi skal se senere i dette kapitlet (4.4.1.1) at det ikke er fullt så enkelt, også det å påføre lidelse uten at det er formålet med handlingen, kan være galt.

derfor forstås som moralsk klanderverdig. Fiskeoppdrett vil på denne måten ikke kunne bli en moralsk akseptabel praksis før det etableres tilstrekkelige rammebetingelser som muliggjør at vi kan arbeide i en slik næring uten å måtte handle på tvers av vår ufullkomne plikt til å kultivere vår moralske natur.

Likevel fratar ikke dette enkeltaktørens moralske ansvar. Siden enkeltaktører har en plikt til å ikke påføre eller utsette dyr for lidelse i oppnåelsen av våre mål, kan selve aksepten av disse rammebetingelsene forstås som klanderverdig. Det betyr at både etableringen og aksepten av dagens rammebetingelser synes her å måtte forstås som et uttrykk for manglende anerkjennelse av de moralske handlingsbegrensningene som følger fra vår plikt til å respektere rasjonell natur som et mål i seg selv. Konklusjonen er dermed at dagens praksis i fiskeoppdrett ikke er i overensstemmelse med en kantiansk tolkning av respekt- og egenverdibegrepene, på bakgrunn av O'Neills teori.

4.4.2 Maserasjon av hanekyllinger

Praksisen med maserasjon av hanekyllinger berører en litt annen moralsk problemstilling enn den vi finner i oppdrett av laks. Maserasjon av hanekyllinger er som nevnt innledningsvis en avlivningsmetode for hanekyllinger av verperase. Disse kyllingene klekkes på klekkeriet, blir transportert i kasser til løpebåndet der de sorteres av fagpersoner, og avlives ved å puttes i en kvern av hurtig roterende knivblader. Alternativet er kvelning ved CO₂, noe som berører samme problemstilling selv om det estetisk sett er mindre påfallende (Leary mfl., 2020, s. 47 og 78).

Bakgrunnen for denne praksisen er at kyllinger av verperase produserer lite kjøtt, og hanekyllinger mangler evnen til å legge egg (Bakken, 2015; Animalia, 2020). Av den grunn har hanekyllinger av verperase liten til ingen nytteverdi i næringen, i og med at det ikke anses som lønnsomt eller kostnadseffektivt å oppfostre dem. Hvert år klekkes omlag syv millioner kyllinger der cirka halvparten av disse er hanekyllinger (Rådet for dyreetikk, 2015). Det betyr at bortimot 3,5 millioner daggamle hanekyllinger avlives hvert år i Norge gjennom maserasjon.

4.4.2.1 Mangel på respekt for liv?

Innledningsvis til denne oppgaven ble vist til at Rådet for dyreetikk, som er oppnevnt av departementene og som anses som en viktig antenne for opinionens meninger, hevder at maserasjon av hanekyllinger er et uttrykk for mangel på respekt for liv (Rådet for dyreetikk, 2015). Kan denne påstanden kan finne sitt grunnlag i O'Neills teori? Er det verre å avlive opptil 24 timer gamle, friske hanekyllinger, enn opptil 3 år gamle, friske fisk?

Ifølge O'Neill er det ikke moralsk galt å bruke og avlive dyr til menneskelige formål, så lenge vi ikke behandler dem dårlig i oppnåelsen av disse målene. Det at hanekyllingene avlives, kan dermed ikke være grunnen til at denne praksisen forstås som moralsk problematisk, med mindre selve avlivningsmetoden medfører lidelse for dyrene.

Kverning av levende vesen høres både brutalt og grotesk ut, men ifølge bransjeorganisasjonen Animalia er dette en rask og smertefri avlivningsmetode og betraktes som det beste alternativet per i dag (Mikkelsen, 2016). Rask og smertefri avlivning er også påbudt i lovens forskrift som omhandler avlivning av dyr. Her vises det til at maserasjonsapparatet skal være «utformet og brukt på en slik måte at en sikrer at alle kyllingene og embryoene blir drept momentant» (Forskrift om avlivning av dyr, 2013, § 17). Forutsetter vi derfor at selve avlivningen av hanekyllingene er rask og smertefri, oppfyller dette de moralske kravene til avlivning, gitt O'Neills teori.

Når det gjelder hanekyllingenes velferd og hvordan de behandles mens de er i live, viser rammebetingelsene for denne praksisen at hanekyllingene skal avlives så og si rett etter

klekking. I forskriften for avlivning av dyr (2013, § 17), står det at maksgrensen for hvor lenge de kan leve på rugeriet er 24 timer. Det betyr at med mindre aktørene som håndterer kyllingene går inn for å behandle kyllingene dårlig, har hanekyllingene knapt tid til å få verken positive eller negative erfaringer før de avlives. Gjør derfor aktørene som de skal, skiller denne praksisen seg fra fiskeoppdrett, da dette er en praksis som ikke medfører velferdsproblemer for mange av dyrene, verken før eller under avlivningen. Tilsynelatende kan dermed maserasjon av hanekyllinger forstås som å være i overensstemmelse med vår plikt til å ikke behandle dyr dårlig i realiseringen av våre formål.

4.4.2.2 Formålsløs praksis

Ser vi imidlertid på bakgrunnen for denne plikten, synes påstanden til Rådet for dyreetikk om at maserasjon av hanekyllinger uttrykker mangel på respekt for liv, å likevel kunne finne sitt grunnlag i O'Neills teori. Grunnen til at vi ikke skal behandle dyr dårlig, er at vi ikke skal fremme instrumentelle holdninger som kan svekke våre moralske handlingsdisposisjoner overfor mennesker. Maserasjon av hanekyllinger kan på sin side forstås som å nettopp uttrykke mangel på en viktig moralsk handlingsdisposisjon, nemlig en reservasjon mot å ta liv uten et verdig formål. Dette følger av at en praksis som innebærer å sette dyr til verden, for så å umiddelbart ta livet av dem grunnet deres manglende nytteverdi, kan betraktes som tilnærmet formålsløst i kantiansk teori. I tredje kapittel ble det vist at for at en handling skal være akseptabel i kantiansk teori, må handlingsgrunnen – målet og middelet – være moralsk akseptabel. Målets og middelets verdi kan på denne måten sies å være gjensidig avhengig av hverandre. Det betyr at selv om rask og smertefri avlivning av dyr i utgangspunktet er moralsk akseptabelt, er formålet som vi bruker dyr som midler til, en like viktig faktor i bedømmelsen av hvorvidt handlingen i sin helhet er å bedømmes som akseptabel.³¹ Og destruering av levende, følende vesen fordi de ikke kan brukes til et nytteformål, kan vanskelig bedømmes som et verdig formål. Bruk av dette middelet til å realisere dette formålet, kan derfor forstås som å både uttrykke og fremme en klanderverdig handlingsdisposisjon.

At maserasjon av hanekyllinger er en praksis som uttrykker en manglende reservasjon mot å ta livet av levende vesen uten en holdbar grunn, forsterkes ved at Rådet for dyreetikk (2015) påpeker at hovedargumentet mot oppfostring av hanekyllinger av verperase, er at kjøttet selger dårlig. Likevel viser de til at den generelle oppfatningen blant forbrukere er at slikt kjøtt er vanskelig å få tak i, samt at man mangler kunnskap om hva kjøttet kan brukes til. Mangel på kunnskap og informasjon om sammenhengen mellom produksjonsvilkår og pris på produktet betraktes også som et problem. Videre påpeker de at «forbrukerne bør kunne godta en høyere produktpris dersom dette klart kommer dyra til gode», samt at «målet om lave produktpriser på en uakseptabel måte satt hensynet til dyras behov til side» (Rådet for dyreetikk, 1996).

Når det ikke er urimelig å kreve av oss i Norge at vi betaler litt mer for å tilfredsstille vår lyst på egg og kyllingkjøtt, der det i tillegg synes å foreligge konkrete tiltak (som for eksempel informasjon) som kan bidra til at høne- og hanekjøtt fremstår som mer tilgjengelig og attraktivt for forbrukere, er det vanskelig å argumentere for verdien til denne praksisen.

Det vil dermed være en forskjell mellom å avlive opp til 24 timer gamle, friske hanekyllinger og opptil 3 år gamle, friske oppdrettslaks. Sistnevnte er å avlive dyr til mat, et formål som de fleste mennesker anser som et viktig og verdig formål. Men å avlive dyr fordi vi

³¹ Dette gjelder like mye andre veien: Selv om et formål i utgangspunktet er moralsk akseptabelt, er middelet som vi velger å realisere dette formålet avgjørende for hvorvidt selve handlingen kan bedømmes som akseptabel.

ikke har bruk for dem, kan vanskelig betraktes som en verdig grunn. Selv om heller ikke liv, med grunnlag i O'Neills teori, har verdi i seg selv, vil en instrumentell holdning overfor liv kunne svekke våre moralske handlingsdisposisjoner overfor mennesket. Ut fra de moralske hensynene som kan utledes fra O'Neills teori, er det dermed lite som tilsier noe annet enn at maserasjon av haneekyllinger ikke er overensstemmelse med hennes tolkning av det kantianske respekt- og egenverdibegrepet.

4.5 Mulige utfordringer og innvendinger

Dersom O'Neills teori skal utgjøre det moralske grunnlaget til dyrevelferdsloven, kan det hevdes å foreligge et misforhold mellom dyrevelferdslovens respekt- og egenverdibegreper, og dyreholdspraksiser innenfor intensivt land- og havbruk som maserasjon av haneekyllinger og fiskeoppdrett. En mulig ulempe med å bruke O'Neills teori som grunnlag for tolkningen av dyrevelferdslovens sentrale verdibegreper, er imidlertid at disse kan bli oppfattet som tomme eller overflødige begrep i loven. Forarbeidene viser til at god dyrevelferd er viktig først og fremst av hensyn til dyrene selv (Ot.prp nr. 15. (2008-2009), s. 9), der formålet til dyrevelferdsloven er å fremme god dyrevelferd og respekt *for* dyr (2009, §1). Siden dyr ifølge O'Neill mangler egenverdi, og med det, moralsk status, besitter imidlertid ikke dyr egenskaper som avtvinger respekt *for* dem. Det betyr at det ikke er for dyrenes skyld at vi skal behandle dem godt og med respekt, dermed er heller ikke god dyrevelferd viktig først og fremst av hensyn til dyret selv. I og med at det er respekt for menneskets egenverdi som forplikter oss til å behandle dyr godt, vil lovens øvrige materielle bestemmelser som forplikter rasjonelle aktører til å ta hensyn til dyrets velbefinnende, og beskytte dyr fra unødvendige påkjenninger og belastninger, være tilstrekkelige med grunnlag i hennes teori. Det betyr at selv om O'Neills teori kan gi et moralsk grunnlag for Brekks symbolverdi-uttalelse, kan det å bruke hennes teori i tolkningen av dyrevelferdslovens respekt- og egenverdibegreper, være å strekke hennes teori litt langt.^{32 33}

³² Det er mulig å tillegge O'Neills teori en litt mer sofistisert tolkning, noe jeg vil komme tilbake til i kapittel åtte. Grunnen for at jeg ikke har valgt å utforske denne muligheten her, er fordi jeg søker å vise mulige måter Kants respekt- og egenverdibegreper kan tolkes på.

³³ En annen mulig innvending mot O'Neills teori som jeg vil reflektere litt rundt i slutten av denne oppgaven (kapittel ni), er at hennes påstand om at våre ufullkomne moralske forpliktelser må tas hensyn til i etableringen av institusjoner og praksiser, kan oppfattes som paternalistisk. Siden moralsk verdifulle handlinger (respekt) i kantiansk teori er autonome handlinger (handling gjort ut fra fornuften alene), kan institusjonell beskyttelse av vår moralske habitus forstås som å undergrave hele kjernen i kantiansk moralteori.

5 Allen Wood

Allen Wood argumenter, i motsetning til O'Neill, for at det ikke er i overensstemmelse med kantiansk moralteori å begrunne god behandling av dyr i andre egenskaper enn hos dyrene selv. Wood hevder i likhet med O'Neill at rasjonell natur er det eneste som kan tilskrives egenverdi, men til forskjell fra henne, hevder han at det ikke kun er mennesket som kan tilskrives egenverdi, og med det, være gjenstand for direkte moralske forpliktelser. Ifølge Wood besitter dyr mulighetsbetingelser for og fragmenter av rasjonell natur, det han kaller «abstrakt» rasjonell natur, hvor verdigheten til rasjonell natur medfører en plikt til å respektere abstrakt, så vel som «faktisk» rasjonell natur. På denne måten åpner Wood opp for at dyr bør og kan tilskrives egenverdi innad et kantiansk rammeverk, da dyr besitter deler av det som er av egenverdi.

5.1 Personifikasjonsprinsippet versus det logosentriske prinsipp

Ifølge Wood (1998, s. 189) er Kants etikk en logosentrisk etikk, i betydningen at det er en etikk som utelukkende anser rasjonell natur for å være av absolutt og ubetinget verdi. I Woods egne ord er dette en etikk som «recognizes no value which is independent of the dignity of rational nature» (1998, s. 195). Kantiansk teori grunnes derfor verken i et prinsipp som skal overholdes eller et mål som skal realiseres, men i en verdi som skal respekteres ubetinget. Wood (1998, s. 189, 196) velger av den grunn å kalle prinsippet «rasjonell natur eksisterer som et mål i seg selv» for det «logosentriske prinsipp», der dette prinsippet representerer ideen om at rasjonell natur er et uavhengig og selvtilstrekkelig mål, som skal respekteres ubetinget i alle våre handlinger. Alle våre handlinger skal med andre ord uttrykke en anerkjennelse for rasjonell naturs egenverdi dersom de skal ha moralsk verdi.

Som O'Neill, hevder Wood (1998, s. 191) at en kantiansk logosentrisk etikk er det beste utgangspunktet for å håndtere etiske spørsmål om hvordan vi burde behandle dyr og natur mer generelt. Til forskjell fra O'Neill, er Wood uenig i Kants egen tolkning av det han kaller for det logosentriske prinsipp, som han hevder resulterer i noen utilstrekkelige og inkonsistente konklusjoner. Dette kommer tydelig fram gjennom hans kritikk av Kants humanitetsformulering: «Handle slik at du bruker menneskeheten både i din egen person og i enhver annens person samtidig som et formål og aldri bare som et rent middel» (Kant, som sitert i Storheim, 1997, s. XX), der Kant avgrenser hvem som kan være gjenstand for direkte moralske forpliktelser, og med det, anerkjennelsesrespekt (Wood, 1998, s. 193-4).

Wood (1998, s. 189) påpeker i sin kritikk av Kant at «menneskeheten» (humanity) i humanitetsformuleringen ikke refererer til noe medlemskap i en spesifikk art, men representerer kun *rasjonell natur*. Menneskeheten representerer derfor bare potensialet til å sette seg rasjonelle mål, noe Wood definerer som en teknisk førdisposisjon til å vurdere hvilke midler som kan realisere ens vilkårlige mål, samt en praktisk førdisposisjon til å forene disse målene i en konsistent helhet. Menneskeheten er på denne måten kun én av tre originale førdisposisjoner som menneskets natur består av i Kants teori (Wood, 1998, s. 189). De to andre disposisjonene kaller Wood for vår «personlighet» (personality) og vår «dyrenatur» (animality). Vår personlighet innebærer vår rasjonelle kapasitet til å gi og forplikte oss til moralske lover som springer ut fra vår autonome vilje, mens vår dyrenatur innebærer våre instinktive behov og interesser som fremmer vår overlevelse og sosialitet (Wood, 1998, s. 189).

Det humanitetsformuleringen med dette sier, ifølge Wood (1998, s. 193), er at vi respekterer rasjonell natur, menneskeheten, som et mål i seg selv *bare* når vi finner slik natur i «personer», som ifølge han bare omfatter entiteter som har *kapasiteten* til å lovfeste og forplikte seg til moralske lover. Wood velger av den grunn å kalle denne formuleringen for «personifikasjonsprinsippet», et prinsipp som tilsier at vi bare er forpliktet overfor rasjonell natur i personer (autonome aktører)³⁴:

Duty d is a duty towards S if and only if S is a rational being [...], and the moral requirement to comply with d is grounded on the moral requirement to respect humanity in the person of S (Wood, 1998, s. 193).

Som konsekvens, og som allerede påpekt av O'Neill, har vi kun indirekte forpliktelser overfor dyr, siden alle våre moralske forpliktelser grunnes i den autonome kapasiteten i oss selv eller i andre rasjonelle vesen. Dette er, ifølge Wood (1998, s. 194), en nokså utilstrekkelig slutning, blant annet fordi den ikke fanger opp hvorfor de fleste av oss mener det er riktig å ta hensyn til dyr og deres velferd. Han tydeliggjør dette poenget ved å påpeke at dersom det hadde vært tilfellet at mennesker ble til bedre og snillere medmennesker av å torturere dyr, ville plikten vi har overfor oss selv til å perfeksjonere vår moralske natur, medføre en plikt til å torturere dem. Dette strider mot det de fleste av oss intuitivt mener er moralsk riktig (Wood, 1998, s. 194). Men uavhengig av om personifikasjonsprinsippet medfører urimelige eller kontraintuitive slutninger når det gjelder dyr, hevder Wood (1998, s. 196, 200) at følgene av personifikasjonsprinsippet også kommer i konflikt med Kants egne tolkninger av det logosentriske prinsipp. For heller ikke hos Kant begrenses de forpliktelsene som følger av det logosentriske prinsipp til vår egen eller andres autonome vilje: Når det gjelder våre forpliktelser overfor oss selv, hevder Kant (Wood, 1998, s. 201) at vi må respektere den naturlige teleologien som er en del av vår dyrenatur, som for eksempel vårt behov og interesse for mat, drikke og sex. Dette fordi selvopprettholdelse er en nødvendig betingelse for ivaretagelsen av vår rasjonelle natur. På grunn av dette er vi også forpliktet til å respektere vår dyrenatur og de grunnleggende interessene og ønskene som springer ut fra og som opprettholder vår animalske natur. Angående våre forpliktelser overfor andre, er personifikasjonsprinsippet ugyldighet enklest å se når vi tar i betraktning mennesker som ikke er fullt ut rasjonelle og dermed mennesker som teknisk sett ikke kan kalles for personer. Eksempler her er små barn og mennesker med midlertidige eller permanente kognitive hemninger som gjør at de ikke kan sette seg fullverdige rasjonelle mål. Personifikasjonsprinsippet medfører at disse menneskene må forstås som ting med relativ verdi – som entiteter som kan brukes som rene midler. Dette strider etter

³⁴ En oppklaring i bruk av begreper: Wood anvender begrepene «person», «faktisk rasjonell natur», «ikke-rasjonell natur», og «abstrakt rasjonell natur». Her representerer begrepene «person» og «faktisk rasjonell natur» kapasiteten til autonom handling, mens begrepet «ikke-rasjonell natur» representerer entiteter som mangler kapasiteten til å handle autonomt. «Abstrakt rasjonell natur» representerer entiteter som mangler kapasiteten til å handle autonomt, men som besitter mulighetsbetingelser for og fragmenter av autonomi.

For å ha et oversiktlig og enkelt begrepsapparat hos Wood, kommer jeg i til å bruke «autonomi» og «autonome aktører» de fleste stedene hvor Wood skriver «faktisk rasjonell natur», «personer» eller vesen med «faktisk rasjonell natur», mens jeg kommer til å benytte «ikke-autonome entiteter» de fleste steder der Wood skriver «ikke-rasjonell natur». Der Wood skriver vesen med «abstrakt rasjonell natur», kommer jeg til å skrive «rasjonell natur». Grunnen til at jeg velger å gjøre det slik, er at Wood vil forkaste personbegrepet, dermed kan det bli forvirrende om jeg bruker dette begrepet for å representere entiteter som har kapasiteten til å handle autonomt.

alt å dømme imot Kants egen forståelse av og påstand om at alle mennesker er et mål i seg selv. Å betrakte og behandle slike mennesker som rene midler vil dermed også for Kant være å utvise forakt for rasjonell natur (Wood, 1998, s. 198).

Det viktige er imidlertid ikke hva Kant selv mente, påpeker Wood (1998, s. 196-198), men hva som er en logisk følge av prinsippene. Mens personifikasjonsprinsippet utelukker moralsk status for disse menneskene, er en rimelig tolkning av det logosentriske prinsipp at vi skal respektere dem selv om de ikke kan tilskrives personstatus.³⁵ Dette skyldes at respekt for rasjonell natur som et mål i seg selv, innebærer en plikt til å handle på måter som uttrykker at vi anerkjenner denne naturens egenverdi. Det betyr at vi også må respektere alt som står i riktig relasjon til rasjonell natur. Slike relasjoner inkluderer *potensial til autonomi, fragmenter av autonomi, tidligere eksistens av autonomi og mulighetsbetingelser til autonomi*. Kort sagt innebærer det logosentriske prinsipp en plikt til å respektere *abstrakt* så vel som *faktisk* rasjonell natur (Wood, 1998, s. 196-198).

Verdigheten til rasjonell natur, som Kants moralfilosofi er basert på, er dermed ufor- enelig med personifikasjonsprinsippet (Wood, 1998, s. 199). Hvis vi aksepterer at en rimelig tolkning av det logosentriske prinsipp kan avkreve respekt for verdien til rasjonell natur i mennesker som teknisk sett ikke kan kalles for personer, er det ikke lenger vanskelig å forstå hvorfor respekt for rasjonell natur også begrenser våre handlingsmuligheter overfor ikke-menneskelig natur mer generelt (Wood, 1998, s. 199, 200). Mange dyr har ønsker, følelser og en form for handlingsautonomi³⁶ som er nødvendige betingelser for autonom handling. Når det logosentriske prinsipp da medfører en plikt til å respektere dette i oss selv, samt i mennesker som ikke er autonome, er det rimelig å utvide det logosentriske prinsipp til også å omfatte mange dyr (Wood, 1998, s. 199-201).

Grunnen til at det er galt å behandle et dyr dårlig, er dermed ikke fordi dyr besitter en verdi som er av en annen type enn den som gir mennesket verdighet, eller at slike handlinger bryter med en plikt autonome aktører har til å opparbeide seg moralske handlingsdisposisjoner, slik Kant mener. Det er galt fordi slike handlinger uttrykker en forakt for den delen av rasjonell natur som dyr tar del i.

5.1.1 Konsekvensen av å forkaste personifikasjonsprinsippet

I og med at Wood skiller seg fra Kant ved å hevde at vi har direkte moralske forpliktelser overfor dyr, er det nærliggende å tro at han også er uenig i følgene av Kants teori når det gjelder hvilke handlingsbegrensninger respekt for rasjonell natur som et mål i seg selv medfører overfor dyr. Dette er imidlertid ikke nødvendigvis tilfellet. Wood (1998, s. 195) påpeker at Kant gjorde det beste han kunne ut fra personifikasjonsprinsippet begrensninger, ved å ikke begrunne våre forpliktelser overfor dyr i menneskers ønsker eller interesser, men i vår plikt til å perfektionere vår moralske natur. Dermed vil vi, uavhengig av våre mål og interesser, ikke ha en god, autonom vilje dersom vi unnlater å utvise omsorg for et dyrs ve og vel.

Som påpekt i redegjørelsen for O'Neill, medfører dette omfattende handlingsrestriksjoner hva angår hvilke mål som vil være akseptable å bruke dyr som midler til. Som et eksempel på hvilke handlingsbegrensninger det er tale om, henviser Wood (1998, s. 191; 2007, s. 104-105) til Kants argumenter for at det er moralsk tillatelig å avlive dyr til mat,

³⁵ Wood benytter seg ikke av personstatus i sin teori. Når jeg her skriver «personstatus» er dette basert på Woods tolkning av Kants personbegrep.

³⁶ Handlingsautonomibegrepet til Wood baserer seg på Tom Regans definisjon av «preference autonomy» i hans bok «The Case for Animal Rights» (2004). Kort beskrevet innebærer handlingsautonomi å besitte preferanser, samt evnen til å igangsette handling for å tilfredsstille disse preferansene (Regan, 2004, s. 85)

klær og i noen tilfeller avlive og utsette dyr for smerte til forskning, men at det vil være galt å ta livet av dyr for sportens skyld, eller påføre dyr smerte i forskning for ren nysgjerrighet, spekulasjon eller når formålet kan realiseres på alternative måter. Wood (2007, s. 105) finner disse begrensningene rimelige, og sier derfor at han ikke er uenig med Kant når det gjelder omfanget av våre handlingsbegrensninger overfor dyr.

Likevel er Kants egne argumenter når det gjelder våre (indirekte) forpliktelser overfor dyr kun forståelige dersom det forutsettes at likegyldig eller dårlig behandling av dyr er et uttrykk for mangel på respekt for rasjonell natur, uavhengig av hvilken effekt dette har på vår oppførsel overfor mennesker (Wood, 1998, s. 201). Skal det kunne foreligge et kausalt forhold mellom grusomhet/godhet mot ikke-autonome entiteter, og utviklingen av klan-derverdige/prisverdige disposisjoner som kan bidra til respektløse/respektfulle handlinger overfor autonome aktører, må Kant forutsette en form for habitus der vi opparbeider oss moralsk relevante karaktertrekk gjennom handlinger som uttrykker slike karaktertrekk. Fellesnevneren mellom disse handlingene må med andre ord moralsk sett uttrykke samme holdning, noe det gjør dersom holdningen overfor rasjonell natur er den samme, nemlig forakt/respekt for rasjonell natur. Men så lenge Kant lot seg begrense av personifikasjonsprinsippet, hevder Wood (1998, s. 202) at Kant ikke kunne innrømme dette eksplisitt, selv om han gjennom sine argumenter innrømmer dette implisitt.

5.2 Lovens respekt- og egenverdibegreper tolket på bakgrunn av Woods teori

Ved hjelp av Woods teori, kan det tilsynelatende se ut til at vi har et godt grunnlag for tolkningen av dyrevelferdslovens respekt- og egenverdibegreper. Dette fordi Wood, til forskjell fra O'Neill, hevder at dyr kan tilskrives egenverdi innad i et kantiansk rammeverk, og dermed at det er egenskaper ved dyrene selv som avtvinger respekt for dem, og som er grunnen for at vi skal behandle dem godt. Vi trenger derfor ikke å omtolke begrepene for å anvende dem på dyr. Wood (1998, s. 202) påpeker imidlertid eksplisitt at han ikke har som mål å utarbeide konsekvensene til logosentrismen. Hans mål er kun å vise til at avvisningen av personifikasjonsprinsippet, er den rimeligste måten å tolke Kants teori på, og at det logosentriske prinsipp må utvides til å også omfatte dyr og natur³⁷. På denne måten tar han ikke stilling til om, og i så fall når, velferden til dyr kan overgå målene og interessene til autonome aktører. På grunn av dette er det likevel ikke sikkert at Woods teori kan tolkes i overensstemmelse med den begrepsforståelsen som kommer til uttrykk i forarbeidene, da det står relativt åpent hvilke konsekvenser vi kan utlede fra hans teori.

5.2.1 Gradert egenverdi

Dersom Wood hadde ment, i likhet med Kant, at entiteter med egenverdi, som her vil si entiteter som tar del i rasjonell natur, har status som et mål i seg selv, ville avlivning av dyr til instrumentelle formål måtte forstås som mangel på respekt for dyr. Kants forståelse av egenverdi, er at den er en uerstattelig verdi. Å ta livet av vesen med egenverdi til

³⁷ Jeg kommer ikke i denne oppgaven til å gå nærmere inn på hvilke konsekvenser avvisningen av personifikasjonsprinsippet medfører overfor ikke-menneskelig natur. For Woods redegjørelse av våre forpliktelser overfor ikke-menneskelig natur, se «Kant on Duties Regarding Nonrational Nature» (1998), s. 203-207.

instrumentelle formål, vil dermed være et uttrykk for mangel på respekt, da man her behandler dem som noe erstattelig – som noe med avledet verdi.³⁸ Siden Wood hevder at bruk (inkludert avlivning) av dyr til menneskelige formål ikke nødvendigvis uttrykker mangel på respekt for dem, samtidig som han hevder at dyr besitter deler av det som har egenverdi, synes hans forståelse av egenverdigbegrepet å skille seg fra Kants. En mulig tolkning av Woods teori kan være at et vesens egenverdi, og med det moralsk status³⁹, er noe som kommer i grader. I så tilfelle åpner hans teori opp for at jo flere egenskaper et vesen besitter som er analoge til de rasjonelle evnene og kapasitetene vi finner i autonome aktører, desto større del i rasjonell natur tar vesenet, desto høyere verdi har vesenet og desto flere forpliktelser har autonome aktører overfor det.

Legger vi til grunn en slik tolkning av Woods teori, der vi forstår et vesens egenverdi som noe som kan komme i grader, forutsetter dette en forståelse av egenverdigbegrepet som en verdi som tilskrives rasjonelle disposisjoner, egenskaper og kapasiteter og ikke en verdi som tilskrives til selve vesenet som besitter disse egenskapene og kapasitetene. Det betyr at alt som tar del i rasjonell natur – det være seg mulighetsbetingelser til, fragmenter av, og/eller kapasiteten til moralsk handling – vil ha egenverdi. Når det gjelder et vesens egenverdi, må dette da forstås i en kumulativ forstand der det kun er vesen som besitter alle disse egenskapene, inkludert den autonome kapasiteten til å lovfeste og underkaste seg moralske lover, som også besitter fullkommen egenverdi. «Mål-i-seg-selv-status» (full moralsk status⁴⁰) kan dermed forstås som reservert til autonome aktører, da det kun er disse som ut fra en slik tolkning vil kunne besitte fullkommen egenverdi.

Dersom en slik egenskapstolkning av Woods teori er en rimelig tolkning, vil hans teori kanskje kunne forene det tilsynelatende misforholdet mellom lovfestingen av dyrs egenverdi, gitt Kants forståelse av egenverdigbegrepet, og lovens premiss om at dyr skal kunne brukes og avlives til instrumentelle formål. Dersom det kun er autonome aktører vi er forpliktet til å ikke ta livet av, kan dyrs manglende autonome kapasitet forstås som å være grunnen til hvorfor Wood mener at avlivning av dyr til menneskelige formål ikke nødvendigvis uttrykker mangel på respekt for dyrs egenverdi. Denne tolkningen vil heller ikke komme i veien for påstanden om at vi har direkte forpliktelser overfor dyr. Dette fordi dyr fremdeles besitter mulighetsbetingelser til og fragmenter av autonomi, noe som betyr at de besitter egenskaper og kapasiteter som avtvinger respekt for dem. På denne måten vil Woods teori kunne gi et moralfilosofisk grunnlag til forarbeidenes premisser om at dyrs velferd er viktig først og fremst av hensyn til dyrene selv, at dyr skal behandles forsvarlig og med respekt uavhengig av dets nytteverdi for mennesket, samtidig som at dyr kan avlives til menneskelige formål (Ot.prp nr. 15. (2008-2009) s. 9).

5.2.1.1 Utfordringer med gradert egenverdi

Å tolke et vesens egenverdi som noe som kan komme i grader, byr imidlertid på en rekke utfordringer. Vil alle dyr kunne avlives til menneskelige formål så lenge de behandles godt og med respekt mens de er i live? Hva kvalifiserer som god og respektfull behandling? Og

³⁸ I og med at Kant hevder at dyr mangler rasjonell natur, besitter dyr som nevnt kun avledet verdi ifølge han. Av den grunn kan dyr brukes som rene midler til menneskelige formål.

³⁹ Moralsk status forstås i denne oppgaven som å bare tilkjennes entiteter som er moralsk relevante for sin egen del, i betydningen at våre moralske forpliktelser overfor dem er grunnet i egenskaper ved entitetene selv.

⁴⁰ Full moralsk status vil i denne oppgaven forstås som å bare omfatte entiteter som vi er forpliktet til alltid å behandle som et mål i seg selv, og aldri som et rent middel. Slike entiteter vil dermed ikke kunne avlives til våre egne formål.

hva med mennesker som Wood definerer som ikke-personer, vil også disse kunne avlives til instrumentelle formål?

Dersom det er den autonome kapasiteten til å lovfeste og forplikte seg til moralske lover, som er grunnen til at autonome aktører er forpliktet til å ikke ta livet av hverandre til egne formål, vil som sagt ikke avlivning av dyr til for eksempel mat, klær og forskning, i seg selv være et uttrykk for mangel på respekt for rasjonell natur. Grunnen til hvorfor det er respektløst å avlive autonome aktører, vil da ikke gjelde overfor dyr. Men dersom den eneste grunnen til at det er galt å avlive autonome aktører til egne formål er at dette er en handling som går på tvers av deres autonome vilje, vil det ikke kun være dyr som kan avlives til instrumentelle formål, men også ikke-autonome mennesker som for eksempel små barn eller autonome mennesker som har havnet i midlertidig koma.

En Woods innvendinger mot Kant er, som nevnt (5.1), at det er kontraintuitivt å begrunne vår plikt til å behandle dyr godt i en plikt autonome aktører har overfor rasjonell natur i autonome aktører. Det er derfor nærliggende å anta at Wood selv ikke vil argumentere for at hans teori åpner opp for at det vil være moralsk akseptabelt å avlive enkelte mennesker til forskning, mat og klær, på lik linje med alle eller noen dyr. Spørsmålet blir da hvilke mulighetsbetingelser for og fragmenter av autonomi ikke-autonome mennesker besitter som dyr mangler og som gjør det galt å avslutte livet til førstnevnte, men ikke sistnevnte?

5.2.1.2 Potensial til faktisk rasjonell natur

For å unngå slutningen om at ikke-autonome mennesker kan betraktes som ting som kan brukes som rene midler, argumenterer Wood som nevnt for at respekt for rasjonell natur ikke kan begrenses til faktisk rasjonell natur. Vi er også forpliktet til å handle på måter som lever opp til ens verdighet, noe som innebærer å betrakte infrastrukturen til autonomi, både i seg selv og i andre entiteter, som verdig anerkjennelsesrespekt. Autonome aktører kan på denne måten forstås som å være forpliktet til å verdsette i andre det de er forpliktet til å verdsette i seg selv. Da dette ikke er begrenset til vår autonome vilje, har vi direkte moralske forpliktelser overfor flere enn autonome aktører.

En mulig tolkning av Woods teori kunne dermed ha vært at respekt for rasjonell natur innebærer å anse dens infrastruktur som verdig ivaretagelse for sin egen del. Da vil det gi mening å hevde at det å avslutte livet til et ikke-autonomt menneske for å bruke kroppen til egne formål, er et uttrykk for mangel på respekt for den delen av rasjonell natur som disse menneskene deler med autonome aktører.⁴¹ Utfordringen med en slik forståelse, er imidlertid omfanget det vil ha for våre moralske forpliktelser. Entiteter helt ned til plantnivå besitter det som kan betraktes som mulighetsbetingelser til autonomi.⁴²

Når Wood selv mener at det ikke nødvendigvis følger av hans teori at det er respektløst å avslutte livet til verken planter eller dyr til menneskelige formål, taler dette for at det ikke kun foreligger en verdigradsforskjell mellom autonome aktører og ikke-autonome entiteter, men også ikke-autonome entiteter seg imellom, der deres verdi stiger i takt med deres evner og kapasiteter. Dyr kan vi dermed tolke som å besitte mer verdi enn planter, da dyr, i tillegg til å besitte mulighetsbetingelser for autonomi, besitter fragmenter av autonomi. Ikke-autonome mennesker kan forstås som å besitte mer verdi enn dyr, da de,

⁴¹ Dette omfatter ikke donasjon av organer eller legeme ut fra aktivt eller antatt samtykke.

⁴² Planter deler for eksempel med autonome aktører livs- og ernæringsegenskaper.

i tillegg til å besitte mulighetsbetingelser for og fragmenter av autonomi, besitter *potensialet* til autonomi.⁴³ Tolket på denne måten, kan vi dele moralsk relevante ikke-autonome entiteter inn i tre overordnede grupper:

1. Planter: Ikke-autonome entiteter som besitter *mulighetsbetingelser til* autonomi (liv, ernæring, reproduksjon).
2. Dyr: Ikke-autonome entiteter som besitter *mulighetsbetingelser til* autonomi, i tillegg til *fragmenter av* autonomi (egenskaper som er analoge til de vi finner i autonome aktører som evnen til å sette seg mål og finne midler til å realisere disse målene med, samt en selverfart velferd som hos mennesker ligger til grunn for mye av det vi betrakter som riktig og galt).
3. Ikke-autonome mennesker: Ikke-autonome entiteter som besitter *mulighetsbetingelser til* autonomi, *fragmenter av* autonomi, i tillegg til *potensialet* til autonomi (medfødt evne til moralsk handling, men mangler kapasiteten til å handle moralsk i en tidsavgrenset periode eller permanent).

Mennesker som mangler kapasiteten til å sette seg autonome mål og delta i moralsk lovgivning vil på denne måten kunne betraktes som å stå i en såpass tett relasjon til *faktisk* rasjonell natur, at de må tilskrives tilnærmet lik verdi som autonome aktører. Siden det å avslutte livet til disse menneskene til egne formål kan forstås som en handling som forhindrer realiseringen av autonomi, kan slike handlinger av den grunn betraktes som respektløse.

Når det gjelder planter og dyr, mangler disse, til forskjell fra ikke-autonome mennesker, potensialet til å bli autonom. Dermed vil ikke avlivning av dem til menneskelige formål i seg selv være et uttrykk for mangel på slik respekt. Likevel besitter både dyr og planter egenskaper som er moralsk relevante i vurderingen av hva som vil være en moralsk riktig eller akseptabel handling, der dyr besitter egenskaper som forplikter oss til å behandle dem godt. Svaret på hvilke handlinger som uttrykker respekt for dyrs egenverdi, synes dermed å måtte ligge i hvilke hensyn som inngår i god behandling av dyr.

5.2.2 God behandling og respektfull behandling

I og med at Wood grunner vår plikt til å behandle dyr godt i egenskaper ved dyrene selv, og ikke i en plikt vi har til å kultivere vår moralske karakter – og siden et dyrs interesser og behov varierer med hensyn til dyrets artsspesifikke og individuelle evner og kapasiteter – synes standarden for hva som kvalifiserer som god behandling av dyr, å måtte være dyret selv, dets egenart og selvopplevde interesser og behov.

5.2.2.1 Egenart i vid forstand og egenart i snever forstand

Før jeg går videre med å undersøke hvilke implikasjoner dette kan ha for våre moralske forpliktelser overfor dyr, vil jeg kort redegjøre for hvorfor jeg skiller egenart fra selvopp-

⁴³ Avhengig av hvordan vi tolker Wood, vil dette enten inkludere eller ekskludere kognitivt utfordrede mennesker, hjerneskadde og demente, det vil si: mennesker som mangler egenskapene til å kunne tenke og handle autonomt. Gitt en ren egenskapstolkning, vil det ekskludere slike mennesker. Tolket vi imidlertid Wood i tråd med O'Neill (og Saugstad og Korsgaard, som vi skal se senere i oppgaven), hvor det ligger i menneskets natur å være autonom, vil alle mennesker forstås som å besitte potensial til autonomi. Dette vil problematiseres ytterligere i oppgavens fjerde del.

levde interesser og behov. Grunnen til at jeg foretar et skille her, er fordi jeg forstår egenart som å omfatte mer enn et vesens selvopplevde velferd. Med egenart forstår jeg vesenets artsspesifikke evner, kapasiteter, behov og interesser, mens med selvopplevde interesser og behov forstår jeg disse som begrenset til de vesenet kan hevdes å erfare her og nå. Sistnevnte vil derfor ikke kun være betinget av et vesens egenart, men også vesenets livssituasjon: dets miljø, hva det har lært, er vant til med mer. Likevel kan vesenets egenart forstås som å legge grunnlaget for hvilke selvopplevde interesser og behov et vesen kan hevdes å ha.

Dette skillet vil jeg i denne oppgaven kalle for et skille mellom egenart i *vid forstand* og egenart i *snever forstand*, hvor førstnevnte representerer det som er i et vesens *objektive* interesse, vurdert ut fra dets artstilhørighet – uavhengig av om dette er avgjørende for det aktuelle vesenets umiddelbare selverfarte velferd. Hva som er i et dyrs objektive interesse vil dermed ikke alltid være selverfart eller i overensstemmelse med hva dyret erfarer at det har en interesse i. Når vi for eksempel legger ut åte i en felle for å fange og drepe et dyr, kan det forbigående dyret ha en selvopplevd interesse i å få tak i og spise åten, likevel kan det hevdes at det ikke er i dyrets objektive interesse å gjøre det.⁴⁴

Hva som er i et dyr selverfarte og/eller objektive interesse, har vi begrenset kunnskap om. Sistnevnte er imidlertid lettere å oppnå kunnskap om gjennom vitenskaper som for eksempel etologi, mens førstnevnte er det større uenighet rundt, da vi ikke kan spørre dyr hva de erfarer. Spørsmålet om hvilke artsspesifikke evner, kapasiteter, behov og interesser et dyr må få tilfredsstillt og utfoldet for at dyret skal kunne hevdes å ha god velferd, er dermed ikke kun et naturvitenskapelig spørsmål, men også et verdispørsmål. Dette skyldes at de hypotesene og velferdskriteriene som det tas utgangspunkt i og som anses som relevante i denne vurderingen, er avhengig av hvilket velferdsparadigme⁴⁵ som legges til grunn. Dette ser vi er tilfellet blant annet i økologisk husdyrproduksjon sammenlignet med industriell husdyrproduksjon når det gjelder forskjellen på kriteriene som legges til grunn i vurderingen av hva som kvalifiserer som god dyrevelferd. Det finnes derfor endel ulike vitenskapelig baserte indikatorer og metoder, noe jeg vil komme tilbake til i 5.3.1.

5.2.2.2 Er god behandling synonymt med respektfull behandling?

I en hverdagslig forståelse av *god behandling* synes det rimelig å forstå det som tilstrekkelig å ta hensyn til, og søke å tilrettelegge for, et dyrs egenart i *snever forstand*. Vurderingsstandarden for egenartens relevans i spørsmålet om hva som kvalifiserer som god behandling av et dyr, fremstår med andre ord å være relativ til dyrets selverfarte livskva-

⁴⁴ Her er det mange gråsoner der det ikke kan trekkes et skille mellom hvilke interesser og behov som er selverfarte og hvilke som ikke er det, men som likevel kan sies å være i dyrets interesse å få utfoldet eller tilfredsstillt gitt dets biologiske oppbygning, herunder naturgitte evner og kapasiteter. Når det gjelder dyr som har blitt avlet frem i fangenskap gjennom generasjoner, er det usikkert hvilke biologiske, sosiale og psykologiske evner, kapasiteter, interesser og behov disse dyrene fremdeles besitter, og som er nødvendige for dyret å få utfoldet eller tilfredsstillt for at dyret skal kunne erfare sin velferd som god. Avhengig av hvilket velferdsparadigme man legger til grunn, kan det hevdes at dyr har en selvopplevd interesse i å få utfolde og tilfredsstillt sine artsspesifikke (objektive) evner, kapasiteter, behov og interesser, da dette antas at vil bidra til bedre *selvopplevd* livskvalitet for dyret.

⁴⁵ For en diskusjon om velferdsparadigmer, se Rollins artikkel «The Inseparability of Science and Ethics in Animal Welfare» (2015). Tilgjengelig fra: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10806-015-9558-7>

litet, noe som begrenser vurderingen til et spørsmål om hvilke artsspesifikke evner, kapasiteter, interesser og behov som vi tror er nødvendige for dyret å få utfolde eller tilfredsstilt for at det skal kunne erfare sin velferd som god her og nå.

Med grunnlag i oppgavens forståelse av et dyrs egenart, interesser og behov, er det relevant å spørre, med grunnlag i Woods teori, om respektfull behandling av dyr er synonymt med god behandling av dem? Det vil si: Er hensynet til dyrs egenart relativt til, eller uavhengig av, dyrs selvopplevde velferd når det gjelder hva som inngår i å utvise respekt for et dyrs egenverdi?

Opgavens egenskapstolkning av Woods teori tilsier, som nevnt, at det er en entitets rasjonelle disposisjoner, egenskaper og kapasiteter som har egenverdi. Siden Wood hevder at alle våre handlinger skal uttrykke at vi anerkjenner rasjonell natur, anser jeg det som rimelig å forstå respektfull behandling av dyr som her å måtte omfatte mer enn god behandling. I tillegg til at mange dyr har ønsker og følelser, besitter de også, ifølge Wood, en form for handlingsautonomi. Vi har også sett i tredje kapittel at handling i kantiansk teori forutsetter en form for intelligens, i og med at handling er et resultat av en bevisst vurdering av situasjonen der det handlende vesenet kan tillegge seg nye handlingsprinsipper og sammenføre disse med sine iboende, naturgitte prinsipper. Tar vi utgangspunkt i en slik definisjon av intelligens og intelligent handling, kan de fleste dyr forstås som entiteter med evne til intelligent oppførsel, som muliggjør og nødvendiggjør at de kan lære og handle ut fra erfaring for å kunne ivareta seg selv på en god måte. Og selv om det er et viktig skille mellom intelligens og rasjonalitet, gitt definisjonen av disse to begrepene som ble presentert i 3.2.1.2⁴⁶, synes likevel evnen til å handle å måtte forstås som en rasjonell disposisjon på lik linje med selvopplevd velferd. Dette fordi begge faktorer kan forstås som nødvendige (dog ikke tilstrekkelige) betingelser for autonom handling. Dyr, basert på Woods teori, må dermed forstås som å dele flere moralske relevante egenskaper med autonome aktører, enn kun det å ha en selvopplevd velferd.

5.2.2.3 Respekt for dyrs egenart

Skillet mellom egenart i vid og snever forstand får her sin relevans. I og med at det er uenighet om hvorvidt utfoldelsen av dyrs kognitive evner er nødvendig for at dyr i fangenskap skal kunne erfare sin velferd som god, er det også uenighet om vi burde tilrettelegge for at dyr i kommersielt dyrehold skal kunne få utfolde sin egenart i vid forstand. Dersom dyr besitter evner og kapasiteter utover det å ha en selvopplevd velferd, som, basert på Woods teori, kan forstås som nødvendige betingelser for rasjonell og moralsk handling, kan imidlertid ikke respektfull behandling av dyr begrenses til rene velferdshensyn. Det betyr at uavhengig av hvorvidt slik utfoldelse er avgjørende for et dyrs selverfarte livskvalitet, bør evnen og kapasiteten til intelligent handling betraktes som en moralsk relevant egenskap og tas hensyn til i vurderingen av hva som kvalifiserer som respektfull behandling av dyr.

Også forarbeidene til dyrevelferdsloven impliserer at respekt for dyr omfatter mer enn god behandling av dyr. I første kapittel ble det vist til at forarbeidene fremsetter dyrs

⁴⁶ Her ble det vist til at man kan være intelligent uten å besitte evnen til rasjonell tenkning og handling (Korsgaard, 2018, s. 42-43).

egenart⁴⁷ som et relevant hensyn både når det gjelder hva som inngår i «god dyrevelferd»⁴⁸, «god behandling» og «respekt». Videre står det at god behandling av dyr innebærer «at det skal tas hensyn til dyrs fysiske og mentale behov ut fra deres egenart og dyrs evne til å ha positive og negative opplevelser» (Ot.prp. nr. 15 (2008-2009) s. 24), mens respektbegrepet innebærer at etiske betraktninger knyttet til hvordan dyr bør/ikke burde behandles, skal gå utover rene velferdsbetraktninger og ta hensyn til dyrets egenart og egenverdi (Ot.prp.nr. 15 (2008-2009) s. 93). Altså synes heller ikke loven å implisere at respekt for dyrs egenart skal forstås i en snever forstand.

Slik synes Woods teori å kunne gi et godt moralfilosofisk grunnlag for den forståelsen som kan utledes fra lovens forarbeid når det gjelder egenartbegrepet som brukes, i tillegg til hva som inngår i god og respektfull behandling av dyr i dyrevelferdsloven. Nå kan vi også få øye på noen nyanseforskjeller mellom hans teori og O'Neills teori, spesielt når det gjelder hvilke handlinger eller praksiser som kan forstås som et uttrykk for respekt for rasjonell natur og hvorfor. Hos O'Neill fremstår dyrs egenart for å være et moralsk relevant hensyn, i den grad manglende hensyn til et dyrs naturgitte evner og kapasiteter kan svekke vår evne til medlidenhet. Dette synes igjen å begrenses til de tilfeller der vi ser eller vet at dyret har dårlig selvopplevd velferd. Dette vil dermed skille seg fra oppgavens tolkning av Woods teori, for selv om *god behandling* av dyr nødvendigvis inngår i det å utvise respekt for dyr, må også et hensyn til dyrs egenart gis uavhengig av dyrs subjektive opplevelse av sin velferd (egenart i vid forstand), samt uavhengig av hvordan dette påvirker våre moralske følelser, for å kvalifisere som *respektfull behandling* av dyret.

Med denne forskjellen mellom Woods og O'Neills teorier i fokus, vil jeg se nærmere på hvordan fiskeoppdrett og praksisen med maserasjon av hanekyllinger står seg i forhold til en slik fortolkning av Woods teori.

5.3 Praksis

5.3.1 Fiskeoppdrett

Hypotesene for årsaken til fiskenes velferdsproblemer og tidlig død i oppdrettsmerdene er mange. Sykdom, først og fremst pankreassykdom, avlusning, hard håndtering under transport og dårlig vannkvalitet er noen av de identifiserte årsakene (Hjeltnes mfl., 2019). På grunn av dette, og som vist til i redegjørelsen av O'Neill, har det blitt satt i gang en rekke tiltak og forskning med fokus på medisiner, vaksiner, vannkvalitet og alternative transportmåter og avlusningsmetoder.

Utad gir imidlertid slike tiltak et inntrykk av at fokuset i stor grad rettes mot helse og negativ velferd som unngåelse av smerte, skade og sykdom – ikke positiv velferd som trivsel og trygghet, samt utfoldelse av egenart i vid forstand, og de eventuelle positive erfaringene som følger med å få utfolde sin egenart. En av grunnene til dette kommer fram i «Fiskehelse rapporten» fra Veterinærinstituttet og i håndboken om «Velferdsindikatorer

⁴⁷ Egenart innebærer å ta utstrakt hensyn til dyrs naturlige behov og aktivt forebygge skade, sykdom og smerte (St.meld.nr. 12 (2002-2003) s. 150).

⁴⁸ Dyrevelferd har ikke en enhetlig definisjon i loven, men i første kapittel ble det vist til at livskvalitet er det sentrale stikkordet når det gjelder dyrevelferd, og innebærer biologisk funksjon, selvopplevd situasjon og/eller naturlig adferd (Mejdell, C. M., Stenevik, 2011, s. 15 og 17). Videre kommer det fram i lovens §23 (2009) at dyrs levemiljø blant annet skal gi god velferd ut fra individuelle og artsspesifikke behov.

for oppdrettslaks»⁴⁹. Her påpekes det at er vanskelig å oppnå beviselig kunnskap om fiskens subjektive opplevelse, og dermed hvilke selvopplevde behov og interesser fisken faktisk har. Velferdsindikatorerne som benyttes begrenser seg derfor gjerne til negative indikatorer som fravær av stress, lus og dødelighet da dette lar seg måle og kvantifiseres (Noble mfl., 2018⁵⁰; Hjeltnes mfl., 2019).

Når loven uttrykker at respekt for dyr skal gå utover rene velferdshensyn og ta i betraktning dyrets egenverdi og egenart (Ot.prp. nr. 15, 2008-2009, s. 7, 12), og vi kan tolke følgene av Woods teori dithen at respekt for et dyrs egenverdi også innebærer å tilrettelegge for at dyr skal kunne få utfolde sine kognitive evner, er det imidlertid ikke tilstrekkelig å kun tilrettelegge for at fisken får tilfredsstilt sine primære, livsnødvendige behov (egenart i meget snever forstand). Fisk er et komplekst vesen, noe som blant annet kommer tydelig fram i håndboken om «Velferdsindikatorer for oppdrettslaks» der det står:

Studier har vist at fisk har en kvalitativ opplevelse av verden, har god evne til å lære og å huske, har forventninger om fremtiden, en forståelse av tid, kan knytte sammen tid og sted, lage mentale kart over omgivelsene, gjenkjenne grupped medlemmene sine og samarbeide med de [...]. I tillegg kan fisk lære ved å observere andre, og noen fisk kan til og med gjøre innovasjoner og bruke verktøy [...]. (Noble mfl., 2018, s. 13).

Å holde opptil 200 000 laks – et dyr som ikke vanligvis lever i stim og som svømmer over store avstander i løpet av sitt liv – i merder som ikke er dypere enn ca. 20–50 meter og ca. 50 meter i diameter, begrenser det deres mulighet til å utfolde sin egenart betraktelig. Denne formen for dyrehold kan dermed forstås som å begrense eller forhindre en viktig del av det, som ifølge Wood, har egenverdi. Fisken blir her behandlet som et enkelt vesen med et snevert sansesapparat som kun har behov for vann, mat og unngåelse av smerte. Fiskens handleevne og evne til å ha positive opplevelser neglisjeres.

Forskjellen mellom Wood og O'Neills teorier synes dermed å være at selv om oppdrettsnæringen, gjennom bedre vaksiner, bedre vannkvalitet og bedre transport- og avlusningsmetoder, hadde klart å løse det de betrakter som velferdsproblemer hos fisken, må likevel måten fisken holdes på i dagens fiskeoppdrett på bakgrunn av Woods teori, forstås som et uttrykk for mangel på respekt for den delen av rasjonell natur som fisken tar del i. Konklusjonen er dermed at uavhengig av oppdrettsfisken lider eller ikke, er dagens praksis innad i oppdrettsnæringen ikke i overensstemmelse med anerkjennelse av dyrs egenverdi med grunnlag i Woods teori.

5.3.2 Maserasjon av hanekyllinger

Velferden til hanekyllinger av verperase er regulert av dyrevelferdsloven. I loven står det blant annet:

Dyreholder skal sikre at dyr holdes i miljø som gir god velferd ut fra artstypiske og individuelle behov, herunder gi mulighet for stimulerende aktiviteter, bevegelse, hvile og annen naturlig atferd. Dyrs levemiljø skal fremme god helse og bidra til trygghet og trivsel (Dyrevelferdsloven, 2009, § 23).

⁴⁹ Håndboken er finansiert av Fiskeri- og havbruksnæringens forskingsfond. Prosjektet er ledet av Nofima sammen med flere samarbeidspartnere, og omhandler hvordan man kan vurdere og dokumentere fiskevelferd på best mulig måte (Noble mfl., 2018, s. 5).

⁵⁰ Håndboken om velferdsindikatorer for oppdrettslaks nevner mulige positive indikatorer knyttet til naturlig adferd hos arten (Noble mfl., 2018, s. 27).

Hvorvidt lovens paragrafer, som for eksempel § 23, kan sies å være overholdt når vi ser på miljøet som haneekyllinger av verperase holdes i, er ikke et filosofisk, men et juridisk spørsmål. Likevel må vi kunne si at oppstalling av haneekyllinger i opptil 24 timer i kasser, fram til de sorteres på løpebåndet og avlives, ikke gir et inntrykk av at hensynet til deres artsspesifikke eller individuelle behov står i nevneverdig fokus. Dersom god, og i forlengelsen av det, respektfull behandling av disse kyllingene forstås som tilfredsstilt gjennom skarpe, hurtigroterende kniver som skal sikre at haneekyllingenes død er en lidelsesfri død, reduseres hensynet gitt til disse kyllingene til rene velferdsbehov ut fra et paradigme som kun vektlegger fravær av lidelse – og ikke positive erfaringer som trygghet og trivsel, samt utfoldelse av egenart (i vid forstand).

Skal dette kvalifisere som respektfull behandling av haneekyllingene ut fra Woods teori, forutsetter dette en forståelse av kyllinger som såpass enkle vesen at de ikke besitter evner, kapasiteter eller en selverfart velferd utover smerteunngåelse. Forskning på høns og haner viser imidlertid, som også er tilfellet ved de fleste andre dyr, at de er vesen med flere kognitive og følelsesmessige evner og kapasiteter enn man tidligere har trodd. Kognitive studier viser at høns og haner er intelligente dyr, som blant annet har evne til både logisk tenkning (Marino, 2017) og empati (Edgar mfl., 2011). Ser man på deres egenart i vid forstand, vises det til at domestiserte høns og haner, til tross for avling gjennom mange generasjoner, ikke skiller seg vesentlig fra sine artsfrender i det fri: jungelhøns og jungelhaner (Rådet for dyreetikk, 1996). Disse er sosiale vesen med en komplisert sosial struktur. Av natur lever de i små flokker som ledes av én hane, der det foreligger en bestemt rangorden mellom hønene, kyllingene og underordnede haner som flokkhanen ivaretar (Rådet for dyreetikk, 1996). Hønene lærer opp kyllingene til å finne mat, hvor reviret går og alt om det sosiale forholdet til de andre i flokken. Kyllingene følger moren sin fram til de er klare til å slutte seg til resten av flokken, noe som vanligvis tar åtte til ti uker etter klekking (Dyrevernalliansen, 2018).

Vi har dermed god grunn til å tro at haneekyllinger har evner og kapasiteter utover evnen til å føle smerte, men holdet av haneekyllingene gir ikke uttrykk for at vi anerkjenner den delen av rasjonell natur som kyllingene tar del i. Kyllingene behandles som overskuddsprodukter med et nervesystem som kun tillater smerteopplevelser. Maserasjon av haneekyllinger er derfor en praksis som også må forstås som et uttrykk for manglende anerkjennelse av dyrs egenverdi med grunnlag i Woods teori.

5.4 Mulige utfordringer og innvendinger

Basert på Woods teori, er intensive dyreholdspraksiser som maserasjon av haneekyllinger og fiskeoppdrett en direkte motsetning til hva det vil si å respektere dyrs egenverdi, nettopp fordi de hensynet til dyrs egenart i snever og/eller vid forstand neglisjeres i denne formen for praksis.

Hvorvidt Woods teori kan danne det moralske grunnlaget for tolkningen av dyrevelferdslovens sentrale verdibegreper, synes imidlertid å stå og falle på hvilke implikasjoner hans teori vil ha for bruk av dyr generelt. Forutsetter vi at alt dyrehold nødvendiggjør begrensninger på et dyrs mulighet til å utfolde sin egenart i vid forstand, og slike begrensninger, med grunnlag i Woods teori, må forstås som et uttrykk for mangel på respekt for den delen av rasjonell natur som dyr tar del i, vil dette medføre at all form for form for kommersielt dyrehold må betraktes som et brudd på dyrevelferdslovens respekt- og egenverdibegreper. Da beveger vi oss også langt utenfor den forståelsen som vi kan lese ut av forarbeidene med hensyn til disse begrepene. Men selv om det kan gis et argument for at dyrs egenart i vid forstand skal inngå i vurderingen av hva som kvalifiserer som respektfull behandling

av dyr, trenger ikke det å bety at andre hensyn ikke kan spille inn og få forrang i konflikttilfeller. Siden Wood hevder at dyr kan brukes som midler til menneskelige formål, er det relevant å sette spørsmålsteget ved om usikkerhet rundt eller mangel på bevis på hvilke selvopplevde interesser og behov dyr har, skal komme oss eller dyrene til gode? Det vil si: Kan usikkerhet rundt hvilken betydning utfoldelsen av et dyrs egenart i vid forstand har for dyrets selvopplevde velferd, legitimere begrensninger på slik utfoldelse dersom dette bidrar til å realisere menneskelige formål som vi kan bedømme som verdige?

I oppgavens fjerde og siste del vil jeg undersøke nærmere hvor grensen kan forstås å må gå når det gjelder i hvor stor grad hensynet til dyrs egenart, i vid forstand, må inngå i vurderingen av hva som kvalifiserer som respektfull behandling av dyr.

Først skal vi se nærmere på ytterligere to teorier som tar for seg de kantianske respekt- og egenverdibegrepene og våre forpliktelser overfor dyr.

6 Jens Saugstad

En som kan tolkes som å stå i en mellomposisjon mellom Wood og O'Neills teorier, er Jens Saugstad. Saugstad hevder i likhet med O'Neill at dyr ikke kan tilskrives egenverdi med grunnlag i kantiansk moralteori, men hevder i likhet med Wood at vi ikke kan imøtekomme vår plikt til å respektere rasjonell natur som et mål i seg selv, dersom vi ikke betrakter dyr som verdig god behandling for deres egen del.

6.1 Egenverdi

Prinsippet «rasjonell natur eksisterer som et mål i seg selv», hevder Saugstad (2000, s. 142, 143) på lik linje med O'Neill, bare omfatter entiteter med fri vilje – entiteter med det han kaller for «evnen til moralitet». Kort oppsummert begrunner Saugstad dette ved å påpeke at det er vår autonome vilje, det han kaller for «moralitet», som tilskriver ting verdi. Siden «moralitet» forutsetter «evnen til moralitet», betyr det at sistnevnte må forstås som kilden til verdi, og dermed det som har egenverdi. Moralitet forutsetter med andre ord at det eksisterer entiteter som kan velge hvilke handlingsprinsipper de vil handle ut fra, og som på denne måten har evnen til å kunne handle ut fra en fornuftsprodusert pliktfølelse (respekt) på tvers av alle naturgitte følelser (Saugstad, 2000, s. 147, 148).

Saugstad (2000, s. 147) påpeker videre at evnen til moralitet er en evne som vi ikke har funnet hos andre dyr enn menneskedyret. Denne evnen må dermed forstås som karakteristisk for menneskeheten. Og det er nettopp dette særpreget ved den menneskelige naturen som personbegrepet representerer i kantiansk teori. Det betyr at vi ikke kan trekke et skille mellom mennesker som er personer og mennesker som teknisk sett ikke er personer. Et slik skille, hevder han (Saugstad, 1992; 2000, s. 147-8, 159), belager seg på en begrepsforvirring som kommer av å blande sammen personbegrepet med det å være moralsk aktør⁵¹. Det kantianske egenverdibegrepet representerer den usammenlignbare og uerstattelige verdien som mennesker må tilskrive seg selv og andre mennesker, på grunn av vår *evne til* moralsk handling (moralitet). Egenverdi er med Saugstads egne ord menneskets moralske statusverdi som uttrykker «den aktelse vi, av begrepsmessige grunner, nødvendigvis må ha for mennesket *qua* person» (Saugstad, 2000, s. 146). Siden det er evnen til moralitet vi skal beskytte og fremme i all vår gjerning, er det også denne evnen som er det grunnleggende elementet i alle våre moralske forpliktelser (Saugstad, 2000, s. 147). Av dette følger det at mennesker er de eneste som kan være gjenstand for direkte moralske forpliktelser og ha moralske krav (Saugstad, 2000, s. 148). Saugstad skiller seg på denne måten fra Wood ved å hevde i likhet med O'Neill at alle og kun mennesker⁵² kan tilskrives egenverdi.

6.2 Endelig verdi

På lik linje med all annen ikke-rasjonell natur, er derfor dyrs verdi, ifølge Saugstad (2000, s. 142-151), betinget av vår verdsettelse eller vurdering, noe som gir dyr avledet verdi og

⁵¹ Det vil si, aktører som har *kapasiteten* til moralsk handling (det Wood kaller for *faktisk* rasjonell natur). Dette må imidlertid ikke misforstås med at Saugstad begrenser våre moralske forpliktelser til biologiske vesen, da også Saugstad anser våre forpliktelser som knyttet til fornuften uavhengig av art.

⁵² Eller fornuftsvesen (entiteter med en fri vilje).

moralsk status som ting⁵³. Likevel hevder han (2000, s. 153, 154) at en kantiansk begrepsforståelse av verdi og respekt medfører at vi er forpliktet til å betrakte og behandle dyr som vesen med *endelig verdi*⁵⁴. Dette har å gjøre med at avledet verdi ikke er begrenset til instrumentell verdi i kantiansk teori. Som vist i tredje kapittel, betyr avledet verdi kun at tingen ikke er kilden til sin egen verdi. Saugstad forklarer dette ved å vise til at når rasjonelle aktører verdsetter noe ut fra dets nytte, tilskriver de den aktuelle tingen det Kant kaller for markedspris⁵⁵. Når rasjonelle aktører verdsetter noe for sin egen del, uten hensyn til et ytterligere formål, tilskriver de tingen det Kant kaller for affeksjonspris^{56, 57}. Og ifølge Saugstad (2000, s. 144, 155), er det i relasjon til hvordan vi kan forstå affeksjonspris på bakgrunn av vår plikt til å respektere rasjonell natur som et mål i seg selv, at dyr må tilskrives endelig verdi i kantiansk teori.

Han begrunner denne slutningen gjennom å henvise til vår plikt til å opparbeide oss moralske hjelpefølelser, da den fornuftsproduserte pliktfølelsen ikke alltid er en tilstrekkelig motivasjon til å handle moralsk riktig. Som vist til i redegjørelsen av O'Neills teori, er dette en ufullkommen plikt vi har overfor oss selv til å handle på måter som ivaretar, fremmer og kultiverer følelser som beforder moralitet. Dette medfører en rekke indirekte forpliktelser overfor ikke-rasjonell natur, som en plikt til ikke å hensynsløst ødelegge det skjønne i naturen, da dette kan svekke vår evne til å elske noe uavhengig av dets nytteverdi for oss (Saugstad, 2000, s. 151)

Når det gjelder følende dyr, påpeker Saugstad (2000, s. 152-155) at disse står i en litt annen relasjon til oss mennesker enn den ikke-følende naturen. Dette gir oss særegne forpliktelser med hensyn til dyr. Her er det evnen til medlidenhet, heller enn evnen til å elske noe uten hensyn til nytte, som vi har en plikt overfor oss selv til å bevare. Medlidenhet beskrives av han som en viktig moralsk hjelpefølelse for å «fremme en aktiv og fornuftig velvilje overfor andre personer» (Saugstad, 2000, s. 152). Siden dyr er følende vesen som av den grunn kan frembringe en medlidenhetsfølelse i oss, vil kultivering av vår medlidenhetsfølelse innebære å behandle dyr godt, i og med at dårlig behandling av dyr vil kunne avstumpe denne følelsen og dermed et naturlig anlegg som er viktig for moralitet.

Det avgjørende spørsmålet når det gjelder hvorfor dyr må tilskrives endelig verdi i kantiansk teori, er imidlertid om det kun er for *vår skyld* – som Kant synes å ha antatt – at dyr skal behandles godt, eller om det også er for *dyrenes skyld*? (Saugstad, 2000, s. 153)

⁵³ Saugstad (2000, s. 144). viser til at tingbegrepet i kantiansk teori representerer det som har avledet verdi, og at det som har avledet verdi har en pris, i den forstand at man kan sette noe annet i dets sted som en ekvivalent. Det som har avledet verdi, og med det tingstatus, står derfor i kontrast til det som er hevet over enhver pris, og som derfor ikke kan erstattes med noen ekvivalent – nemlig det som har egenverdi.

⁵⁴ Som vist til i tredje kapittel representerer endelig verdi det som verdsettes, eller som burde verdsettes, for sin egen del. Slik jeg tolker Saugstad, kan det trekkes et skille mellom subjektiv og objektiv endelig verdi. Dette vil jeg komme tilbake til i kapittel åtte.

⁵⁵ «Markedspris» tilsvarer det som i Korsgaards begrepsapparat (3.2.3) kalles for «instrumentell verdi».

⁵⁶ «Affeksjonspris» tilsvarer det som i Korsgaards begrepsapparat (3.2.3) kalles for «endelig verdi».

⁵⁷ Saugstad, med bruk av litt andre termer, påpeker med andre ord det skillet som ble redegjort for i tredje kapittel, hvor Korsgaard hevder at betinget verdi, det hun kaller for avledet verdi, må forstås som å forgreine seg ut i to ytterligere verdier, nemlig det som verdsettes for sin egen del (endelig verdi), og det som verdsettes som et middel til noe annet (instrumentell verdi). Saugstad benytter seg av andre navn på begrepene egenverdi, avledet verdi, endelig verdi og instrumentell verdi. For å ha et konsistent begrepsapparat i denne oppgaven, vil jeg skrive «egenverdi» der han skriver «iboende verdi», «endelig verdi» der han skriver «egenverdi» og «affeksjonspris», «instrumentell verdi» der han skriver «markedspris», og «avledet verdi» der han skriver relativ verdi.

Ifølge Saugstad gir sistnevnte forståelse mest mening ut fra et kantiansk rammeverk: «Å handle godt overfor dyrene forutsetter nettopp at man inntar den holdning at dyrene har en velferd som betraktes som et gode *for dyret*» (Saugstad, 2000, s. 153). Han skriver videre «det er derfor bare hvis vi gjør godt for dyrenes skyld at vi kan sies å gjøre godt overfor dyrene» (Saugstad, 2000, s. 153). Her tolker jeg Saugstad for å mene at vi må *ha* medlidenhet for dyr for å kultivere vår medlidenhetsfølelse. Ser vi på medlidenhetsbegrepet, ligger det i selve begrepet at man opplever den andres vanskeligheter som smertelig, noe som også innebærer en evne til å oppleve den andres glede som gledelig. Vi kan derfor ikke kultivere vår evne til medlidenhet i samspill med dyr, dersom den eneste grunnen til at vi anser dyr verdig god behandling, er fordi det gagnar oss. Måten vi kan kultivere våre moralske handlingsdisposisjoner overfor vesen som mangler egenverdi, er dermed gjennom å betrakte dem som bærere av endelig verdi. Dette innebærer å betrakte dyr som verdig god behandling for deres egen del, gjennom å anse dyrs velferd som et verdig formål for våre handlinger. Ellers vil vi ikke kunne realisere den effekten som Kant argumenterer for og som er grunnen for vår plikt til å behandle dyr godt.

Dyrs endelige verdi representerer dermed den begrensningen som legges til vår bruk av dem, som en følge av vår plikt til å respektere rasjonell natur som et mål i seg selv. Saugstad (2000, s. 154) understreker imidlertid at denne begrensningen innebærer ikke at dyr *ikke* kan brukes bare som midler, begrensningen innebærer også at vi ikke skal bruke oss selv bare som midler. Dette har å gjøre med skillet Saugstad trekker mellom *grunnen* for vår plikt til å behandle dyr godt, og *holdningen* vi er pliktig til å ha overfor dyr. Selv om dyrs velferd burde gjøres til et formål for våre handlinger, er det ikke dyrene som er grunnen til denne forpliktelsen. Siden dyr mangler rasjonell natur og dermed egenverdi, har de som nevnt tingstatus og kan dermed erstattes av en ekvivalent. Det som gjør at vi må tilskrive dem endelig verdi, er måten deres sanseopplevelser påvirker vår evne til å føle medlidenhet på – når vi ser det i lys av plikten vi har til å ivareta og fremme moralske hjelpefølelser (Saugstad, 2000, s. 155).

Plikten vi har til å behandle dyr godt, grunnes derfor fremdeles i vår plikt til å behandle oss selv som et mål i seg selv, ut fra hypotesen om at dersom vi betrakter og behandler dyr bare som midler, utvikler vi instrumentelle motivasjoner som bidrar til å avstumpe et naturlig anlegg som er viktig for moralitet. Men skiller vi mellom den *holdningen* vi er pliktig til å innta overfor dyr, og *grunnen* til at vi bør innta denne holdningen, må dyr, ifølge Saugstad (2000, s. 153), forstås som vesen med endelig verdi i kantiansk teori.

6.3 Lovens respekt- og egenverdibegreper tolket på bakgrunn av i Saugstads teori

6.3.1 Egenverdi

Tolker vi dyrevelferdslovens egenverdibegrep som en endelig verdi, vil lovfestingen av dyrs egenverdi med grunnlag i Saugstads teori måtte forstås som et *uttrykk* for den holdningen vi som rasjonelle, moralske aktører skal ha overfor dyr – uten at det betyr at dyr har en verdi uavhengig av vår verdsettelse av dem, og at vi har direkte moralske forpliktelser overfor dem. Som vi ser, vil denne måten å forstå dyrevelferdslovens egenverdibegrep på, ha flere likhetstrekk med oppgavens tolkning av O'Neills teori. I og med at dyr, for både O'Neill og Saugstad, ikke forstås som å besitte en verdi uavhengig av den verdien vi tilskriver dem, der vår plikt til å behandle dyr godt grunnes i vår plikt til å respektere rasjonell natur som et mål i seg selv, gir begge et moralfilosofisk grunnlag for hvorfor dyr kan ha juridisk status som ting – samtidig som at forarbeidene påpeker at dyr skal behandles godt

uavhengig av deres nytteverdi for mennesket (Innst. O. nr. 56 (2008-2009) s. 29). Dyrs tingstatus i O'Neill og Saugstads teorier gir også et grunnlag for forarbeidenes betingelse om at lovfestingen av dyrs egenverdi ikke skal sette spørsmålstegn ved legitimiteten av menneskets rett til å bruke og avlive dyr til menneskelige formål (Innst. O. nr. 56 (2008-2009) s. 29). Men siden Saugstad skiller holdning fra plikt, der han hevder at vi er forpliktet til å anse dyr som verdig god behandling for sin egen del, gir han i tillegg et moralfilosofisk grunnlag til forarbeidenes premiss om at god dyrevelferd er viktig først og fremst av hensyn til dyrene selv (Ot.prp nr. 15 (2008-2009) s. 9). På denne måten synes Saugstad å kunne unngå Woods innvending om at god behandling av dyr ikke vil kultivere vår respekt-holdning, dersom vi ikke også anser dyrene for å være grunnen til at vi burde behandle dem godt.

6.3.2 Respekt

Dersom Saugstads teori skal danne det moralfilosofiske grunnlaget til dyrevelferdsloven, kan det imidlertid se ut til at vi også hos han, som hos O'Neill, får et problem med tolkningen av lovens respektbegrep. Respekt i kantiansk moralteori er, som vi har sett, den grunnleggende moralske følelsen vi skal ha overfor vesen som er et mål i seg selv. Siden det å være et mål i seg selv, ifølge Saugstad, er å være et vesen som har evnen til å handle i overensstemmelse med Moralloven ut fra en pliktfølelse, retter moralsk anerkjennelsesrespekt seg mot det som gjør oss til moralske vesen – nemlig vår evne til moralitet. Når lovens formål er å fremme respekt *for* dyr, vesen som mangler evnen til moralitet, kan dette derfor synes å falle litt på siden av Saugstads, så vel som O'Neills, forståelse av hva eller hvem som kan være gjenstand for respekt.

Legger vi Darwalls definisjon av moralsk anerkjennelsesrespekt til grunn,⁵⁸ ser det likevel ut til at vi kan anvende Saugstads teori i tolkningen av lovens respektbegrep. Siden Saugstad skiller holdning fra plikt, betyr det at det er dyrs velbefinnende, og ikke kultivering av vår evne til moralitet, som skal oppfattes som å legge begrensninger på hvilke handlingsalternativer som kan bedømmes som moralsk akseptable. På denne måten kan vi forstå den holdningen som vi er forpliktet til å ha overfor dyr, som analog til den respekt-holdningen vi skal ha overfor mennesker. For selv om vår plikt til å behandle dyr godt grunnes i vår moralske natur, noe som betyr at det ikke er egenskaper ved dyr som er grunnen til våre handlingsbegrensninger overfor dem, vil ikke Kants teori, slik jeg forstår Saugstad, gi mening dersom vi ikke anser dyr som moralsk relevante for sin egen del – der dårlig behandling av dyr betraktes som moralsk galt i seg selv.

Respektbegrepet får da en litt annen betydning enn den kantianske, men likevel en beslektet betydning, i og med at vi skal anse dyr som verdig god behandling for sin egen del, gjennom å anse deres velferd som et verdig mål for våre handlinger. Imøtekommer og ivaretar man derfor dyrs behov *kun* på grunn av at det enten er ulovlig å ikke gjøre det, det gir et godt omdømme, det gagnar produksjonen eller fordi vi blir bedre medmennesker, vil ikke det kvalifisere som uttrykk for den respektholdningen vi kan hevdes å være forpliktet til å ha overfor dyr som vesen med endelig verdi.

Slik synes Saugstads teori å kunne gi et godt moralfilosofisk grunnlag til de fleste av hensynene som vektlegges i forarbeidene, når det gjelder dyrevelferdslovens respekt- og

⁵⁸ Her (2.1) ble det vist til at alle entiteter som besitter egenskaper som det må tas hensyn til i vurdering av hvordan man burde handle, kan være gjenstand for anerkjennelsesrespekt. Videre ble det vist til at moralsk anerkjennelsesrespekt foreligger når man anerkjenner relevante egenskaper hos en entitet gjennom å anse disse egenskapene som å legge begrensninger på hvilke handlinger som kan bedømmes som moralsk riktige.

egenverdibegreper. Med dette som utgangspunkt, vil jeg se nærmere på hvordan praksis står seg i forhold til en slik fortolkning av Saugstads teori.

6.4 Praksis

6.4.1 Fiskeoppdrett

Kan vi hevde at dagens praksis innen fiskeoppdrett uttrykker respekt for rasjonell natur som et mål i seg selv? Siden Saugstad, på lik linje med O'Neill, hevder at dyr mangler rasjonell natur (egenverdi), er det kultivering av vår moralske natur som danner grunnlaget for denne vurderingen. Men når han i tillegg hevder at vår plikt til å kultivere vår moralske natur medfører en plikt til å anse og behandle dyr som vesen med endelig verdi, må vi omformulere spørsmålet til å omhandle hvorvidt dette er en praksis som uttrykker den riktige moralske holdningen overfor *dyr* – som vesen som er verdig god behandling for sin egen del.

I redegjørelsen av O'Neills teori ble det påpekt at næringen vanskelig kan klandres for å stille seg likegyldig til fiskens lidelse, da de fortløpende søker å forebygge og løse det de anser som velferdsutfordringer hos fisken. Det ble likevel konkludert med at aksepten av nåværende praksis uttrykker mangel på respekt for rasjonell natur, da dens rammebetingelser vanskeliggjør vår mulighet til å handle i overensstemmelse med vår plikt til ikke å la dyr lide i realiseringen av våre mål. Dette vil være sammenfallende med Saugstads teori. Men der løsningen hos O'Neill vil være å etablere rammebetingelser som tilrettelegger for god dyrevelferd, vil ikke dette være tilstrekkelig med bakgrunn i Saugstads teori dersom dette gjøres ut fra andre grunner enn hensynet til dyrene selv. Det betyr at selv om oppdrettsnæringen har som intensjon å løse disse velferdsproblemene, og selv om de klarer å løse dem, vil ikke dette kvalifisere som et uttrykk for den holdningen vi skal ha overfor fisken som et vesen med endelig verdi, dersom dette kun gjøres på grunn av at vi blir til bedre medmennesker – eventuelt andre grunner som for eksempel økonomiske hensyn, omdømme eller juridisk lovverk.

Hvis vi benytter Saugstads teori som utgangspunkt, må vurderingen av denne praksisen med andre ord ta for seg hvorvidt de velferdstiltakene som gjøres og som er tiltenkte, er tiltak som kan forstås som iverksatt ut fra et hensyn til fisken selv. Dette synes imidlertid ikke å gjenspeiles i praksis: Ser vi nærmere på uttalelser fra representanter i oppdrettsnæringen, i tillegg til rapporter og artikler fra blant annet Mattilsynet, fremstår mesteparten av tiltakene for å ivareta og fremme fiskevelferden dessverre å finne sitt grunnlag i instrumentelle hensyn.

6.4.1.1 Tiltak for dyrenes egen del?

En stor andel av dødeligheten blant fisker i oppdrettsnæringen har vist seg å være et resultat av nye metoder, som har blitt tatt i bruk uten at tilstrekkelig forskning på metoden eller fiskens egenart, interesser og behov har blitt gjennomført. Seniorrådgiver i Mattilsynet, Hulda Bysheim, hevder at mye av årsaken til den høye dødeligheten innad i oppdrettsnæringen skyldes avlusning og pankreassykdom, og at det forhøyede antallet laks som døde i merdene før de nådde slakteriet i 2018, trolig skyldes avlusningsbehandling, som følge av konsesjonskravet om lave lusetall (Saue, 2018)⁵⁹

⁵⁹ Konsesjonskriteriet har frem til nå vært å holde seg innenfor maksgrensen av antall lus. Siden dette trolig har bidratt til høyere fiskedødelighet på grunn av for hard lusebehandling, er det blitt påpekt av flere at lav dødelighet og fiskevelferd også burde inkluderes som konsesjonskriterium. Se

Det betyr at til tross for at de anvendte avlusningsmetodene har vist seg å medføre skader på og død for mange oppdrettsfisk, har man likevel valgt å fortsette å bruke disse avlusningsmetodene for å imøtekomme konsesjonskravet. Det betyr likevel ikke at velferdsproblemet ikke har blitt forsøkt løst av oppdrettsnæringen. I et forsøk på å forhindre eller redusere de negative ringvirkningene som «tradisjonell» avlusningsbehandling⁶⁰ har hatt på laksen og omkringliggende miljø, har oppdrettsnæringen tatt i bruk rognkjeks, leppefisk og berggyllt som en alternativ avlusningsmetode. Mangel på tilstrekkelig kunnskap og forskning på rensefiskens artsspesifikke og individuelle behov og interesser, har imidlertid medført at opptil 100 % av rensefisken dør før første produksjonssyklus er over (Mattilsynet, 2017, s.16, 2019, s. 167; Bævre-Jensen, 2019).

Rensefisken er også omfattet av dyrevelferdsloven, og er dermed vesen som skal betraktes som individer med egenverdi som skal behandles med respekt. Dette reflekteres ikke i beskrivelsen gjort av fiskeridirektoratet og enkelte i næringen (Biomar) når det gjelder denne avlusningsmetoden. Bruken av rensefisk blir beskrevet av Fiskeridirektoratet (2017) som «et positivt bidrag til miljøvennlig produksjon», og av Biomar (u. å.) som «en effektiv form for biologisk avlusning som kan spare miljøet for kjemikalier og oppdretteren for store kostnader».

Å beskrive en praksis som innebærer såpass høy dødelighet som effektiv og et positivt bidrag for miljø og oppdretter, er vanskelig å forstå som noe annet enn et uttrykk for manglende medlidenhet med fisken. Dette inntrykket forsterkes videre når vi ser på hvilke beskrivelser og termer som brukes om fisken, fiskedøden og avlivning av syk fisk i norsk fiskeoppdrett. Oppdrettsfisken blir beskrevet her som «biomasse», og fiskedøden som forekommer innad i næringen der hver femte laks, og opp mot 100 % av rensefisken, dør, omtales som «svinn». Laks som må avlives og kastes som et resultat av at den er for deformert og/eller for syk til å kunne brukes til menneskemat, beskrives som «vraking» av laks (Fiskeridirektoratet, 2019; Fiskeridirektoratet, 2016; Fiskeribladet, 2018; Saue, 2018; Trana, Sae-Khow, 2018). Slike talehandlinger uttrykker ikke en verdsettelse av fisken som individ hvis velferd er av moralsk betydning for fiskens egen del, men heller en objektiviserende holdning av fisken som et midlertidig stadium av et produkt.

6.4.1.2 Mangel på medlidenhet

Noe av grunnen til den tilsynelatende manglende medlidenhetsreaksjonen fra næringen og samfunnet forøvrig på velferdsproblemene og den høye dødeligheten som eksisterer i oppdrettsnæringen, kan være at det lenge har vært vitenskapelig usikkerhet rundt hvorvidt fisk er et følende vesen som kan lide. Det ligger heller ikke naturlig for oss mennesker å sympatisere med tilsynelatende uttrykksløse vesen, som attpåtil lever i et annet element enn vi gjør (Børresen, 2000, s. 16-40). I tillegg har vår vestlige kultur vært preget av det mekanistiske verdensbildet, der dyr ble betraktet som rene *automata*⁶¹.

blant annet Andreassens artikkel «Fiskevelferd bør bli et kriterium for nye konsesjoner» (2019). Tilgjengelig fra: <https://forskning.no/fisk-fiskehelse-hav-og-fiske/oppdrett--fiskevelferd-bor-bli-et-kriterium-for-a-fa-nye-konsesjoner/1550310>.

⁶⁰ Se blant annet havforskningsrapportene «Fisken og havet» til Havforskningsinstituttet fra 2014, 2018 og 2019. Tilgjengelig fra: <https://www.hi.no/hi/publikasjoner>

⁶¹ At dyr ble betraktet som rene *automata*, betyr at dyr ble betraktet som komplekse maskiner uten sjel, herunder tenkning og følelser. René Descartes forstås gjerne som en representant på et mekanistisk verdenssyn i filosofien, der han blir tilskrevet synet at dyr er rene *automata*. Det er imidlertid under diskusjon hvorvidt Descartes hadde dette synet på dyr. For en litt mer nyansert henvisning om Descartes, se J. Cottinghams artikkel «A Brute to the Brutes?: Descartes' Treatment of Animals» (1978). Tilgjengelig fra: www.jstor.org/stable/3749880

Men selv om manglende medlidenhet overfor fisk kanskje kan forklares, kan det ikke forsvare dagens praksis. Nyere forskning viser klare indikasjoner på at fisk har føleevne (Noble mfl., 2018; Nordgreen, 2017), og dyrevelferdsloven har også lovfestet at fisk skal forstås som et føleende vesen med egenverdi som skal behandles med respekt (2009, §§1,2,3). Dette tatt i betraktning, sammen Saugstads teori om hva som inngår i det å utvise respekt for dyr som vesen med endelig verdi, innebærer dette en plikt til å oppøve og praktisere vår medlidenhetsfølelse gjennom å handle på måter som uttrykker medfølelse for et vesen som har selverfarte interesser og behov. I tilfeller der vi er i tvil og mangler kunnskap om et annet vesen sine selverfarte interesser og behov, innebærer ikke respekt for et slikt vesen å behandle det som om det mangler slike interesser og behov. Det innebærer snarere et forsiktighetshensyn, der vi lar tvilen komme vesen til gode. Når vår plikt til å behandle dyr godt grunnes i vår plikt til å kultivere moralske hjelpefølelser som medlidenhet, og mangel på bevis om hvilke selverfarte interesser og behov et dyr har ikke er et bevis i seg selv, kan det å *ville* feile på forsiktighetssiden nettopp forstås som å både utvise og oppøve vår sensitivitet på, samt evne til omsorg og medlidenhet for andre.

Hvor går så grensen? Jeg vil ikke kunne tilby et svar på dette spørsmålet i denne oppgaven, men et trygt utgangspunkt synes å være at dersom handlingen eller handlingsunnlatelsen medfører fysiske skader, død eller det som kan assosieres med lidelse hos et levende, antatt føleende vesen, innebærer respekt for et slikt vesen, å skulle la tvilen komme dette vesen til gode.⁶²

Å belage seg på en fremgangsmåte med prøving og feiling, og å fortsette med å ekspandere uten tilstrekkelige løsninger for å imøtekomme de eksisterende velferdsproblemer man allerede står ovenfor, utviser i hvert fall ikke forsiktighet, og gir heller ikke et inntrykk av at de tiltakene som iverksettes baseres på et hensyn til fisken selv. De velferdstiltakene som gjøres, synes å være grunnet i hensyn som blant annet Fiskeridirektoratet og Biomar eksplisitt vektla når det gjaldt bruken av rensefisk, nemlig økonomiske og miljømessige hensyn, og med det, konsesjonstillatelse, omdømme og/eller lovlig drift gitt dyrevelferdslovens minstekrav.⁶³

Selv om næringen ikke har som mål å påføre fisken lidelse, all den tid de tar velferdsproblemerne til etterretning og søker å bekjempe dem fortløpende, er det ikke bare vanskelig å forstå aksepten ved nåværende praksis som et uttrykk for en mangel på medlidenhet for dyr, men det er også vanskelig å betrakte de tiltakene, reguleringene og velferds-kriteriene som settes og etterstrebes, som et uttrykk for at oppdrettsfisken betraktes som individer som er verdig god behandling for sin egen del. Med bakgrunn i dette, er konklusjonen at dagens praksis innenfor fiskeoppdrett ikke er i overensstemmelse med de moralske hensynene som kan utledes fra Saugstads tolkning av de kantianske respekt- og egenverdigbegrepene.

⁶² For videre lesning, se H. LaFollette sin artikkel «Nagel-ing worries about fish sentience» (2017). Tilgjengelig fra:

<https://animalstudiesrepository.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1239&context=animsent>

⁶³ Denne oppfatningen deles også av flere. I kronikken «Det står dårlig til med dyrevelferden» (1217), skriver Fagdirektør i Mattilsynet Kristina Landsverk at næringen har en tendens til å sette miljø og økonomi i hovedsetet, ikke dyrevelferd. Hun henviser blant annet til Sjømat Norge som i deres visjonsnotat *Havbruk 2030* la fram at deres visjon er å imøtekomme FNs bærekraftsmål der de framsatte fire overordnede visjonsmål der dyrevelferd ikke var inkludert i noen av disse (Landsverk, 2017). Når oppdrettsnæringen står overfor såpass store velferdsproblemer, synes dermed en slik visjon å uttrykke manglende holdning overfor fisken som vesen som er verdig god behandling.

6.4.2 Maserasjon av hanekyllinger

Praksisen med maserasjon av hanekyllinger berører som nevnt en litt annen problemstilling enn den vi finner i oppdrett av laks. Siden Saugstad, på lik linje med O'Neill, hevder at dyr mangler egenverdi, kan dyr erstattes med en ekvivalent så lenge de behandles godt (og anses verdig slik behandling) mens de er i live. Rask og smertefri avlivning av hanekyllinger, som knapt har hatt tid til å ha positive og negative erfaringer, kan derfor ved første øyekast også her synes å være i overensstemmelse med vår plikt til å behandle rasjonell natur som et mål i seg selv. Som påpekt i redegjørelsen av O'Neills teori, tilsier imidlertid vår ufullkomne plikt til å kultivere våre moralske handlingsdisposisjoner at ikke hvilket som helst formål kan legitimere avlivning av dyr. Hos O'Neill ble det hevdet at avlivning av dyr på grunn av deres manglende nytteverdi, er formålsløs avlivning av dyr. Det ble dermed konkludert med at maserasjon av hanekyllinger uttrykker en manglende reservasjon mot å ta livet av levende vesen uten grunn, og med det, en manglende anerkjennelse av de moralske handlingsbegrensninger som følger fra vår plikt til å behandle rasjonell natur som et mål i seg selv.

I kapittel 6.2 ble det vist til at Saugstad påpekte at formålsløs ødeleggelse av naturen er moralsk klanderverdig, i og med at det kan svekke vår evne til å elske noe uavhengig av dets nytte. Når vi da har særegne plikter med hensyn til dyr på grunn av at de, til forskjell fra følelsesløs natur, har en selverfart velferd, og Saugstad hevder at vi har en plikt til å anse og behandle dyr som vesen med endelig verdi, er det vanskelig å skulle kunne bedømme destruksjon av hanekyllinger på grunn av deres manglende nytteverdi for mennesket, for å være en bedre grunn eller et mer verdig formål ut fra hans teori.

6.4.2.1 Formålsløs praksis

Nå kan det imidlertid fremstå som merkelig å karakterisere maserasjon av hanekyllinger som en tilnærmet formålsløs praksis. Dette fordi kyllingene avlives ikke uten grunn, det vil si: vi kverner ikke levende hanekyllinger bare for å kverne dem. Det kan for eksempel argumenteres for at avlivning av disse hanekyllingene er nødvendig for at bøndene skal kunne overleve økonomisk av egg- og kyllingkjøttproduksjon, samtidig som at forbrukere skal ha tilgang til billig kyllingkjøtt og egg i butikkene. Skulle man oppfostret 3,5 millioner hanekyllinger hvert år som ikke kan legge egg og som produserer lite kjøtt, ville også prisen på egg og kyllingkjøtt fra hønekyllinger steget, tilbudet ville kanskje minsket, og kvaliteten på hanekjøttet ville kanskje ikke vært like populært.

Når jeg konkluderte med at maserasjon av hanekyllinger kan forstås som en tilnærmet formålsløs praksis hos O'Neill, gjorde jeg det ikke ut fra en forståelse om at dette er en praksis uten et formål eller grunn, men ut fra forståelsen om at formålsløse handlinger er handlinger uten et *verdlig* formål eller *gyldig* grunn.⁶⁴ Vi kan derfor, med grunnlag i O'Neills teori, heller si at formål som profitt og billig mat forblir verdiløse når de realiseres gjennom å destruere dyr. «Verdiløse», da ingenting kan, ut fra denne forståelsen, ha verdi uavhengig av den verdien vi tilskriver det. Tingen eller målet kan ha subjektiv betydning for oss, men så lenge handlingen ikke er moralsk akseptabel, vil den ikke kunne tilskrives moralsk verdi – og dermed vil den forbli verdiløs (formålsløs). Middelet og målet sett sammen, gjør at dette er en praksis som må sies å uttrykke en klanderverdig handlingsdisposisjon – en manglende reservasjon mot å ta livet av følende, levende vesen.

⁶⁴ Denne forståelsen følger fra tredje kapittel (3.2.1), der handling i kantiansk teori ble definert som bestående av et mål og et middel. Det betyr at en handling per definisjon ikke kan være formålsløs i kantiansk teori.

6.4.2.2 Verdi

At maserasjon av haneekyllinger kan betraktes som formålsløs avlivning av dyr, vil som sagt være en slutning som det er rimelig å utlede fra Saugstads teori, med bakgrunn i de samme grunnene som ble argumentert for hos O'Neill. Siden Saugstad, i motsetning til O'Neill, skiller mellom instrumentell verdi og endelig verdi, der han hevder at dyr skal betraktes og behandles som vesen med endelig verdi, vil imidlertid begrunnelsen for hvorfor maserasjon av haneekyllinger ikke er i overensstemmelse med vår plikt til å behandle rasjonell natur som et mål i seg selv, bli en litt annen.

I tredje kapittel ble det vist at (moralisk) verdi må skilles fra subjektive interesser og behov i kantiansk teori. Dette forstås som et skille mellom det som har verdi og det som har potensialet til å få verdi, men vi kan for enkelthets skyld kalle dette skillet for et skille mellom subjektiv verdi og objektiv verdi. Det som har subjektiv verdi, kan her sies å ha sin verdi i kraft av det som er dårlig eller godt for oss ut fra våre interesser og behov, og vil på denne måten være relativt til vår livssituasjon, våre erfaringer og biologiske oppbygning.⁶⁵ Mens det som har objektiv verdi, har sin verdi i kraft av det som har egenverdi, som hos Saugstad, og O'Neill, er rasjonell natur, og vil på denne måten være felles for ethvert rasjonelt vesen. Og det er bedømmelsen av at våre subjektive mål⁶⁶ kan realiseres ved bruk av bestemte midler, som tilskriver objektiv verdi til våre handlinger og til våre valgte mål og midler, og som dermed avgjør om handlingen er verdig realisering eller ikke.

Dette gir oss et stort handlingsrom, da alle våre subjektive mål kan bedømmes som verdig vår realisering såfremt realiseringen av dem ikke går på tvers av det som har egenverdi – rasjonell natur.⁶⁷ Det som skiller Saugstad fra O'Neill, er forståelsen av hvordan vi kan imøtekomme vår plikt til å behandle rasjonell natur som et mål i seg selv og aldri som et rent middel. For å imøtekomme denne plikten, tolker jeg Saugstad for å mene at det er enkelte ting vi må betrakte og behandle som noe med objektiv, endelig verdi for at våre handlinger ikke skal gå på bekostning av det som har egenverdi – nemlig evnen til moralitet, kilden til verdi. Selv om dyr ikke har en verdi uavhengig av den vi tilskriver dem, følger det av vår moralske konstitusjon å anse dyr og deres sansenatur som moralsk relevant for sin egen del. Å leve sammen med dyr på en god, ikke-instrumentell måte, kan på denne måten sies å ha endelig verdi for vår rasjonelle natur, der dyrs velferd har intersubjektiv verdi for oss mennesker. Dyr har av den grunn objektiv endelig verdi. Reduserer vi dyrs endelige verdi til en instrumentell verdi, handler vi dermed på tvers av det som har egenverdi.

6.4.2.3 Verdig god behandling for sin egen del

I dagens egg- og kyllingkjøttproduksjon, er det ingen andre hensyn gitt til haneekyllinger av verperase enn fravær av lidelse. Anerkjennelsen av produksjonsdyrs endelige verdi kan imidlertid ikke forstås som begrenset til en negativ plikt til å unngå å utsette eller påføre dyr lidelse. Å betrakte dyr verdig god behandling for sin egen del, innebærer også en vilje

⁶⁵ Det som har subjektiv instrumentell verdi (markedspris), forstår jeg da som å ha sin verdi i kraft av det som har subjektiv endelig verdi (affeksjonspris), som igjen har sin verdi i kraft av våre subjektive interesser og behov. For eksempel så har hårspenningen som jeg har fått fra min avdøde oldemor endelig verdi for meg, men sannsynligvis ikke for mange andre. Og skrinet som jeg har kjøpt for å bevare denne hårspenningen, har instrumentell verdi for meg i kraft av at skrinet beskytter hårspenningen fra å bli ødelagt.

⁶⁶ Det vil si mål som er satt på bakgrunn av våre subjektive interesser og behov.

⁶⁷ Går handlingen på tvers av det som har egenverdi, underminerer dermed handlingen kilden til verdi og vil på grunn av det være verdiløs. Og det er denne vurderingen, som kan tilskrive objektiv (instrumentell og endelig) verdi til våre valgte mål og midler.

til å tilrettelegge for at dyr i vår varetekt skal ha det godt for deres egen del. Siden det å avslutte et dyrs liv setter en stopper for dyrets mulighet for å leve et godt liv, synes også avlivning av vesen med endelig verdi basert på Saugstads teori, å bare være moralsk tillatelig dersom de *aktuelle* dyrene erstattes med en tilsvarende verdi⁶⁸, eller at avlivningen gjøres ut fra et hensyn til dyrene selv. Hanekyllinger av verperase i dagens egg- og kyllingkjøttproduksjon brukes og avlives til verken inntekt eller mat. De destrueres slik at de ikke skal komme i veien for realiseringen av billig egg og kyllingkjøtt, og profitt. Da er det også vanskelig å bedømme formålene om inntekt og lave produktpriser som tilsvarende ekvivalente til den endelige verdien vi skal tilskrive dyr.

Til forskjell fra O'Neill, er derfor maserasjon av hanekyllinger ikke moralsk problematisk først og fremst fordi det uttrykker mangel på en moralsk handlingsdisposisjon som er viktig å ha overfor mennesker, men fordi praksisen uttrykker en feilaktig holdning overfor dyr. Her bringes dyr til verden med overlegg for å umiddelbart avlive dem på grunn av deres manglende nytteverdi. Dette kan forstås som en dobbel instrumentalisering av hanekyllingene og uttrykker en holdning overfor dem som vesen som mangler verdi på grunn av deres manglende instrumentelle verdi. Ut fra min «saugstadianske» tolkning av dyrevelferdslovens respekt- og egenverdibegreper, er det derfor den holdningen som denne praksisen uttrykker overfor disse dyrene, som gjør at maserasjon av hanekyllinger ikke kan sies å være i overensstemmelse med lovverkets begrepsbruk.

⁶⁸ En «tilsvarende verdi» vil for eksempel være mat eller andre ting som kan sies å ha endelig verdi, i kraft av at det inngår i eller bidrar til et verdig menneskeliv.

7 Christine Korsgaard

Den siste teorien jeg vil presentere i min analyse av de kantianske respekt- og egenverdi-begrepene, er den av Christine Korsgaard. Ifølge Korsgaard er spørsmålet om hvilke menneskelige formål som kan betraktes som ekvivalente til dyrs liv eller overgå dyrs interesser og behov, et feilstilt spørsmål innenfor et kantiansk rammeverk. Det følger av kantiansk teori at dyr må betraktes og behandles som et mål i seg selv på samme grunnleggende vis som oss, ifølge henne. Hun skiller seg derfor både fra O'Neill og Saugstad, ved at hun i likhet med Wood hevder at dyr må forstås som å besitte egenverdi. Men til forskjell fra Wood, og i likhet med O'Neill og Saugstad, anser ikke Korsgaard dyr for å ta del i rasjonell natur. Det betyr at Korsgaard skiller seg fra alle tre ved at hun ikke betrakter rasjonell natur som å være den eneste kilden til verdi, og dermed det eneste som kan ha egenverdi.

7.1 Rasjonell natur – funksjon

I likhet med O'Neill og Saugstad, hevder Korsgaard (2018, s. 79-93) at alle og kun mennesker besitter rasjonell natur, og vil med dette tilskrives personstatus ut fra en kantiansk forståelse av personbegrepet. Hun forsvarer denne forståelsen ved å argumentere for at levende entiteter må forstås som funksjonelle enheter i kantiansk teori, og ikke som en kolleksjon av enkeltstående egenskaper som de kan få og miste, uten at det har noen innvirkning på deres funksjon.

Korsgaard (2018, s. 19; 2004, s. 82) baserer seg på Aristoteles' entitetsbegrep i forståelsen av hva det vil si å ha en funksjon. Med entitet forstås materie organisert på en slik måte at den kan sies å ha en funksjon, et mål og et gode. Funksjonen kan sies å representere entitetens egenart, hvor målet til entiteten er å oppfylle og utøve dens funksjon på en optimal måte. På grunn av dette, kan alle entiteter forstås som å ha et gode, da det gode vil være det som bidrar til at entiteten klarer å realisere og opprettholde sin funksjon på en god måte.

Avhengig av hvilken entitet det er tale om, påpeker Korsgaard (2018, s. 20) at funksjonen enten vil være iboende, eller gitt til entiteten av noe utenfor entiteten selv. Sistnevnte entiteter vil være tilfellet med menneskeskapte ting. En personbil kan være et godt eksempel her. Funksjonen til en personbil er å transportere mennesker fra A til B, og er en funksjon som er konstruert av mennesket. Målet til en personbil vil dermed være å realisere denne funksjonen, der et gode til en slik bil blant annet vil være drivstoff, da dette bidrar til at bilen klarer å realisere denne menneskeskapte funksjonen.

Når det gjelder entiteter som kan hevdes å ha en iboende funksjon, vil dette være tilfellet med levende entiteter. Grunnen til det, er at levende entiteters funksjon ifølge Korsgaard (2018, s. 19-22; 2004, s. 102-6) først og fremst er selvopprettelse. Det gode til slike entiteter vil derfor være det som tillater dem å ivareta og opprettholde seg selv på en god måte. Levende entiteters primære mål er med andre ord dem selv, og kan av den grunn til en viss grad forstås som å være et mål i seg selv (Korsgaard, 1996, s. 156). Det betyr imidlertid ikke at alle levende entiteter vil ha *moralsk status* som et mål i seg selv.⁶⁹

Blant levende entiteter finner vi mennesker, og ifølge Korsgaard (1996, s. 93-7) er mennesket av natur konstruert på en slik måte at vi trenger grunner for å handle. Vi er derfor avhengig av rasjonalitet – evnen til å kunne sette spørsmålsteget ved om vi burde

⁶⁹ Hvorfor ikke alle levende entiteter vil ha moralsk status som et mål i seg selv, vil klargjøres i 7.2.1

handle på den måten vi er tilbøyelig til å handle på, samt å kunne handle i overensstemmelsen med vår egen vurdering – for å kunne ivareta oss selv på en god måte. Andre levende entiteter, som for eksempel planter og ikke-menneskelige dyr, er gjennom evolusjonen konstruert på en annen måte, og er ikke avhengig av rasjonalitet for å fungere optimalt (Korsgaard, 2018, s. 79-87).

For å tydeliggjøre dette poenget, fremsetter Korsgaard (2018, s. 84) en ikke-uttømmende liste over egenskaper som kan forstås som karakteristiske for planter, dyr og mennesker:

- Planter: Lever, evne til å ernære og reprodusere seg.
- Dyr: Lever, evne til å ernære og reprodusere seg, handler.
- Mennesker: Lever, evne til å ernære og reprodusere seg, handler, er rasjonelle.

Der planter blant annet er avhengig av evnen til å ernære og reprodusere seg for å opprettholde seg selv på en god måte, må dyr kunne handle for å gjøre det samme, og et menneske må i tillegg kunne utøve rasjonell refleksjon (Korsgaard, 2018, s. 84, 85). Et dyr blir dermed ikke til en plante som kan fungere optimalt dersom man tar bort handling hos dyret, og et menneske blir ikke til et ikke-menneskelig dyr som kan ivareta seg selv på en god måte om man tar bort rasjonalitet. Mangler et menneske noen av de egenskapene som muliggjør at det kan handle rasjonelt, forvandles med andre ord ikke dette mennesket til en ikke-rasjonell entitet, men vil være et rasjonelt vesen som er hemmet fra å fungere optimalt. Uten hjelp vil dermed et slikt menneske ikke klare å leve lenge (Korsgaard, 2018, s. 79-87).

Rasjonell natur er derfor menneskelig natur, vår funksjon, da det representerer det som er karakteristisk for vår natur. Ifølge Korsgaard (2018, s. 80-82), må Kants påstand om at alle og kun mennesker er rasjonelle vesen, forstås i denne deskriptive forstanden. Det betyr imidlertid ikke at Kant utleder menneskets egenverdi ut fra denne deskriptive forståelsen. Som vi har sett, utleder han slutningen om at alle mennesker har egenverdi fra en forståelse av at rasjonell natur er kilden til verdi. Legger man derfor til grunn en funksjonell enhetsforståelse av entiteter, er Kant, slik jeg tolker Korsgaard, verken inkonsekvent eller spesiesistisk når han hevder at alle og kun mennesker har egenverdi. Grunnen er at egenverdi da tilskrives en bestemt funksjon: praktisk fornuft. Det betyr at når Kant forstår verdi som muliggjort av evnen til å kunne velge hvilke prinsipper man vil handle ut fra, tilskriver han verken verdi til egenskaper som vi deler med andre dyr eller til artstilhørighet, men til selve vesenet hvis funksjon muliggjør verdi. Av dette følger det at mennesker som mangler kapasiteten til å handle moralsk, mennesker som ikke fungerer optimalt, også må forstås som vesen med egenverdi (Korsgaard, 2018, s. 79-87; Korsgaard, 2004, s. 87).

7.1.1 Marginale tilfeller

På denne måten kan vi si at Korsgaard avviser argumentet Wood baserer sin teori på angående grunnen for hvorfor dyr må inkluderes i det moralske samfunn⁷⁰, nemlig det klassiske marginalitetsargumentets⁷¹ likestilling av ikke-rasjonelle mennesker med dyr.

⁷⁰ Det moralske samfunn består av entiteter som er et mål i seg selv (som besitter moralsk status), noe Kant kaller for «Kingdom of Ends» (Korsgaard, 1996, s. 99; 2018, s. 78, 146-150)

⁷¹ Marginalitetsargumentet omhandler at man ikke kan, på en konsistent måte, hevde at alle mennesker har moralsk status, samtidig som at alle ikke-menneskelige entiteter mangler moralsk status. Når det gjelder dyr, går påstanden ut på at det ikke eksisterer egenskaper som alle og kun

Men selv om Korsgaard er enig med O'Neill og Saugstad om at alle og kun mennesker er rasjonelle vesen, hevder hun på lik linje med Wood at egenverdi ikke kan begrenses til kun mennesker. Dyrers egenverdi og våre moralske forpliktelser overfor dyr må imidlertid begrunnes på annet vis enn å ved hevde at det er en nødvendig følge av å inkludere «ikke-rasjonelle» mennesker i det moralske samfunn (Korsgaard, 2018, s. 79-86). Det mener hun kan gjøres ved å se nærmere på grunnlaget for hvorfor mennesker kan og må gjøre krav på sin moralske status som et mål i seg selv, og med det, grunnlaget til prinsippet «rasjonell natur eksisterer som et mål i seg selv» (Korsgaard, 2018, s. 130).

7.2 To forskjellige forståelser av mål i seg selv

Korsgaard tar utgangspunkt i Kants forståelse av hva det vil si å være et mål i seg selv, der Kant bare anser mennesket for å være et mål i seg selv, fordi vår fornufts natur muliggjør verdi. Måten Kant kommer fram til denne slutningen på, er imidlertid gjennom å blande sammen to forskjellige forståelser av hva det vil si å være kilden til verdi (Korsgaard, 2004, s. 95). På den ene siden er mennesket kilden til verdi da vi er kilden til gyldige, normative krav, krav som må bedømmes som gyldig av alle rasjonelle aktører. På den andre siden er vi kilden til verdi da vi er kilden til forpliktelse, i betydningen at vi kan lovfeste våre normative krav gjennom å delta i moralsk lovgivning, og på denne måten forplikte hverandre ut fra vår felles, universelle fornuftsstandard, Moralloven.

Korsgaard påpeker (2004, s. 95) at Kants verdibegrep gjør det logisk å forene disse to forståelsene til én idé om hva det vil si å være et mål i seg selv. Dette fordi all genuin verdi, ifølge han, er et resultat av å lovfeste og forplikte seg til allmenngyldige lover. Det er dermed den rasjonelle bedømmelsen av at handlingsprinsippet er en god eller allmenngyldig grunn til handling, som tilskriver verdi til våre handlinger. Og det er denne vurderingen som gjør at vi – ut fra Korsgaard sin tolkning av Kant – kan gjøre krav på vår moralske status som et mål i seg selv. Når vi vurderer våre handlinger som allmenngyldige, anser vi ingen rasjonelle aktører for å ha en gyldig grunn til å forhindre oss i å realisere våre handlingsmål. Vi forventer at rasjonelle aktører skal respektere våre handlingsvalg, gjennom å tilskrive den samme verdien til våre handlinger som vi selv gjør.⁷² Siden det ikke er selve handlingen som har verdi og som er grunnen til at andre aktører skal anse våre handlinger som verdifulle, betyr det at det er oss selv, vår vilje, vi krever respekt for. Vi tar med andre ord oss selv for å være grunnen til at våre valgte mål skal verdsettes og

mennesker besitter og som alle dyr mangler. Det betyr at dersom man skal tilskrive mennesker moralsk status på grunnlag av egenskaper som dyr ikke besitter, som for eksempel evnen til å handle autonomt, evnen til å anvende språk og lignende, vil det være enkelte mennesker som faller utenfor det moralske samfunn, i og med at også de mangler disse egenskapene. Vil man derfor inkludere disse grensetilfellene, må man grunne moralsk status i egenskaper som alle mennesker besitter, som for eksempel liv eller evnen til å føle smerte og glede. Men da, for å være konsistent, må man også inkludere alle entiteter som besitter disse egenskapene. Det betyr at moralsk status ikke kan begrenses til menneskearten. Kort sagt, enten må man utelukke moralsk status til mennesker som tilhører disse grensetilfellene, eller så må man inkludere alle ikke-menneskelige entiteter som besitter de samme moralsk relevante egenskapene som disse menneskene. (For moralteorier som er basert på dette argumentet, se blant annet Peter Singers bok «Animal Liberation» (2002) og Tom Regans bok «Animal Rights» (2004).

⁷² Som hverdagslige eksempler på slike normative krav, viser Korsgaard (2018, s. 139) til at vi forventer at andre ikke skal blokkere vårt gangfelt når vi er ute og går, eller stå fremfor kameralinsen når vi forsøker å ta et bilde. Og vi forventer at andre skal fortelle oss hva klokken er når vi spør om tiden, samt åpne dører for oss når vi har armene fulle av ting og forsøker å komme oss inn døren.

respekteres, og tilskriver på denne måten verdi til oss selv som et mål i oss selv (Korsgaard, 2004, s. 93; Korsgaard, 2018, s. 135-146).

På individnivå innebærer dette å gi en tilslutning til prinsippet om at jeg, eller min vilje, skal betraktes og behandles som et mål i seg selv. Men siden prinsippets normative gyldighet er betinget av at det kan universaliseres, betyr det at det jeg krever respekt for hos andre, må jeg også respektere i andre for at mitt normative krav skal være gyldig. For Kant innebærer dette en plikt til å respektere alle med rasjonell natur som et mål i seg selv. For når jeg, ved bruk av min fornuft, vurderer mitt prinsipp som allmenngyldig, er det min rasjonelle natur jeg anser for å være grunnen for at andre skal betrakte og behandle meg som et mål i seg selv.⁷³ Dermed må jeg, for å være konsekvent, også betrakte og behandle alle andres rasjonelle natur som et mål i seg selv.⁷⁴ Rasjonell refleksjon over prinsippet forplikter meg med andre ord til å verdsette i andre det jeg verdsetter i meg selv (Korsgaard, 2018, s. 125, 139, 142). Det er nettopp dette som gjør en rasjonell vilje til en autonom vilje, gjennom å gi seg selv handlingslover, gjennom å forplikte seg (holde seg konsekvent) til de prinsipper man har vurdert som gode, allmenngyldige grunner til handling (Korsgaard, 2018, s. 142-3). Våre forpliktelser springer dermed ikke ut fra verdi hos Kant, men verdi og forpliktelse springer sammen ut fra en autonom vilje (Korsgaard, 2004, s. 95).⁷⁵ Og siden mulighetsbetingelsen til en autonom vilje er rasjonell natur, en fri vilje, kan ikke dyr, ifølge Kant, tilskrives egenverdi.

7.2.1 Kilden til gyldige, normative krav

Det er imidlertid her Korsgaard (2018, s. 138) hevder at Kant overser et viktig element når det gjelder mulighetsbetingelsen for hvorfor vi mennesker kan og må gjøre krav på vår status som et mål i seg selv. Grunnen er at det ikke kun er vår rasjonelle natur vi tilskriver verdi til når vi setter oss mål som vi har bedømt som verdig vår realisering. Dette synliggjøres dersom vi ser nærmere på hva det vil si å verdsette, ifølge henne (Korsgaard, 2004, s. 101; Korsgaard, 2018, s. 144).

7.2.1.1 Verdsettelse

Verdsettelse i kantiansk teori innebærer som nevnt å betrakte noe som verdig ens realisering. Det betyr at vi ikke verdsetter en ting fordi den har verdi, tingen får verdi fordi vi verdsetter den, eller ifølge Kant: fordi det er et resultat av et rasjonelt valg. Når Kant begrenser kilden til verdi til en fri vilje, hopper han imidlertid over et viktig steg i en to-steps-verdsettelsesprosess, slik jeg tolker Korsgaard. Den opprinnelige årsaken til at et menneske verdsetter noe som et mål for sine handlinger, kan ikke være fordi det er et rasjonelt valg, altså fordi det respekterer sin rasjonelle natur. Dette følger av at jeg ikke kan respektere mine egne valg før *etter* jeg har foretatt dem. Den opprinnelige årsaken til at jeg betrakter noe som et godt eller verdifullt mål, må derfor være at jeg oppfatter det som godt for meg: «'What matters to me,' the human being in effect says to himself, 'really

⁷³ Dette innebærer blant annet å anse *mine* (rasjonelt sett) akseptable mål som verdig realisering.

⁷⁴ Dette innebærer blant annet å anse *andres* (rasjonelt sett) akseptable mål som verdig realisering.

⁷⁵ Hos Kant, ut fra Korsgaard sin tolkning av han, er dermed kilden til gyldige normative krav det samme som kilden til forpliktelse: Gjennom å handle ut fra prinsipper man kan ville universelt, vil ingen rasjonelle aktører ha en gyldig grunn til å forhindre meg i realiseringen av mine rasjonelle mål, men heller en grunn til å verdsette disse målene og hjelpe meg med å realisere dem. På denne måten er jeg kilden til gyldige, normative krav. Og siden jeg på denne måten kan lovfeste disse kravene gjennom å forplikte meg selv og alle andre rasjonell aktører til å handle i overensstemmelse med allmenngyldige handlingsgrunner (appellere til fornuften), er jeg også kilde til forpliktelse.

matters, and is worth pursuing, because I matter'» (Korsgaard, 2004, s. 93). Det er fordi vi er vesen som betyr noe for oss selv, hvor det ikke er likegyldig hva som skjer med oss ut fra vårt eget perspektiv, som er grunnen til at ting får verdi for oss.

Denne tilgrunnleggende formen for verdsetting, er, for Korsgaard, ikke spesiell for mennesker eller fornuftsvesen, men som et fornuftsvesen må vi *deretter*, dersom handlingen skal være moralsk akseptabel, universalisere prinsippet som ligger til grunn for handlingen.

7.2.1.2 Dyrenatur

For å tydeliggjøre dette poenget, skal vi gå tilbake til Korsgaard sitt aristoteliske entitetsbegrep. Korsgaard trekker her et skille mellom levende og ikke-levende entiteter, hvor førstnevnte kan forstås som å være sitt eget mål da deres funksjon først og fremst er selvopprettholdelse. Det er imidlertid et viktig moralsk skille mellom ulike kategorier av levende entiteter, ifølge henne (Korsgaard, 1996, s. 156; Korsgaard, 2004, s. 102 - 106). Det som skiller entiteter som dyr, inkludert menneskedyret, fra for eksempel planter, er at førstnevnte er bevisste, følende og handlende. Det betyr at de ting som bidrar til at et dyr kan fungere optimalt, vil i utgangspunktet fremstå som et gode eller som et mål for dyret ut fra dets eget perspektiv, mens de ting som truer dyrets funksjon, vil i utgangspunktet fremstå som noe dårlig, for eksempel som noe som skal unngås eller fryktes. Dyr skiller seg på denne måten fra planter, da det er i dyrs natur å ha et selverfølgende gode som det søker å realisere gjennom handling. Når vi mennesker da setter det som er godt for oss eller vår natur som et mål for våre handlinger og bedømmer det som et gyldig, normativt krav som kan fremsettes til andre rasjonelle aktører, tilskriver vi på denne måten normativ verdi til vår dyrenatur som et mål i seg selv (Korsgaard, 2004, s. 105).⁷⁶

Dette vil kanskje synliggjøres enda bedre dersom vi ser nærmere på det kantianske begrepet om handling. I tredje kapittel (3.2.1) ble det vist til at handling forstås som å bestå av to faktorer i kantiansk teori: et insentiv og et prinsipp. Alle dyr, uavhengig av om de er rasjonelle eller ikke, forstås her som å presenteres med insentiver som springer ut fra deres naturgitte prinsipper. Det som skiller menneskedyret fra ikke-menneskelige dyr, er som nevnt at vi er bevisst våre handlingsprinsipper og kan velge hvilke prinsipper som skal være handlingsbestemmende for oss. Slik har vi evnen til å handle på tvers av våre instinkter, dersom vi bedømmer handlingsprinsippet som en ugyldig grunn til handling. Vår fornuftsevne er imidlertid ikke den eneste⁷⁷ mulighetsbetingelsen for at noe kan fremstå som et gode for oss, og frigjør oss heller ikke fra instinktets påvirkning. Det betyr at selv om vi er i stand til å handle på tvers av våre instinktive tilbøyeligheter, er det likevel det å være et vesen som noe kan være godt og dårlig for, som er kilden til våre valgte mål og normative krav. Dette gjelder derfor også i de tilfeller der vi unnlater å handle på en bestemt måte fordi realiseringen av våre tilbøyeligheter vil medføre en kontradiksjon i vår vilje, dersom handlingsprinsippet skulle blitt en allmenngyldig lov. For selv om det er vår rasjonelle natur som gjør at vi anser inkonsekvens som noe dårlig, gjør vi det på bakgrunn av at vi verdsetter vår rasjonelle natur som et mål i seg selv. Og når alt vi verdsetter skjer på bakgrunn av at vi betyr noe for oss selv, betyr det at når vi bedømmer vår verdsettelse

⁷⁶ Dette gjelder uavhengig av om det er godt for vår dyrenatur eller vår rasjonelle natur, da vi i begge tilfeller gir vår tilslutning til et prinsipp om at vesen som betyr noe for seg selv, er og skal behandles som et mål i seg selv.

⁷⁷ Jeg sier «eneste», da det som er godt for oss, er ifølge Korsgaard relativt til vår natur. Det som fremstår som et gode for oss i kraft av vår fornuftsnatur, vil vi dermed ikke dele med ikke-rasjonelle dyr, da det er vår fornuft som er kilden til disse godene. Eksempler her kan være moral, politikk, kokkekunst og teknologi.

av noe som en gyldig grunn til handling eller handlingsunnløstelse, tilskriver vi også verdi til vår *dyrenatur* som et mål i seg selv (2004, s. 102-6).

Denne dyrenaturen hos Korsgaard forstår jeg dermed som å representere det som muliggjør at noe kan være godt eller dårlig fra ens eget perspektiv (bevissthet, føleevne og handlingsevne), som igjen er mulighetsbetingelsen for at en entitet kan bety noe for seg selv. Det betyr ikke at det som er godt for oss eller vår rasjonelle natur, er akkurat det samme som for dyr som mangler rasjonell natur. Siden Korsgaard forstår det gode som relativt til en entitets natur eller funksjon, vil vi, som fornuftsvesen, ha goder som vi ikke deler med andre dyr. Et eksempel på et fornuftsmessig gode kan være uselviske handlinger. Slike handlinger vil kun fremstå som et gode for entiteter med fornuftsevne, i og med at det er respekt for Moralloven som her er motivasjonen og ikke våre naturgitte instinkter. Likevel deler mennesker grunnlaget for verdi med ikke-menneskelige dyr, nemlig det å være en entitet med et selverfart gode som det søker å realisere gjennom handling. Dette endres ikke selv om mennesket har evnen til å ivareta seg selv på en moralsk god måte, i motsetning til ikke-rasjonelle dyr som ivaretar seg selv på en instinktiv måte. Både hos rasjonelle og ikke-rasjonelle dyr, er det vårt selverfarte gode som alle våre intensiver retter seg mot, ifølge Korsgaard (2018, s. 146).

Vår frie, rasjonelle vilje kan derfor ikke være den eneste kilden til verdi, ifølge Korsgaard (2004, s. 102, 108), for dersom det ikke hadde vært for vår dyrenatur, hadde vi ikke hatt noe å verdsette, og dermed ikke hatt noe grunnlag som vi kunne tatt rasjonelle valg ut fra. Denne utvidede refleksjonen krever derfor en utvidelse av prinsippet «rasjonell natur eksisterer som et mål i seg selv». Skal vi kunne betrakte det som er godt for oss som en gyldig grunn til handling, inkludert handlingsunnløstelse, og med det som et gyldig krav som kan fremsettes til alle rasjonelle aktører, må vi universalisere handlingsprinsippet (Korsgaard og O'Neill, 1996, s. 152-3). Dette prinsippet krever av oss at vi betrakter og behandler alle som har et selverfart gode – alle som betyr noe for seg selv – som et mål i seg selv (Korsgaard, 2018, s. 144).⁷⁸

Nå ser vi også hvorfor vi ikke har en plikt til å betrakte og behandle alle levende entiteter som et mål i seg selv. I starten av dette kapitlet ble det vist til at Korsgaard påpekte at alle levende entiteter til en viss grad kan forstås som å være sitt eget mål, i og med at levende entiteters funksjon først og fremst er selvoppretholdelse. Grunnen til at det bare er entiteter med dyrenatur som har moralsk status som et mål i seg selv, er at det ikke er selvoppretholdelse vi har lovfestet som noe som skal anses og behandles som et mål i seg selv, men det å være et vesen som betyr noe for seg selv, gjennom å sette sitt selverfarte gode som mål for sine handlinger. Dyr, ifølge Korsgaard (2004, s. 96, 102-105), kan derfor forplikte oss på en måte som andre mennesker kan, nettopp ut fra de prinsipper vi har gitt vår tilslutning til.

In taking ourselves to be ends-in-ourselves we legislate that the natural good of a creature who matters to itself is the source of normative claims. Animal nature is an end-in-itself, because our own legislation makes it so. And that is why we have duties to the other animals (Korsgaard, 2004, s. 106).

7.2.1.2.1 Kilde til forpliktelse?

Siden Korsgaard hevder at dyr kan forplikte rasjonelle aktører, kan hun tilsynelatende synes å bryte med teorien om at kun rasjonell natur kan forplikte rasjonell natur. Det

⁷⁸ Det betyr at når loven først er gitt og dens autoritet anerkjent, er det irrelevant hvem som har deltatt i lovgivningen når det gjelder hvem som omfattes av loven. For Korsgaards diskusjon om «Passive citizens», se 2018, s. 126.

Korsgaard imidlertid mener, er at det vi finner forpliktende, er et uttrykk for den oppfatningen vi har om oss selv: det vi verdsetter eller identifiserer oss med. Det vi identifiserer oss med bestemmer hvilke egenskaper eller aspekter som fremtrer som relevante og normativt handlingsbestemmende for oss. For eksempel, identifiserer man seg med å være en rettferdig sjef, vil man betrakte det som galt å gi forfremmelser til de man liker og kjenner, men som ikke er kvalifiserte. Identifiserer man seg med å være en trofast kjæreste, vil man anse det som galt å være utro og dermed som forpliktende å la være. Vi mennesker, hevder Korsgaard (1996, s. 101-105, 150-157), trenger slike praktiske identiteter, og det er disse identitetene som er kilden til det som framstår som normativt for oss – kilden til våre handlingsgrunner og forpliktelser.

Det er imidlertid et skille mellom grunnleggende (ubetingede) og ikke-grunnleggende (betingede) identiteter. Våre praktiske identiteter som for eksempel sjef eller kjæreste, er ikke grunnleggende da de kommer og går, til dels er valgfrie og er betinget av vår menneskelige identitet. Vår menneskelige identitet, på den andre siden, er grunnleggende da vi ikke kan velge å la være å være et menneske, det vil si: et reflekterende dyr som trenger grunner for å handle. Vi må dermed verdsette oss selv som menneske dersom våre betingede identiteter skal ha normativ kraft. Hva vi verdsetter eller betrakter som gyldige grunner ut fra våre betingede identiteter, har sitt fundament i den verdien vi plasserer på oss selv som menneske, som her blir en normativ eller moralsk identitet. Vår dyrenatur er imidlertid den mest grunnleggende identiteten vi kan ha, da det er vår dyrenatur som muliggjør at noe kan fremstå som godt eller dårlig for oss. Vår dypeste normkilde som vår menneskelige, moralske identitet bygger på, er derfor vår dyrenatur (Korsgaard, 1996, s. 100-104, 113, 121, 152).

Korsgaard bryter på denne måten ikke med teorien om at rasjonell natur er kilde til forpliktelse, da vi vil kun anse oss forpliktet til de prinsipper vi selv har bedømt som gyldige, og som vi dermed har gitt vår tilslutning til. Det betyr at det fremdeles er vår autonome evne, evnen til å foreta en rasjonell refleksjon over prinsippene for våre handlinger og således gi oss selv lover eller praktiske identiteter, som er kilden til forpliktelse. Men selv om dyr ikke kan lovfeste prinsipper som de kan forplikte oss til, kan de likevel forplikte oss ut fra de prinsipper vi selv har lovfestet.

Det er derfor to måter vi mennesker gjør krav på vår status som et mål i oss selv: 1) Gjennom den relasjonen vi står i til oss selv, der vi betrakter og behandler vårt naturlige gode som et mål i seg selv gjennom å sette det som er godt for oss som mål for våre handlinger, og bedømme det som en god grunn til handling (på denne måten er vi kilde til normative, gyldige krav), og 2) Gjennom den relasjonen vi står i til alle rasjonelle vesen, der vi kan lovfeste dette kravet og på denne måten forplikte alle rasjonelle aktører ut fra grunnens allmenngyldighet (på denne måten er vi kilde til forpliktelse) (Korsgaard, 2018, s. 144)

Det rasjonelle systemet av verdier som vår rasjonalitet konstruerer, konstruerer vi derfor ut fra et grunnlag som vi deler med de fleste andre dyr (Korsgaard, 2004, s. 105; Korsgaard, 2018, s. 145). Dyr må derfor tilskrives egenverdi ut fra en kantiansk forståelse av begrepet.

7.3 Lovens respekt- og egenverdibegreper tolket på bakgrunn av Korsgaards teori

I kantiansk teori innebærer som nevnt respekt for et vesen med egenverdi det å betrakte og behandle vesenet som et mål i seg selv, og aldri som et rent middel. Ifølge Korsgaard (2018, s. 148-156) innebærer dette å tilskrive den samme verdien til vesenets gode og de mål som springer ut fra og ivaretar dette gode, som vesenet selv tilskriver det. Med andre ord må vi betrakte de ting som er viktig for vesenet, som viktig. Siden det gode til en entitet er det som tillater entiteten å utfolde og opprettholde sin funksjon på en optimal måte, vil vurderingen nødvendigvis måtte være relativ til entitetens evner, kapasiteter, selverfarte og ikke-selverfarte interesser og behov. Kort oppsummert: vurderingen må være relativ til entitetens egenart i både snever og vid forstand. I og med at dyr er bevisste, følende entiteter, påpeker Korsgaard (2018, s. 160-167) at en del av et dyrs gode er at det har en opplevelse av at det fungerer godt, både fysisk og mentalt.⁷⁹ Trivsel og smerte vil derfor være to viktige indikatorer på dyrets opplevelse av sitt gode.⁸⁰

Siden trivsel er et nytt og vektlagt hensyn i dyrevelferdsloven (Ot.prp.nr. 15 (2008-2009) s. 12), der loven lovfester at dyreholder skal ta hensyn til og søke å tilrettelegge for dyrs individuelle og artsspesifikke behov (Dyrevelferdsloven, 2009, §23), samt at forarbeidene viser til at respekt for dyr også innebærer å ta hensyn til dyrs egenart (Ot.prp.nr. 15 (2008-2009) s. 93), fanger dyrevelferdsloven viktige elementer i det Korsgaard mener utgjør respekt for dyrs egenverdi.

7.3.1 Praktiske utfordringer

For å kunne svare på om Korsgaards teori kan danne det moralfilosofiske grunnlaget til dyrevelferdsloves sentrale verdibegreper, vil imidlertid et relevant spørsmål være hvilke forpliktelser eller handlingsbegrensninger som i praksis vil følge av å tilskrive den samme verdien til et dyrs gode som dyret selv tilskriver det. Siden verdi, ifølge Korsgaard, muliggjøres av at det eksisterer vesen som betyr noe for seg selv, kan derfor ikke kilden til verdi, det som har egenverdi, graderes eller erstattes. I konfliktilfeller mellom menneskers og dyrs goder, kan ikke spørsmålet være hvem som besitter mest verdi når det gjelder hvem sine interesser og behov som må få forrang. Det blir det samme som å spørre hvem som betyr mest for seg selv, og med det å forutsette at et annet vesen sitt gode ikke nødvendigvis er like viktig for vesenet ut fra dets eget perspektiv og egenart, som mitt gode er for meg ut fra mitt perspektiv og egenart (Korsgaard, 2018, s 9-22). Et slikt spørsmål og en slik forutsetning forutsetter en objektiv vurderingsstandard som ikke eksisterer, i hvert fall ikke gitt et kantiansk rammeverk. Den eneste tilnærmet objektive standarden vi har å gå ut fra, ifølge Korsgaard (2018, s. 27-29), er dermed det aktuelle vesenets perspektiv.

Dette synes å kunne skape en del praktiske utfordringer, siden vi ikke kan spørre dyr hva de opplever. I tillegg kommer de interesser og behov som vi vet dyr har, ofte i konflikt med våre egne. Vurderingen blir heller ikke enklere når Korsgaard (2018, s. 81, 83). gir en pekepinn på hva som må inngå i vurderingen. Hun påpeker at hensynet til hva som er

⁷⁹ Et dyr kan imidlertid tilsynelatende fungere godt uten at det selv har en persepsjon av det, for eksempel ved å være ved god helse, men ha sosiale og intellektuelle kapasiteter som det ikke får tilfredsstilt (Korsgaard, 2018, s. 19, 167).

⁸⁰ Et dyr forstås her som å være i smerte når det erfarer noe som en trussel mot sin funksjon – enten i form av mangler eller påkjenninger, mens trivsel kan forstås å forekomme når dyret erfarer en tilfredsstillelse av det som tillater dyret å fungere godt (Korsgaard, 2018, s. 160-167).

et gode for dyr, ikke kan begrenses til dyrets umiddelbare, selvopplevde interesser og behov. I og med at dyr må forstås som funksjonelle enheter, må bedømmelsen av hva som er godt eller dårlig for dyret, ta i betraktning hele dets liv. Denne bedømmelsen må med andre ord også inkludere forutsetninger for at dyret kan erfare en tilfredsstillende av sitt gode, der det som er i dyrets beste interesse, selv om dyret ikke er bevisst dette selv eller har et begrep om det, må betraktes som like viktig i denne vurderingen. Funksjonen dyrene har for oss – hvilke mål vi mennesker har, og som vi bruker dyr som et middel til å realisere – kan derfor ikke sette standarden for hvilke egenskaper, kapasiteter, interesser og behov som er relevante og må tas hensyn til i hva som inngår i det å respektere et dyrs egenverdi.

En ting synes dermed å være sikkert: å ta livet av dyr ut fra andre hensyn enn til dyret selv, vil å være en respektløs handling overfor dyr. En slik handling vil gå på tvers av dyrets objektive gode, og fratar på denne måten dyret alt som er viktig for det og dermed alt som dyret bryr seg om (Korsgaard, 2018, s. 167-9,189, 224) Å ta livet av dyr ut fra andre hensyn enn til dyret selv, vil derfor måtte forstås som et uttrykk for en holdning om at dyr er mindre verdt enn oss selv.⁸¹

7.3.1.1 Konfliktilfeller

Dette reiser imidlertid spørsmålet om Korsgaards teori er anvendelig i praksis? I og med at vår plikt til å behandle dyr som et mål i seg selv innebærer en plikt til å verdsette de mål som springer ut fra et dyrs selvopplevde gode som noe med endelig verdi (Korsgaard, 2018, 144), blir det i konfliktilfeller vanskelig å vurdere hvilke mål vi er forpliktet til å fremme, eventuelt ikke handle på tvers av. Hvilke handlingsmuligheter står åpne for oss i praksis i de tilfeller der dyrs gode og mål kommer i konflikt med vårt eget gode og mål?

Når det gjelder mennesker, kan vi som rasjonelle vesen forplikte hverandre ut fra handlingsprinsippets allmenngyldighet. Vi er derfor ikke forpliktet til å verdsette andre menneskers mål hvis realiseringen av dem medfører en kontradiksjon om handlingsprinsippet skulle blitt en universell handlingslov (Korsgaard, 2018, s. 149). Det betyr også at alle, rasjonelt sett, akseptable mål kan realiseres i fellesskap, da slike handlinger ikke vil begrense noens autonome handlingsrom. Å respektere mennesket – rasjonell natur – som et mål i seg selv, muliggjør på denne måten et objektivt, universelt gode.

Siden dyr verken kan handle ut fra eller forplikte seg til allmenngyldige prinsipper, vil det å respektere dyr som et mål i seg selv, umuliggjøre ideen om et slikt objektivt gode, noe Korsgaard (2018, s. 78, 152-154) selv påpeker.⁸² For eksempel vil all bruk av dyr medføre en del begrensninger på et dyrs mulighet til å utfolde sin egenart,⁸³ og selv om vi ikke hadde domestisert og brukt dyr til menneskelige formål, er det vanskelig å unngå å handle på måter som på en eller annen måte går på tvers av ett eller flere dyrs selvopplevde og/eller objektive interesser og behov i det daglige liv. Å bygge hus for å bo i, lage veier for å komme oss fra A til B eller gå seg en tur i skogen for å få et avbrekk fra byens travle mas, er alle handlinger som medfører at enkelte dyr vil kunne bøte med livet som konsekvens. Spørsmålet blir da om vi er forpliktet til å unngå å handle på slike måter, når vi vet at dette er en mulig konsekvens. Og hvis ikke, betyr det at menneskets interesser og behov overgår dyrs liv, behov og interesser i konfliktilfeller? Siden sistnevnte ikke

⁸¹ Hvorvidt avlivning av dyr må forstås som respektløst i alle situasjoner, vil jeg undersøke nærmere i neste kapittel.

⁸² Inkluderer vi dyr i det moralske samfunn, vil ikke de mål som kan bedømmes som moralsk akseptable når vi kun tar med mennesker i beregningen, nødvendigvis kunne bedømmes som moralsk akseptable når vi tar dyr med i beregningen (Korsgaard, 2018, s. 151).

⁸³ Det betyr imidlertid ikke at alle begrensninger trenger å være negative ut fra et dyrs perspektiv.

synes å være i overensstemmelse med vår plikt til å betrakte og behandle dyr som et mål i seg selv, er en tilsynelatende utfordring med Korsgaards teori at dens konsekvens synes å stille tilnærmet umulige krav til oss som moralske aktører. Sett ut fra et pragmatisk ståsted, vil en teori som er uanvendelig i praksis, miste sin verdi.

7.3.1.2 Deontologisk etikk

Korsgaard (2018, s. 154) påpeker imidlertid at kantiansk etikk ikke er en konsekvensetikk, men en deontologisk etikk. Det betyr at vi ikke handler riktig for å oppnå det gode eller en ønsket konsekvens, vi handler riktig fordi det er riktig. Realiseringen av et felles, universelt gode, er derfor kun en ønsket effekt av moralsk oppførsel, og ikke målet til moral. Dette fordi moralsk oppførsel, i kantiansk teori, ikke har et mål utenfor seg selv (Korsgaard, 2018, s. 153-155). Videre påpeker Korsgaard (2004, s. 108; 2018, s. 217-218) at det er viktig å holde adskilt det vi *burde*, gjøre fra det vi *kan* gjøre. Vi er, ut fra vår egen moralske lovgivning, forpliktet til å betrakte og behandle dyr som et mål i seg selv. Dette gjelder selv om verden ikke er innrettet slik at handlinger som uttrykker slik respekt, alltid lar seg gjennomføre i praksis. Vi kan derfor ikke klandres for å feile med å imøtekomme våre moralske forpliktelser i situasjoner der dette er umulig. Likevel fratrar ikke dette oss ansvaret for å gjøre så godt som vi kan.

7.3.1.3 Nødvendighet

Her synes Korsgaard å uttrykke at *nødvendighet* må inngå som et viktig og relevant begrep i vurderingen av hva det vil si å gjøre så godt vi kan. Er det mulig for oss å realisere våre mål med bruk av dyr uten at dette går på bekostning av deres gode, synes det ut fra Korsgaards teori å være tillatelig å bruke dyr til egne mål. Dette vil likevel ikke åpne opp for at det vil være tillatelig å avlive dyr til menneskelige formål dersom de formålene som dyret brukes som et middel til kan realiseres ved bruk av andre midler. Uansett hvor godt vi ivaretar dyrs behov og interesser og behov mens det er i live, vil avlivning av dyr ut fra andre hensyn enn til dyret selv, slik jeg tolker hennes teori, være å handle på tvers av et dyrs gode. Likevel trenger ikke dette å bety at vi må slutte med å bygge hus eller lage veier, selv om det vil kunne medføre at enkelte dyr, så vel som mennesker, blir skadet eller mister sitt liv som et resultat av disse handlingene.⁸⁴ Å handle på måter som i utgangspunktet er moralsk akseptable ut fra anerkjennelsen av at både mennesker og dyr er et mål i seg selv, er ikke handlinger vi kan klandres for om de resulterer i uintenderte, negative konsekvenser for vesen som betyr noe for seg selv. Dette stiller seg imidlertid annerledes når man i en konkret situasjon på forhånd vet at realiseringen av vårt formål nødvendiggjør begrensninger av et dyrs (eller et menneskets) gode⁸⁵. Slike handlingskonsekvenser får da en annen karakter, i og med de ikke lenger kan forstås som uintenderte, men heller som aksepterte bi-effekter. Finnes det derimot ikke andre midler som kan realisere våre formål, og disse formålene er nødvendige å realisere for å ivareta vårt gode, synes imidlertid en nødvendighetsvurdering å nettopp kunne åpne opp for at det kan være moralsk tillatelig å handle på tvers av et dyrs gode i enkelttilfeller. Et eksempel på et slikt tilfelle kan være dersom et dyr, i en konkret situasjon, er en direkte trussel mot ens eget eller andre mennesker sitt gode, inkludert liv, hvor man må ta et valg mellom hvem sitt

⁸⁴ Ser vi imidlertid at dette er en gjentakende konsekvens, burde vi, i betydningen at vi er forpliktet til å, finne bedre, alternative midler som kan realisere disse målene.

⁸⁵ Det er viktig å merke seg at det «gode» til et vesen som betyr noe for seg selv, representerer ikke et vesens trivielle selverfarte interesser og behov, men de faktorer som muliggjør og bidrar til at vesenet klarer å opprettholde sin (rasjonelle og/eller animalske) natur på en optimal måte.

gode man skal ivareta der og da. Grunnen er at vi fremdeles har en plikt til å aldri behandle oss selv eller andre mennesker som et rent middel. Det betyr at selv om det i utgangspunktet ikke vil være moralsk riktig å ta livet av et dyr, eller handle på tvers av et dyrs selverfarte gode eller objektive interesser, vil det heller ikke være riktig å handle på tvers av sitt eget eller andre menneskers gode. Dermed synes andre faktorer å måtte spille inn og bli avgjørende i denne vurderingen, som for eksempel relasjoner, lovverk, hvilke interesser og behov det er tale om med mer. Dette er faktorer som i en slik konkret situasjon kan rettferdiggjøre at man prioriterer sitt eget eller et annet menneske sitt gode framfor et dyrs. Dette forstår jeg imidlertid som en situasjonsavhengig vurdering, og kan dermed ikke betraktes som et generelt prinsipp.⁸⁶ Korsgaard (2004, 108) påpeker at verdigheten til vår rasjonelle natur ikke gir oss en rett til å bruke dyr til våre egne formål. Verdigheten ligger i evnen til å styre oss selv etter de prinsipper og standarder som vi gir vår tilslutning til.

7.3.1.3.1 Unødig i §3

Dyrevelferdsloven åpner også opp for en nødvendighetsvurdering. I første kapittel ble det vist til at loven i §3 bruker begrepet «unødige» om de «påkjenninger og belastninger som er unødvendige eller uakseptable, og som kan unngås» (Ot.prp. nr. 15 (2008-2009) s. 23). I vurderingen av disse kriteriene viser forarbeidene til at «det må legges vekt på om påkjenningen er forårsaket av mennesker, hva som er formålet med å utsette dyr for slik påkjenning og om handlingen er allment akseptert» (Ot.prp.nr. 15 (2008-2009) s. 23).

Legger vi tolkningen av Korsgaards teori til grunn, synes imidlertid denne vurderingen å bli for snever. Loven begrenser her nødvendighetsvurderingen til hvilke påkjenninger og belastninger vi kan påføre eller utsette dyr for, mens hos Korsgaard synes denne vurderingen å også måtte inkludere når det vil være tillatelig å i det hele tatt begrense et dyrs mulighet til å utfolde sin egenart.

Skal Korsgaards teori danne tolkningsgrunnlaget til respekt- og egenverdigbegrepene i dyrevelferdsloven, vil disse begrepene da måtte forstås som en påminnelse om at dyr er et mål i seg selv på samme grunnleggende vis som oss. Bruk av dyr som midler til våre formål kan derfor ikke gå på bekostning av et dyrs gode. Det betyr også at dersom vi skal holde dyr, må dyreholdet medføre minst mulig begrensninger på deres mulighet til å utfolde sin egenart. Dette, eller en mildere versjon av det, kan til nød tolkes inn i dyrevelferdsloven, gitt dens forarbeid. Men siden vi kan tolke Korsgaard dithen at avlivning av dyr til egne formål uttrykker mangel på respekt for dyrs egenverdi, ser vi at en slik begrepsfortolkning går langt utover den forståelsen som kommer til uttrykk i lovens forarbeid. Dette fordi loven er klar på at lovfestingen av dyrs egenverdi ikke er ment å rokke ved premisset om at dyr kan avlives til menneskelige formål (Innst. O. nr. 56 (2008-2009) s. 29).

7.4 Praksis

Konklusjonen som kan trekkes fra Korsgaards teori er at i et land som Norge, der vi kan tjene til livets opphold, spise mat og bruke klær uten å holde og avlive dyr, vil ikke begrensning av et dyrs gode eller avlivning av dyr til disse formålene, kunne forstås som å

⁸⁶ Det betyr at vi ikke kan ta livet av for eksempel rovdyr i frykt for at de *kan* komme til å skade mennesker, eller avlive dyr eller påføre dyr negative påkjenninger gjennom forskning for å finne kurer som kan redde menneskeliv (Korsgaard, 2018, s. 219-232).

gjøre så godt vi kan basert på Korsgaards teori. Det betyr at det ikke bare vil være intensive dyreholdspraksiser som maserasjon av hanekyllinger og fiskeoppdrett som må bedømmes som et brudd på vår moralske plikt til å verdsette og behandle dyr som vesen med egenverdi, men all systematisert bruk av dyr som innebærer avlivning eller begrensninger av et dyrs gode til menneskelige formål.

Med hensyn til oppgavens problemstilling, anser jeg det derfor som unødvendig å vurdere dagens fiskeoppdrett og maserasjon av hanekyllinger ut fra hennes teori. Disse praksisene vil uansett ikke kunne forsvares moralsk ut fra hennes teori, og må opphøre, gitt hennes kantianske forståelse av hva det vil si å være et formål i seg selv.

Del IV: Et kantiansk grunnlag for de sentrale verdibegrepene i loven

Innledningsvis ble det indikert at dyreholdspraksiser innenfor intensivt land- og havbruk som maserasjon av hanekyllinger og fiskeoppdrett befinner seg i grenseland av hva som kan aksepteres, når dyrevelferdsloven anvender de moralske begrepene respekt og egenverdi. Dette gjelder selv om begrepene primært skal ha symbolverdi. I undersøkelsen av hvorvidt, og i så fall hvordan, denne oppfatningen lar seg forsvare og begrunne, ble det foretatt en kantiansk moralfilosofisk begrepsanalyse av respekt og egenverdi. Med grunnlag i teoriene til O'Neill, Wood, Saugstad og Korsgaard, ble det belyst ulike moralske hensyn som leder til noenlunde ulike moralske slutninger når det gjelder spørsmålene om, og i så fall hvorfor, dyr kan tilskrives egenverdi, og hva respekt for denne verdien innebærer. Uavhengig av disse forskjellene, så vi imidlertid at slike dyreholdspraksiser ikke lar seg forsvare med grunnlag i disse teoriene.

Temaet for oppgavens siste kapittel er å se nærmere på hvilke(n) teori(er) som gir det beste moralfilosofiske grunnlaget for den forståelsen av begrepene, som kan leses ut av loven og dens forarbeid. Misforholdet mellom lovtekst og praksis er ikke bare problematisk med hensyn til dyr og vår moralske natur, men det kan også være uheldig for begrepenes meningsinnhold og vårt forhold til loven.⁸⁷ For at begrepene skal ha praktisk verdi, bør man derfor vurdere hvilke hensyn som burde tas på alvor i praksis. Formålet med denne oppgaven har, som nevnt, ikke vært å besvare hvilke hensyn som må tas på alvor for å unngå et misforhold mellom praksis i kommersielt dyrehold og lovens sentrale verdibegreper. Snarere handler det om å etablere et velbegrunnet moralsk fundament for en slik debatt, og som i forlengelsen av det, vil kunne bedre betingelsene for dyr. Da er det også slik at den eller de teoriene som best klarer å redegjøre for dette misforholdet ut fra hensyn som er rimelig å knytte til begrepene i loven, vil danne det mest pragmatiske grunnlaget for denne debatten.

8 To overordnede fortolkninger av lovens sentrale verdibegreper

Grunnen til at jeg har valgt å ta utgangspunkt i praksiser som fiskeoppdrett og maserasjon av hanekyllinger som en del av min analyse av respekt- og egenverdibegrepene, er at disse belyser to ulike moralske problemstillinger på en god måte. Den ene problemstillingen går ut på legitimiteten ved å utsette dyr for lidelse for å realisere menneskelige formål, samtidig som det hevdes at dyr har egenverdi og skal behandles med respekt. Den andre problemstillingen går ut på legitimiteten ved å ta livet av dyr på grunn av deres manglende nytteverdi for oss, samtidig som det hevdes at dyr har egenverdi og skal behandles med respekt.

Etter å ha sett nærmere på hvilke premisser som ligger til grunn i loven og som kan være til hjelp i tolkningen av lovens bruk av disse begrepene, undersøkte oppgavens andre del om det foreligger noen generelle betingelser for respekt, og i så fall hva disse innebærer. Ved hjelp av Darwalls analyse av respektbegrepet, ble det vist til at den relevante respektformen for denne oppgavens problemstilling er moralsk anerkjennelsesrespekt. Denne formen for respekt krever at man oppfatter moralsk relevante egenskaper ved en

⁸⁷ Se «Legal protection of animal intrinsic value – mere words?» (Trøite og Myskja 2018)

I mine avsluttende refleksjoner vil jeg utdype hvorfor jeg anser dette som en mulig konsekvens.

entitet som å legge begrensninger på ens handlingsmuligheter, der man velger å handle i overenstemmelse med det man kan bedømme som en moralsk riktig eller akseptabel handling gitt disse egenskapene. Oppgavens tolkning av Darwalls teori, er at hans analyse av respektbegrepets generelle betingelser, representerer betingelser som også må være oppfylte i O'Neill, Wood, Saugstad og Korsgaards forståelse av respektbegrepet. Hans teori går heller ikke på tvers av den begrepsforståelsen som kan leses ut av loven og dens forarbeid. Så varierer, som vi har sett, hva som vil kvalifisere som en respektfull handling ut fra hvilken teori som legges til grunn, og hvorvidt dyr tilkjennes egenverdi eller ikke. Disse variasjonene følger ut fra hvilke egenskaper som hevdes å være moralsk relevante, og hvilke forpliktelser og krav som knyttes til disse egenskapene. Det ble vist til at det ikke er konsensus blant de anvendte filosofene om hvorvidt dyr kan tilkjennes egenverdi med grunnlag i kantiansk teori, likevel synes lovfestingen av dyrs egenverdi i den norske dyrevelferdsloven å kunne gis et meningsinnhold ut fra deres teorier.

Med grunnlag i teoriene til O'Neill, Wood, Saugstad og Korsgaard som utgangspunkt, foreligger det to overordnede måter vi kan tolke dyrevelferdslovens egenverdigrep på:

1) som en ubetinget verdi, i betydningen en verdi dyr har i seg selv, der egenskaper ved selve dyret avtvinger respekt for det og gir grunnlag til vår plikt til å behandle det godt.

2) som en betinget verdi, i betydningen et symbol eller et uttrykk for den holdningen og de handlingsbegrensningene vi er forpliktet til å ha overfor dyr, som en følge av å respektere oss selv som et mål i seg selv.

8.1 Dyrevelferdslovens egenverdibegrep tolket som en ubetinget verdi

Første fortolkning utleder jeg fra Wood og Korsgaard sine teorier. Fordelen med denne, er at vi ikke trenger å omtolke lovens begreper for å anvende dem på dyr. På denne måten ivaretas også den vanligste, allmenmoralske forståelsen av disse begrepene. I tillegg unngår den konstraintuitive teoretiske slutningen om at vi ville vært forpliktet til å skade dyr, dersom dette hadde gjort oss til bedre medmennesker. Ulempen med denne fortolkningen, er imidlertid at den raskt leder oss langt utover de følgene som forarbeidene åpner opp for.

8.1.1 Korsgaard

Basert på Korsgaards teori, vil det å avlive dyr til våre egne formål måtte forstås som et uttrykk for mangel på respekt for dyr. Dette fordi vi, gjennom å avslutte livet til et dyr ut fra andre hensyn enn til dyret selv, behandler det som om dets gode er mindre verdt enn vårt eget, noe som ikke er i overenstemmelse med anerkjennelsen av et vesens egenverdi. Slike handlinger uttrykker med andre ord ikke den respektholdningen som vi skal ha overfor dyr som et mål i seg selv, på samme grunnleggende vis som oss. Skal vi derfor klare å unngå et misforhold mellom respekt- og egenverdibegrepene i dyrevelferdsloven og praksis, må begrepene enten fjernes fra lovens ordlyd,⁸⁸ eller så må det meste av kommersielt dyrehold avvikes. Å anvende begreper som respekt og egenverdi i dyrevelferdsloven, samtidig som det tillates at dyr på avlives og deres goder innskrenkes til menneskelige formål, vil med andre ord være en misforstått bruk av disse begrepene. Korsgaards

⁸⁸ Det betyr ikke at dagens kommersielle dyreholdspraksiser av den grunn vil bli moralsk akseptable, det betyr kun at lovligheten ved slike praksiser ikke lenger vil framstå som hyklersk.

teori, på bakgrunn av dette, vil ikke kunne etablere det moralfilosofiske grunnlaget til dyrevelferdsloven.

8.1.2 Wood

Wood kan derimot tilsynelatende forstås som å innta en mellomposisjon mellom Korsgaard og Saugstads teorier. På lik linje med Korsgaard, hevder han at dyr kan tilskrives egenverdi i betydningen at det er egenskaper ved dyrene selv som er grunnen for vår plikt til å behandle dem godt og med respekt. Samtidig hevder han at avliving av dyr til menneskelige formål ikke i seg selv er et uttrykk for mangel på respekt, så lenge vi betrakter dyr som verdig god og respektfull behandling for deres egen del mens de er i live, noe som er sammenfallende med Saugstads teori. Dersom Woods slutning om at dyr kan tilskrives egenverdi, samtidig som at dyr kan avlives til menneskelige formål, er holdbar, er fordelene med Woods teori at han i utgangspunktet synes å være den som best kan leses inn i loven. Men som påpekt i femte kapittel (5.2), er denne slutningen kun en antagelse fra Woods side. Grunnen er at han ikke trekker konsekvensen av sin egen teori med hensyn til hvilke praktiske følger det får å forkaste personifikasjonsprinsippet.

8.1.2.1 Gradert egenverdi

I et forsøk på å ivareta antagelsen om at dyrs egenverdi kan forenes med premisset om at dyr kan brukes og avlives til menneskelige formål, fant jeg det nødvendig å tillegge Woods teori en egenskapstolkning, der et vesens egenverdi forstås som å komme i grader. Min egenskapstolkning baserer seg på skillet som Wood trekker mellom autonome mennesker og ikke-autonome mennesker: mennesker som ifølge ham kan kalles for personer i Kants teori, og mennesker som teknisk sett ikke kan kalles for personer. Wood argumenterer for at en logisk følge av å inkludere ikke-autonome mennesker i det moralske samfunn, er å utvide verdi (moralsk status) til dyr. Samtidig synes det ikke som at han likestiller disse to gruppene av ikke-autonome entiteter, da sistnevnte, til forskjell fra førstnevnte, kan avlives til menneskelige formål. Med bakgrunn i dette, fremstår det dermed for meg som rimelig å lese inn en gradforskjell i verdibegrepet (moralsk status) i hans teori.

8.1.2.2 Egenart

Med en slik tolkning av Woods teori til grunn, vil en vurdering av hva som kvalifiserer som respektfull behandling av dyr, i utgangspunktet være lik den til O'Neill og Saugstad – nemlig handlinger som uttrykker respekt for rasjonell naturs egenverdi. Men siden Wood hevder at dyr tar del i rasjonell natur, må vurderingen gjelde hva som uttrykker en respekt-holdning overfor den delen av rasjonell natur som han hevder dyr deler med mennesket. Her argumenterte jeg for at, i tillegg til å tilrettelegge for at dyr kan erfare sin velferd som god, vil det å tilrettelegge for at dyr i vår varetekt får utfoldet sine kognitive evner og kapasiteter (egenart i vid forstand), uavhengig av om vi har bevis for at dette har avgjørende betydning for dyrets selvopplevde velferd, inngå i det å utvise respekt for dyrs egenverdi. Dette er fordi den delen av rasjonell natur som dyr, ifølge Wood, deler med mennesker, ikke er begrenset til selvopplevd velferd, men også inkluderer faktorer som for eksempel handlingsautonomi og intelligens. Dermed synes dette å medføre mer omfattende handlingsrestriksjoner overfor dyr enn dem vi kan utlede fra O'Neill og Saugstads teorier. Hensynet til dyrs naturgitte evner og kapasiteter fremstår som nevnt å være et moralsk relevant hensyn, bare i den grad manglende hensyn gitt til dyrets egenart kan

svekke våre moralske følelser (O'Neill), eller at det medfører dårlig velferd for dyret (Saugstad).⁸⁹ Det betyr at så lenge begrensninger av et dyrs mulighet til å utfolde sin egenart ikke medfører dårlig selvopplevd velferd for dyret eller at det svekker våre moralske holdninger, vil slike begrensninger være akseptable basert på O'Neill og Saugstads teorier, og i motsetning til Woods teori.

8.1.2.2.1 Legitime begrensninger av et dyrs mulighet til utfoldelse

I fjerde kapittel ble det med grunnlag i Woods teori satt spørsmålsteget ved hvorvidt usikkerhet rundt hvilken betydning selve utfoldelsen av et dyrs egenart (i vid forstand) har å si for dyrets selvopplevde velferd, kan legitimere begrensninger på dyrets mulighet til å utfolde sin egenart dersom dette bidrar til å realisere menneskelige formål som vi kan bedømme som verdige. For å kunne drøfte dette, vil det være interessant å se nærmere på hva det er som skiller formål som mat, klær og nødvendig forskning, fra for eksempel ren sportsglede og intellektuell nysgjerrighet. Dette er formål som vi i femte kapittel (5.1.1) så at Wood selv påpeker han er enig med Kant i om at dyr på den ene siden kan, og på den andre siden ikke kan, avlives til, samt av og til påføres smerte for å oppnå.

Dersom begrunnelsen baserer seg på at vi bør unngå å utvikle instrumentelle handlingsdisposisjoner overfor mennesker, er det rimelig å forstå skilnaden mellom disse formålene som å ligge i at førstnevnte mål, til forskjell fra sistnevnte, er mål som er nødvendige å realisere for å ivareta og fremme rasjonell natur. Å avslutte et dyrs liv eller å utsette et dyr for negative påkjenninger til formål som ikke er nødvendige å realisere for å ivareta rasjonell natur, kan dermed betraktes som et uttrykk for en likegyldig holdning overfor et levende følende vesens liv og velbefinnende, og dermed et uttrykk for en klanderverdig handlingsdisposisjon.

Dette vil stille seg annerledes når det gjelder oppnåelsen av mål som er nødvendige å realisere for å ivareta rasjonell natur. Da synes avlivning av dyr til slike formål å kunne forstås som moralsk akseptabelt, i og med at vi her bruker dyr til noe som har endelig verdi for rasjonell natur. Dette gjelder selv om vi har tilgang til andre midler som kan realisere disse formålene. For så lenge vi behandler dyr godt mens de er i live og avlivningen av dem gjøres rask og smertefritt, vil ikke selve avlivningen av dem til formål vi kan bedømme som verdige, nødvendigvis svekke vår moralske natur. Når det gjelder legitimiteten ved å påføre eller utsette dyr for negative påkjenninger og belastninger til formål som vi kan bedømme som verdige, kan dette forstås som å være moralsk akseptabelt såfremt det *ikke* eksisterer andre midler som kan realisere disse formålene på en akseptabel måte. Dette fordi disse formålene er nødvendige å realisere for å ivareta rasjonell natur. Eksisterer det imidlertid alternative midler som kan realisere disse målene, vil handlingen være moralsk klanderverdig. Dette fordi den negative påkjenningen vi påfører eller utsetter dyr for, vil da kunne forstås som et uttrykk for en likegyldig holdning overfor et følende vesens lidelse, og med det være en klanderverdig handlingsdisposisjon.

8.1.2.2.1.1 Nødvendighet

Hva angår dyrs liv og selvopplevde velferd, fremstår denne nødvendighetsvurderingen å samsvare godt med Woods teori, selv om han, til forskjell fra Kant, vil grunne disse begrensningene i egenskaper ved dyrene selv. Men også nettopp fordi han begrunner våre handlingsbegrensninger overfor dyr i den delen av rasjonell natur som han hevder dyr deler med rasjonelle aktører, og ikke i kultivering av vår moralske karakter, kan ikke vurderingsstandarder for når det vil være akseptabelt å begrense utfoldelsen av dyrs egenart,

⁸⁹ Med grunnlag i O'Neill og Saugstads teorier, kan dette forstås som to sider av samme sak.

være relativ til svaret på hva som vil kunne svekke eller fremme en respektløs holdning eller handlingsdisposisjon overfor mennesket. Når alle våre handlinger skal være et uttrykk for at vi anerkjenner rasjonell naturs egenverdi, dersom de skal ha moralsk verdi – samtidig som Woods teori kan tolkes dithen at dyrs kognitive evner og kapasiteter er en del av rasjonell natur – betyr det at nødvendighetsvurderingen også må omfatte hensynet til dyrs egenart i vid forstad. Dette fordi egenverdi «overgår» endelig verdi og dyrs kognitive evner og kapasiteter er, på lik linje med selvopplevd velferd, en del av det som har egenverdi – det Wood kaller abstrakt rasjonell natur.⁹⁰

Jeg kan derfor ikke se at Woods teori åpner opp for at det vil være moralsk tillatelig å begrense utfoldelsen av den delen av rasjonell natur som dyr deler med mennesker så lenge dyret er i live – med mindre dette er til det beste for dyret selv eller at tilretteleggelsen og ivaretagelsen av dyrs egenverdi går på bekostning av det som ut fra min tolkning av hans teori har *mer* egenverdi, nemlig potensialet til autonomi eller autonom kapasitet. I Norge i dag begrenser vi imidlertid ikke dyrs mulighet til utfoldelse først og fremst for å overleve, men heller som et middel til profitt og billig mat- og klesprodukter. Siden vi har alternative, tilgjengelige midler som kan realisere slike formål, kan det settes spørsmålstegn ved hva det er som da vil skille nevneverdige begrensninger på abstrakt rasjonell natur til slike formål, fra formål som for eksempel intellektuell nysgjerrighet og ren sportsglede.

Forstått slik, vil ikke bruk og avlivning av dyr til menneskelige formål i seg selv være moralsk galt, men handlingsrommet for når det vil være moralsk akseptabelt å begrense utfoldelsen av dyrs natur, synes å måtte innsnevres betydelig mer hos Wood enn det som er tilfelle hos Kant, så vel som hos O'Neill og Saugstad.⁹¹ Legges derfor min egenskapstolkning av Woods teori til grunn, synes hans teori å fordre en tilnærmet lik nødvendighetsvurdering som den vi kan utlede fra Korsgaards teori, når det gjelder legitime begrensninger av et dyrs gode. Forskjellen er at det med grunnlag i Woods teori vil være moralsk tillatelig å avlive dyr til menneskelige formål som kan bedømmes som verdige, så lenge vi ivaretar dyrs velferd og ikke (nevneverdig) forhindrer utfoldelsen av dyrets evner og kapasiteter (egenart i både snever og vid forstand) mens dyret er i live. Forutsetningen er at dette ikke er nødvendig ut fra en streng forståelse av nødvendighetsbegrepet. Det betyr også at Wood vil skille seg fra Korsgaard ved at begrensninger på et dyrs gode vil kunne skje i en større og mer generell skala, dersom dette er nødvendig for å ivareta og fremme det som har større verdi. Et eksempel her vil være å bruke dyr i forskningsøyemed, dersom

⁹⁰ Det betyr at i de situasjoner der det ikke vil være tillatt å påføre dyr lidelse ut fra Kant, O'Neill og Saugstads teorier, vil det heller ikke være tillatelig å innsnevre et dyrs mulighet til utfoldelse ut fra Woods teori.

Denne argumentasjonen kan tilsynelatende føre til slutningen om at også avlivning av dyr til formål som kan realiseres uten å gjøre det, uttrykker en form for likegyldighet overfor en viktig del av rasjonell natur (abstrakt rasjonell natur). I femte kapittel håper jeg imidlertid å ha vist til at min egenskapstolkning av Woods teori tilsier at det bare er potensialet og kapasiteten til moralsk handling som det vil være respektløst å avslutte til egne formål. Det betyr at avlivning av dyr eller andre ikke-menneskelige levende organismer til verdige formål, vil ikke i seg selv være et uttrykk for mangel på slik respekt.

⁹¹ I og med at en slik fortolkning av Woods teori medfører at det vil være respektløst å avle dyr mindre komplekse for å gjøre dem mer konform med fangenskap, følger det at vi ikke kan holde dyr til formål som kan realiseres ved bruk av andre midler – med mindre vi kan tilpasse miljøet dyrene og ikke omvendt. Det betyr også at dersom alt dyrehold medfører nevneverdige begrensninger på et dyrs mulighet til å utfolde sin egenart, vil de tilfellene der det vil være i overensstemmelse med respekt for dyrs egenverdi å bruke dyr til menneskelige formål som mat og klær hos Wood, være begrenset til human jakt av ville dyr.

vi ikke har tilgang til andre forskningsmidler som kan realisere formålet om å fremme, ivareta og redde menneskers liv og helse. Mens hos Korsgaard kan ikke nødvendighetsvurderingen innsnevres til hvorvidt det vil være tillatelig å begrense et dyrs evner, kapasiteter, interesser og behov, men må også måtte omfatte når det i det hele tatt vil være tillatelig å avslutte et dyrs liv, der vurderingen må forstås som begrenset til konkrete enkelttilfeller, som for eksempel selvforsvar.

Både Korsgaard og Wood anser dyrenaturen for å være mulighetsbetingelse for verdi og begrenser på denne måten ikke våre moralske forpliktelser til en fri vilje. Hos begge innebærer også respekt for et dyrs egenverdi å ta i betraktning og legge til rette for hva som er i dyrs interesse, noe som ikke kan forstås som begrenset til et dyrs umiddelbare, selvopplevde behov og interesser. Men siden Korsgaard legger til grunn en funksjonell enhetsforklaring, der hun hevder at denne vurderingen må ta i betraktning hele livet til dyret, trekker hun denne vurderingen lengre enn det Wood selv mener hans teori åpner opp for.

8.1.2.3 Funksjonell enhetsforståelse

Det er nok mulig å tolke Woods teori uten å belage seg på en egenskapstolkning. Skulle vi imidlertid ha tolket Wood i overensstemmelse med forståelsen om at egenverdi (moralisk status som et mål i seg selv) er noe som tilskrives selve vesenet som har de relevante egenskapene, og ikke til egenskapene selv, ser jeg kun to mulige følger – og ingen av dem vil kunne forene dyrs egenverdi med premisset om at dyr kan avlives til menneskelige formål.

Den ene følgen vil være at alt levende må tilskrives egenverdi på lik linje med autonome aktører, i og med at entiteter med mulighetsbetingelser for og fragmenter av rasjonell natur tar del i rasjonell natur. Dette vil føre til mer omfattende handlingsrestriksjoner enn de vi kan utlede fra Korsgaards teori, da ikke kun avlivning av dyr, men av alle levende entiteter til menneskelige formål, vil være et uttrykk for mangel på respekt så lenge vi har andre handlingsvalg. Det er fordi vi behandler entitetene som noe som kan erstattes, og dermed som noe med relativ verdi.

Den andre følgen vil være at Wood ikke lenger kan hevde at abstrakt rasjonell natur har egenverdi, skal man beholde forståelsen om at abstrakt rasjonell natur er en del av rasjonell natur, samtidig som man beholder slutningen om at entiteter med abstrakt rasjonell natur kan avlives til menneskelige formål. Wood må da begrense egenverdi til kun potensialet og kapasiteten til autonom handling. Resultatet blir da at hans teori blir lik Saugstad og O'Neills teorier hvor ikke-menneskelig natur må tilskrives tingstatus (relativ verdi).

8.1.2.4 Konsekvensene av Woods teori

Hvilke konsekvenser som er rimelig å utlede fra Woods teori er noe usikkert, spesielt med tanke på om det skillet Wood trekker mellom autonome og ikke-autonome mennesker, er et gyldig skille. Forutsatt at dette skillet er holdbart og at Wood på denne måten unngår en funksjonell enhetsforståelse av entiteter i kantiansk teori, er det likevel uklart om han kan hevdes å representere en holdbar mellomposisjon mellom Saugstad og Korsgaards tolkninger vedrørende respekt- og egenverdigegrepene, eller om hans teori fordrer en tilnærmet lik nødvendighetsvurdering som den vi kan utlede fra Korsgaards teori.

Legges min egenskapstolkning av Woods teori til grunn, ser vi at premisset om at dyr kan brukes og avlives til menneskelige formål, kan forenes med at dyr har egenverdi. Handlingsrommet for når det vil være moralsk tillatelig å bruke dyr på måter som medfører begrensinger på deres mulighet til å utfolde sin egenart, vil imidlertid være langt snevrere enn det vi finner hos O'Neill og Saugstad. Selv om handlingsrommet ikke vil være like lite

som det vi kan utlede fra Korsgaards teori, hvis vi ser på hvilke formål vi kan avlive dyr til, synes likevel begrensninger av dyrs mulighet til utfoldelse (i både snever og vid forstand) til formål som ikke er nødvendige å realisere for å ivareta eller fremme potensialet og kapasiteten til moralsk handling, å måtte betraktes som et uttrykk for mangel på respekt for dyrs egenverdi. Siden dette vil medføre at det meste av kommersielt dyrehold må forstås som mangel på respekt for dyrs egenverdi, vil også følgene av Woods teori gå utover de følgene som loven og dens forarbeid åpner opp for.

Fortolkningen av egenverdibegrepet som en ubetinget verdi, er en tolkning som dyrevelferdsloven og dens forarbeid ikke åpner opp for. Det betyr at Wood og Korsgaard sine teorier – hvor dyrs egenverdi må forstås som en verdi dyr har i seg selv, der det er egenskaper hos dyrene som avtvinger respekt for dem – ikke kan legge det moralske grunnlaget for tolkningen av dyrevelferdslovens respekt- og egenverdibegreper.

8.2 Dyrevelferdslovens egenverdibegrep tolket som en betinget verdi

Den andre overordnede fortolkningen av dyrevelferdslovens respekt- og egenverdibegreper, der egenverdibegrepet kan forstås som et symbol eller et uttrykk for den holdningen og de handlingsbegrensningene som vi er forpliktet til å ha overfor dyr, er utledet fra O'Neill og Saugstads teorier. Fordelen med denne tolkningen er at den synes å kunne ivareta og forene de fleste av hensynene som vektlegges i forarbeidene. Ulempen i denne sammenhengen er at vi til en viss grad må omtolke begrepene for å kunne anvende dem på dyr, og i den forstand kan også denne tolkningen falle litt på siden av den forståelsen av begrepene som loven og dens forarbeid gir uttrykk for.

Forarbeidene påpeker som nevnt at dyrs velferd er viktig først og fremst av hensyn til dyrene selv (Ot.prp. nr. 15 (2008-2009) s. 9). Siden O'Neill hevder at det er kultivering av vår respektholdning overfor mennesket som er grunnen til at vi skal behandle dyr godt, vil en svakhet med hennes teori som grunnlag for dyrevelferdsloven være at den ikke underbygger denne ovennevnte forståelsen av egenverdi og respekt som uttrykkes i forarbeidene. Hennes teori vil også kunne rammes av innvendingen Wood retter mot Kant, om at dersom det er andre grunner til at vi behandler dyr godt enn egenskaper ved dyrene selv, vil den forutsatte kausale effekten mellom dårlig behandling av dyr og utviklingen av klanderverdige handlingsdisposisjoner overfor mennesket, ikke foreligge. Dersom denne empiriske påstanden er gyldig, kan derfor grunnlaget O'Neill argumenterer ut fra når det gjelder hvorfor vi har moralske handlingsbegrensninger overfor dyr, forsvinne.

Men der Wood løser dette problemet ved å argumentere for at dyr besitter fragmenter av egenverdi, og Korsgaard løser det ved å skille verdi fra plikt, hevder Saugstad at denne utfordringen lar seg løse gjennom å skille plikt fra holdning. På denne måten gir Saugstad oss et grunnlag for å kunne hevde at dyrs velferd er viktig først og fremst av hensyn til dyrene selv. Dette fordi vi ikke vil klare å imøtekomme vår plikt til å behandle oss selv som et mål i oss selv, hvis vi ikke betrakter og behandler dyr som vesen hvis velferd er verdig ivaretagelse for dyrets egen del. Det er dermed ikke for vår skyld at vi skal betrakte dyr som verdig god behandling, selv om grunnlaget for denne plikten er kultivering av våre moralske handlingsdisposisjoner.

Ut fra dette kan Saugstads teori tolkes som å befinne seg i en mellomposisjon mellom O'Neill og Woods teorier. O'Neill tar imidlertid ikke stilling til om hun er enig eller uenig i at dyr må betraktes som verdig god behandling for sin egen del, for å imøtekomme vår plikt til å kultivere våre moralske hjelpefølelser. Siden O'Neills teori ellers overlapper med

Saugstads teori, finner jeg det rimelig å tolke hennes teori som i overensstemmelse med Saugstads også på dette punktet.

8.2.1 O'Neill og Saugstads teorier som tolkningsgrunnlag for dyrevelferdslovens respekt- og egenverdigbegreper

Tolker vi lovfestingen av dyrs egenverdi som en endelig verdi ut fra både Saugstad og O'Neills teorier, gir dette et godt moralfilosofisk grunnlag for den forståelsen som kommer til uttrykk i forarbeidene. Begge teorier gir da grunnlag for å forstå dyrevelferdslovens egenverdigbegrep som å innebære at dyr skal behandles forsvarlig og med respekt uavhengig av deres nytteverdi for mennesket (Ot.prp.nr. 15 (2008-2009) s. 9), at god dyrevelferd er viktig først og fremst av hensyn til dyrene selv (Ot.prp nr. 15 (2008-2009) s. 9), at god behandling av dyr skal ta hensyn til dyrs evne til å ha positive og negative opplevelser (Ot.prp nr. 15 (2008-2009) s. 24), og at respekt for dyr skal gå utover rene velferdsbetraktninger (Ot.prp nr. 15 (2008-2009) s. 93). I tillegg kan deres teorier forene denne forståelsen med dyrs rettslige status som ting og forarbeidenes premiss om at lovfestingen av dyrs egenverdi ikke skal sette spørsmålstegn ved legitimiteten av menneskets rett til å bruke og avlive dyr til menneskelige formål (Innst. O. nr. 56 (2008-2009) s. 29).

Som vi har sett, tilskrives tingastatus i kantiansk teori til alle entiteter hvis verdi er betinget av noe utenfor dem selv. Ifølge O'Neill og Saugstad vil dette gjelde alle entiteter uten rasjonell natur. Tingbegrepet innebærer likevel ikke at dyr kan betraktes og behandles på lik linje med for eksempel en hammer, men kun at dyr, på lik linje med en hammer, ikke er kilde til verdi. I og med at dyr har et selverfart gode (velferd), skiller de seg fra levende, men følelseløse ting, samt livløse og menneskeskapt ting. På grunn av det faller det naturlig for oss å ha empati og føle medlidenhet og omsorg for dyr, noe som ifølge O'Neill og Saugstad er grunnen til at vi har særegne forpliktelser med hensyn til dyr. Dette skyldes at slike følelser og evner er viktige å kultivere for moralitet, siden vår fornuft ikke bestandig er en tilstrekkelig motivasjon til å handle i tråd med våre fornuftsgitte prinsipper. Og i vår omgang med dyr, kultiverer vi slike følelser gjennom å tilskrive dyr endelig verdi, som her vil si å behandle dyr godt og betrakte dem som verdig god behandling for sin egen del. Det betyr at selv om dyr har moralsk status som ting, noe som gjør det moralsk tillatelig å bruke og avlive dyr til menneskelige formål, er vi likevel forpliktet til å anse og behandle dyr som vesen med en verdi utover deres instrumentelle verdi for oss – noe som harmonerer godt med den forståelsen av begrepene slik de kommer til uttrykk i forarbeidene.

8.2.1.1 Nødvendighetsvurderingen

O'Neill tilkjenner som nevnt ikke eksplisitt dyr endelig verdi, likevel vil en lov som har som formål å fremme respekt for dyr og som lovfester at dyr har egenverdi, ha et gyldig moralsk grunnlag i hennes teori, uavhengig av om vi leser hennes teori i overensstemmelse med Saugstads teori eller ikke. Dette fordi hun hevder at våre fullkomne og ufullkomne moralske forpliktelser må tas hensyn til i etableringen og vurderingen av våre institusjoner og praksiser. En slik begrepsbruk i loven vi dermed kunne forstås som et verktøy for å ivareta disse hensynene i praksis. Men der jeg argumenterte for at verdibegrepene i dyrevelferdsloven, ut fra O'Neills teori, kan tolkes som et symbol for de handlingsbegrensningene som følger av vår moralske plikt til å respektere rasjonell natur som et mål i seg selv, må de, med grunnlag i Saugstads teori, tolkes som et *uttrykk* for den riktige moralske holdningen vi skal ha overfor dyr. Av sistnevnte tolkning følger det at dersom dyr behandles godt ut fra andre hensyn enn til dyret selv, vil ikke dette uttrykke den respektholdningen vi er

forpliktet til å ha og utvise overfor dyr. Likevel vil ikke en slik tolkning av dyrevelferdslovens egenverdibegrep, medføre en like streng nødvendighetsvurdering som den som kan utledes fra Wood og Korsgaards teorier, hvis vi ser på hvilke formål vi kan bruke og avlive dyr til.

Grunnen til at vurderingen ikke vil være like streng som den vi kan utlede fra Korsgaards teori, er at dyr, ifølge O'Neill og Saugstad, ikke besitter en verdi uavhengig av den vi tilskriver dem. Dermed vil flere menneskelige formål kunne ta plass i vurderingen av hva som kvalifiserer som en verdig grunn til å avslutte et dyrs liv. Eksempler på slike formål kan være inntekt, landskapspleie, matkultur, tradisjoner med mer –formål som har tilsvarende verdi for oss i kraft av at de inngår i eller bidrar til et verdig menneskeliv, underforstått at realiseringen av dem ikke går på bekostning av den endelige verdien vi skal tilskrive dyr.

Vurderingen vil heller ikke være like streng som den som kan utledes fra Woods teori i og med at den respektholdningen vi skal ha overfor dyr først og fremst retter seg mot anseelsen av dyrs velferd som verdig ivaretagelse for dyrs egen del. Dermed vil ikke vår plikt til å behandle dyr godt, medføre en plikt til å la dyr få utfolde sine evner og kapasiteter, med mindre dette er nødvendig for at dyret kan erfare sin velferd som god, eventuelt med mindre slike begrensninger kan svekke våre moralske følelser.

Dette betyr at så fremt vi kan bedømme våre formål som verdige – noe som innebærer at våre formål kan realiseres i kombinasjon med et godt dyrehold, hvor dyr behandles som vesen med endelig verdi – synes nødvendighetsvurderingen hos O'Neill og Saugstad å være rettet mot når det vil være moralsk akseptabelt eller tillatelig å påføre eller utsette dyr for negative påkjenninger, og ikke når det vil være akseptabelt å innskrenke et dyrs mulighet til å utfolde sin egenart, som er tilfellet hos Wood, eller når det vil være akseptabelt å avlive dyr, som er tilfellet hos Korsgaard.⁹²

Forutsatt at dette er en rimelig tolkning av O'Neill og Saugstads teorier, vil en slik tolkning også være i overensstemmelse med forarbeidenes definisjon av begrepet «unødig» som vist i første kapittel (1.3.2).

Fortolkningen av dyrevelferdslovens sentrale verdibegreper som et uttrykk for den holdningen vi skal ha overfor dyr, der dyr skal betraktes og behandles som vesen med endelig verdi, er dermed en tolkning som loven og dens forarbeid åpner opp for.

O'Neill og Saugstads teorier danner med dette det beste kantianske moralfilosofiske grunnlaget for tolkningen av lovens sentrale verdibegreper – og dermed også den beste plattformen for å kunne gi et velbegrunnet moralsk fundament som kan redegjøre for det opplevde misforholdet mellom praksis og dyrevelferdslovens respekt- og egenverdibegreper, ut fra de hensyn som er rimelig å knytte til begrepene.

8.2.2 Teori, lov og praksis: En redegjørelse av misforholdet mellom lov og praksis med grunnlag i Saugstad og O'Neills teorier

I og med at våre forpliktelser med hensyn til dyr, ifølge O'Neill og Saugstad, ikke grunnes i egenskaper hos dyrene selv, men i vår ufullkomne plikt til å respektere rasjonell natur som et mål i seg selv, er vurderingen av hva som vil være respektfull eller akseptabel behandling av dyr, ikke alltid en enkel vurdering. Når det gjelder spørsmålet om hva som

⁹² Denne forskjellen forstår jeg ikke som å bestå i en substansiell forskjell mellom O'Neill/Saugstads teorier og Wood/Korsgaards teorier når det gjelder nødvendighetsvurderingen. Forskjellen består i gradsforskjeller. Grunnen er at det i O'Neill og Saugstads teorier vil være tilfeller der det vil være galt å innskrenke et dyrs mulighet til å utfolde sin egen art i vid forstand og avlive dyr, og det vil i Woods teori være tilfeller der det vil være galt å ta live av dyr, slik det vil i Korsgaards teori være tilfeller der det er moralsk tillatelig å både innskrenke et dyrs gode og ta live av dyr.

kvalifiserer som en verdig handling i lys av vår fullkomne plikt til å aldri behandle rasjonell natur som et rent middel, dreier vurderingen seg først og fremst om hvorvidt handlingsgrunnen lar seg universalisere eller ikke (se 3.2.2). I førstnevnte vurdering, foreligger det imidlertid ikke en slik universaliseringstest. Grunnen er at det er mange faktorer som inngår i og som bidrar til et verdig menneskeliv, som for eksempel hensynet til dyrs endelige verdi, tradisjoner, kultur, landskapspleie, mat, inntekt og så videre. Svaret på hvilke mål vi burde sette oss i lys av hva som kultiverer, eventuelt ikke svekker våre moralske handlingsdisposisjoner, må dermed basere seg på en skjønnsmessig vurdering. Det er nettopp denne skjønnsmessige vurderingen av hvordan vi burde handle når disse faktorene, eller «verdiene», kommer i konflikt med hverandre, som gjør ufullkomne forpliktelser interessante. Det er samtidig dette som gjør vurderingen utfordrende, da vi her begir oss inn i et vanskelig skjønnsmessig landskap.

8.2.2.1 Enten-eller

Et poeng som jeg anser som essensielt basert på O'Neill og Saugstads teorier, er imidlertid at vurderingen av hvilke mål som er verdig vår realisering, ikke er begrenset til et spørsmål om enten-eller. I vår omgang med dyr, kan ikke målet om å behandle dyr godt anses som separat fra våre andre formål, der det blir et «verdivalg» mellom menneskelige formål på den ene siden og hensynet til dyr på den andre siden. Dette følger av at et mål, i kantiansk teori, ikke kan hellige middelet, og motsatt. Verdi kan på denne måten ikke skillles fra moral, noe som betyr at vurderingen av hvilke mål som er verdig vår realisering ikke kan gjøres uavhengig av vurderingen av hvorvidt handlingsgrunnen er moralsk akseptabel. Når det gjelder dyr vi holder og bruker som midler til våre formål, betyr det at våre formål vil ikke ha verdi, og våre prinsipper vil ikke kunne universaliseres, dersom realiseringen av dem går på bekostning av et godt dyrehold og dyrs livsvilkår. Som påpekt i redegjørelsen av O'Neills teori, følger det derfor anti-spesiesistiske restriksjoner fra vår plikt til å behandle rasjonell natur som et mål i seg selv, nettopp fordi vi ikke kan forsvare det å sette våre subjektive interesser og behov over det gode til ikke-mennesker uten et gyldig grunnlag.

Derfor forstår jeg også vår plikt til å behandle dyr godt som utvidet når vi har domestisert dyrene, og på denne måten gjort deres velferd totalt avhengig av våre handlingsvalg. Denne plikten kan her ikke begrenses til en negativ plikt om å unngå å utsette eller påføre dyr lidelse. Den må også forstås som å innebære en positiv plikt til å tilrettelegge og sørge for at dyrene i vår varetekt trives og har god velferd så lenge de er i live, samt at de formålene som vi bruker dyr som et middel til å realisere, må kunne bedømmes som verdige.

Den analoge respektholdningen som vi kan sies å være forpliktet til, kan dermed forstås som å innebære en form for takknemlighet for det som dyr gir oss når vi avslutter deres liv, og som vi utviser overfor dem ved å beskytte dem og gi dyrene et godt liv så lenge de er i vår varetekt.

Noen konklusjoner blir basert på dette enkle å trekke, og konklusjonen om at maserasjon av hanekyllinger og fiskeoppdrett ikke uttrykker respekt for dyr som vesen med egenverdi (tolket som endelig verdi), er én av dem.

I fiskeoppdrett lider og dør, som nevnt, en stor mengde fisk som et resultat av dagens praksis. Hvorvidt det er manglende vilje til å bruke ressurser på å tilrettelegge for god dyrevelferd, eller om det er mangel på kunnskap og teknologi som er årsaken til at dagens praksis må gå på bekostning av fiskens velferd, har ikke avgjørende betydning her. Det som uttrykker en manglende holdning overfor fisken som verdig god behandling for sin egen del, er oppdrettsnæringens vedvarende ønske om å fortsette å ekspandere, samt

deres motvilje mot å stoppe opp til man har fått løst de eksisterende velferdsproblemene. Det betyr at selv om formålene ikke er moralsk klanderverdige i seg selv, er det aksepten av hvordan disse formålene kan realiseres på, som gjør denne praksisen moralsk klanderverdig.

Til forskjell fra fiskeoppdrett, er det, når det gjelder maserasjon av haneekyllinger, ikke måten formålet realiseres på som gjør at denne praksisen uttrykker en manglende holdning overfor disse dyrene som verdig god behandling for sin egen del, men mangelen på et verdig formål. Å destruere dyr fordi vi ikke har bruk for dem, selv om det gjøres raskt og smertefritt, uttrykker verken en holdning om at vi vil at disse dyrene skal ha det godt, eller at vi tar deres liv for å erstatte dem med noe som kan hevdes å ha endelig verdi. Denne praksisen uttrykker en holdning overfor haneekyllingene som verdiløse overskuddsprodukter på grunn av deres manglende nytteverdi.

8.2.2.1.1 Intensivt dyrehold

Grunnprinsippet i intensivt land- og havbruk er kostnadseffektiv produksjon (Fraser, 2008). Fiskeoppdrett er i seg selv en intensiv virksomhet, mens maserasjon av haneekyllinger er et resultat av intensivt dyrehold. Men bare fordi kostnadseffektivitet er et menneskelig formål, er det som sagt ikke synonymt med et verdifullt formål. Når våre subjektive interesser og behov får verdi i kraft av det som har egenverdi, vil det være en kontradiksjon å forsvare handlinger som går på tvers av vår plikt til å behandle rasjonell natur som et mål i seg selv, og aldri som et rent middel ved å henvise til målets verdi for oss.⁹³ Maserasjon av haneekyllinger og fiskeoppdrett er et uttrykk for at hensynet til kostnadseffektivitet overgår, og kanskje til og med utelukker, hensynet til dyrs endelige verdi. Denne formen for dyrehold uttrykker således ikke bare en manglende holdning overfor dyr som verdig god behandling for sin egen del, den er også et uttrykk for at hensynet til dyrs endelige verdi kan separeres fra hensynet til menneskelige formål. Dyreholdspraksiser innenfor intensivt land- og havbruk reduserer med andre ord vurderingen av hvilke formål som er verdig vår realisering, til et spørsmål om enten-eller.

I og med at vår plikt til å behandle rasjonell natur som et mål i seg selv belager seg på en skjønnsmessig vurdering, er konteksten selvfølgelig relevant. Hadde vi ikke hatt andre muligheter til å skaffe oss mat eller tjene til livets opphold på uten å bruke dyr på en slik måte, kunne disse praksisene blitt forsvart gjennom nødvendighetsargumentet. Dette fordi dyrs lidelse og destruering av dyr da ville vært nødvendig for ivaretagelsen av rasjonell natur. Men siden vi (spesielt i Norge) kan tjene til livets opphold og produsere mat uten å påføre dyr lidelse, og uten å destruere dyr som mangler nytteverdi for oss, foreligger det ingen gode, holdbare grunner for å bedrive slik praksis. Nødvendighetsvurderingen i norske husdyrhold når kommer til hvilke hensyn som kan gå på bekostning av hverandre, kan derfor ikke rettferdiggjøre nyttehensyn som går på bekostning av den endelige verdien vi skal tilskrive dyr.

8.2.2.2 Spesiesisme

Intensive dyreholdspraksiser som maserasjon av haneekyllinger og fiskeoppdrett kan med dette forstås som en form for spesiesisme. Når vi i Norge behandler dyr som rene midler fordi det tjener oss personlig eller tjener vår art i en økonomisk eller annen nytteforstand, setter vi ikke bare våre subjektive interesser og behov overfor det gode til vår rasjonelle natur, vi setter også våre interesser og behov over det gode til ikke-mennesker uten et

⁹³ Dette vil i så fall her være det samme som å hevde at noe kan ha verdi uavhengig av kilden til verdi.

gyldig grunnlag. Vi overholder med andre ord ikke de anti-spesiesistiske restriksjonene som følger vår plikt til å behandle rasjonell natur som et mål i seg selv. Som rasjonelle aktører har vi i utgangspunktet et stort handlingsrom, men ikke så stort at vi kan handle på måter som underminerer det som, ifølge O'Neill og Saugstad, skiller oss fra andre dyr og som gir oss vår særegne verdi. Vi mennesker har evnen til å sette oss fornuftsgitte mål, noe som også innebærer en evne og en plikt til å unnlate å realisere de mål der dette går på bekostning av det som har egenverdi, nemlig evnen til moralitet (kilden til verdi).

Som moralske aktører har vi derfor et ansvar, og dette ansvaret går blant annet ut på å behandle dyr i vår varetekt godt for deres egen del. Hvis menneskelige formål som billig fisk, egg og kyllingkjøtt til forbrukere, profitt for oppdrettere og økonomisk overlevelse for bønder som benytter seg av dyr til egg- og kyllingkjøttproduksjon som et middel til egen inntekt, ikke kan realiseres i kombinasjon med godt dyrehold, er disse formålene derfor heller ikke verdig vår realisering.

Dersom det er tilfellet at hensynet til dyrs endelige verdi og hensynet til kostnadseffektivitet er gjensidig utelukkende, vil etableringen og aksepten av dyreholdspraksiser innenfor intensivt land- og havbruk aldri kunne være i overenstemmelse med en slik kantiansk tolkning av dyrevelferdslovens respekt- og egenverdibegreper. Uansett om dyr forstås som å besitte en verdi uavhengig av den vi tilskriver dem eller ikke, kan ikke spesiesisme forsvares i kantiansk teori under noen omstendigheter.

9 Avsluttende refleksjoner

Det fremstår som paradoksalt at det lovfestes i dyrevelferdsloven at dyr har egenverdi, og at formålet til loven er å fremme respekt for dyr, *samtidig* som praksiser som helt klart strider mot en allmenn forståelse av disse begrepene aksepteres, og til og med fremmes fra politisk hold. Dette er ikke bare uheldig for dyr og vår moralske natur, men det er også uheldig for begrepenes meningsinnhold og vårt forhold til loven. En av årsakene til dette misforholdet kan nettopp være usikkerhet rundt hva det innebærer å respektere et vesen med egenverdi. Denne oppgaven har vært et forsøk på å komme nærmere en slik oppklaring, hvor det har blitt påpekt velbegrunnede hensyn som man med rimelighet kan hevde burde knyttes til begrepene – gitt den begrepsforståelsen som kan leses ut av loven og dens forarbeid.

Den naturlige veien videre er å rette søkelyset mot hvilke hensyn som må tas på alvor i den praktiske politikken tilhørende kommersielt dyrehold, for å unngå at misforholdet mellom lovens sentrale verdibegreper og praksis innenfor kommersielt dyrehold opprettholdes. Siden svaret på dette spørsmålet krever en tverrfaglig tilnærming, har ikke min intensjon vært å komme fram til et praktisk svar på dette spørsmålet basert på denne oppgaven. Likevel mener jeg det er tema verdig refleksjon, og at denne oppgaven har dannet et grunnlag for en mer praktisk rettet filosofisk diskusjon. Jeg vil derfor avslutte med noen refleksjoner over de hensyn som må ligge til grunn for en politikk som tar lovens ord på alvor.

9.1 Holdning og handling

I vurderingen av fiskeoppdrett og praksisen med maserasjon av haneekyllinger, har fokuset fram til nå først og fremst vært rettet mot hvilke handlinger som uttrykker respekt eller mangel på respekt for vesen med egenverdi ut fra hvilke forpliktelser slik anerkjennelsesrespekt medfører i kantiansk teori. Spørsmålet om hva som muliggjør respekt for vesen med egenverdi (eventuelt endelig verdi), forstår jeg imidlertid som et like viktig og relevant spørsmål i kantiansk teori, som hvilke handlinger som uttrykker respekt eller mangel på respekt for slike vesen. Dette følger av at kantiansk teori synes å bygge på et moralpsykologisk premiss som vi også kan gjenfinne i forarbeidene til loven, nemlig at holdning og handling påvirker hverandre gjensidig.

Hos Kant er dette tydelig, da han grunner vår plikt til å behandle dyr godt i hypotesen om at dårlig behandling av dyr kan svekke vår evne til å handle ut fra plikt – Moralloven. Hovedinnvendingen til Wood mot Kants teori bygger også på et slikt moralpsykologisk premiss og fanger inn et poeng som kan sies å være essensielt for alle teoretikerne anvendt i denne oppgaven, nemlig: våre prisverdige og klanderverdige handlinger overfor dyr må uttrykke samme holdning som våre respektfulle og respektløse handlinger overfor mennesker, dersom det skal foreligge et kausalt forhold mellom disse handlingene og de antatte handlingsdisposisjoner. Dyr besitter egenskaper som vi er forpliktet til å respektere i oss selv, dermed må vi utvise den samme respektholdningen overfor disse egenskapene hos dyr for å ikke svekke vår moralske habitus. Og siden dyrene på denne måten er grunnen for vår plikt til å behandle dem godt og med respekt, kan ikke vurderingsstandarden for hvordan vi burde behandle dyr, være relativt til svaret på hva som vil kunne svekke eller fremme en respektholdning overfor mennesket. Vurderingsstandarden må med andre ord ta utgangspunkt i hva som vil kunne svekke eller fremme den riktige, moralske holdningen overfor dyr.

Alle teoretikerne anvendt i denne oppgaven mener at mennesker deler noe med dyr som avtvinger respekt – om ikke for egenverdi, så i alle fall for endelig verdi. Uavhengig av om det hevdes at dyr besitter en verdi uavhengig av den vi tilskriver dem eller ikke, kan derfor alle fire teoretikerne sies å enes om at dyr er vesen som skal behandles godt for sin egen skyld. Av dette følger det at vi ikke bare kan fokusere på hvilke handlinger eller praksiser som uttrykker mangel på respekt for dyr. Vil man sette en stopper for dårlig og respektløse handlinger overfor dyr, må vi også se på hva som kan vanskeliggjøre en holdning overfor dyr som vesen som er verdig god behandling for sin egen del, i dette tilfellet i norsk land- og havbruk, nettopp fordi dette til gjengjeld vil kunne vanskeliggjøre god og respektfull behandling av dem.

Fiskeoppdrett og maserasjon av haneekyllinger har til felles at de innebærer det som helt klart må betegnes som respektløs behandling av dyr ut fra et kantiansk perspektiv. Fiskeoppdrett er en intensiv virksomhet som påfører mange av dyrene lidelse i form av sykdom og misdannelser og fratrar dem rom for utfoldelse. Maserasjon av haneekyllinger innebærer ren instrumentalisering uttrykt i produksjon for utslettelse. Dette er et resultat av et industrialisert, intensivt landbruk.

Grunnprinsippet i industrielt, intensivt land- og havbruk er, som nevnt, kostnadseffektiv produksjon. Jo raskere dyrene vokser og jo høyere antall dyr man har på minst mulig areal, desto mer kostnadseffektiv er produksjonen. Dette er nok også årsaken til at høy dyretetthet⁹⁴ med dyr som vokser unormalt raskt⁹⁵ uten mulighet til å uttrykke eller utfolde sin individualitet eller egenart, kan hevdes å ha blitt et akseptert kjennetegn ved denne formen for dyrehold (Fraser, 2008).

Skal dyreholdspraksiser innenfor intensivt land- og havbruk, med dagens praksis, kunne sies å utvise en holdning overfor dyr som vesen som er verdig god behandling for sin egen del, må dyr forstås som såpass enkle vesen at de ikke besitter flere behov og interesser, enn de som er nødvendige å få tilfredsstillt for å produsere godt og ikke dø. Dyrenes egenart tilsier imidlertid at disse dyrene har flere evner, kapasiteter, interesser og behov enn de som tas hensyn til og tilrettelegges for i dyreholdet. Forutsatt at positive erfaringer slik som trivsel og trygget er avhengig av, eller henger sammen med, utfoldelse av egenart i vid forstand, kan et manglende hensyn gitt til dyrets artsspesifikke evner, kapasiteter, interesser og behov – utover deres livsnødvendige behov – kritiseres ut fra et rent velferdshensyn. Hvorvidt utfoldelse av egenart i vid forstand er nødvendig for at et dyr kan oppleve sin velferd som positiv ut fra dets eget perspektiv, er det som sagt vitenskapelig uenighet rundt. I praksis må denne usikkerheten forstås som å komme næringen til gode.

En ulempe med å hindre dyr i å utfolde og uttrykke sin egenart, er at det kan gi en feilaktig forståelse av dyrene. Trange og stimulfattig miljø kan medføre anormal oppførsel hos dyrene (Harfeld mfl., 2016), og lede oss til en oppfattelse av at dyr ikke har flere evner eller interesser, og dermed at deres velferd er god så lenge de produserer godt og ikke

⁹⁴ I kyllingoppdrett var antall slaktekyllinger i Norge i 2017 cirka 65 millioner fordelt på 599 besetninger. Gjennomsnittlig flokkstørrelse hos de største kyllingbedriftene i 2015 var mellom 15.500-17.000 stk. (Dyrevernalliansen, 2018). Regulert dyretetthet for livkylling i bur er opptil 28 dyr per kvadratmeter. m² etter 5 ukers alder, 15 dyr per kvadratmeter etter 17 ukers alder, og i løsdrift 36 kilo per kvadratmeter (Forskrift om hold av høns og kalkun, § 34). Og som nevnt innledningsvis består en typisk oppdrettsmerd av opptil 200.000 laks pr. merd som ikke er større enn 20–50 meter dyp og 50 meter i diameter, Sintef (2014) «Hvor mye laks er det egentlig i merden». *Norsk fiskeoppdrett*, 2013 - 2, s. 2. Tilgjengelig fra: https://www.sintef.no/globalassets/upload/fiskeri_og_havbruk/havbruksteknologi/exactus/dokument/exactus-nfo-artikkel_paaskrift.pdf.

⁹⁵ Den vanligste slaktekyllingrasen i dag er Ross 308. Dette er en hurtigvoksende rase som bruker cirka 60 dager på å oppnå 1,5 kg, noe en normalt voksende rase bruker cirka 120 dager på (Dyrevernalliansen, 2018).

dør. Ser vi derimot til forskning, vises det til at selv om man søker å avle bort egenskaper og behov som ikke er fordelaktige for produksjon, og som er ment å tilpasse dyrene bedre et liv i fangenskap, har en rekke domestiserte dyr gjenopptatt naturlig adferd når de har blitt sluppet ut i et naturlig eller semi-naturlig miljø (Peplow, 2004; Stolba og Wood-Gush, 1989).⁹⁶

Men uavhengig av om det kan gis argumenter for at dyrs selvopplevde velferd kan forbedres ved å tilpasse miljøet dyrene og ikke omvendt, kan det å la dyr få utfolde sin egenart og individualitet argumenteres for i kantiansk teori ut fra holdningsaspektet alene. Aksepteres det at ikke bare våre holdninger påvirker våre handlinger, men også at våre handlinger påvirker våre holdninger og hva vi identifiserer oss med, der vi tillegger oss en form for habitus gjennom handling, vil det å bare ta utgangspunkt i og tilrettelegge for de funksjonene ved dyrene som er fordelaktige for produksjonen og lønnsomme for oss, vanskeliggjøre vår mulighet til å identifisere oss med dyrene og anse dem som moralsk relevante individer. Dette fordi vi reduserer dem til et uttrykk for menneskelige behov (Röcklinsberg, Gamborg og Gjerris, 2014, s. 67).

At våre handlinger og holdninger overfor dyr kan påvirke hverandre gjensidig, er en oppfatning vi også kan gjenfinne i lovens forarbeid. I stortingsmeldingen om dyrehold og dyrevelferd står at:

I et husdyrhold med stordrift er grunnlaget for empati ofte redusert: Hund-revis, kanskje mange tusen dyr sammen i et husdyrrom eller en oppdretts-merd gjør at enkeltindividet blir usynlig. Dyrene lever dessuten gjennomgående kortere tid enn før, og røkterens tidsforbruk per dyr er sterkt redusert. Alt dette reduserer muligheten for kontakt og gjenkjennelse mellom røkter og det enkelte dyr. Det er kanskje lett å reagere med avsky, og ikke omsorg, når man ser bur på bur med fjærløse, redde høner eller tett i tett med skitne slaktegriser. Dyr som holdes i et stimulifattig miljø får ikke utviklet eller vist sin egenart, noe som bidrar til at mennesker lett kan miste respekt for dyrene og betrakte dem som maskiner (St.meld, (2002-2003) s. 17,18).

Likevel aksepteres ikke bare denne formen for dyrehold i praktisk politikk, den blir også fremmet. I Stortingsmeldingen «Endring og utvikling – en fremtidsrettet jordbruksproduksjon» (2016–2017), la Landbruks- og matdepartementet fram sine mål, framtidsutsikter og prioriteringer. I denne meldingen kommer det klart fram det fokuseres på konkurranse og effektivitet innenfor bærekraftige økonomiske og miljømessige rammer. Her står det blant annet:

Hovedformålet med landbrukspolitikken skal være en kostnadseffektiv matproduksjon. Regjeringen legger stor vekt på produksjonsmålet, og mener at effektiv matproduksjon skal veie tungt i forhold til andre hensyn, men produksjonen må være bærekraftig (Meld.st. nr. 11 (2016-2017), s. 12).

⁹⁶ Harfeld mfl. (2016) viser til Stolba og Wood-Gush (1989) som i sin forskning har registrert at griser født og oppfostret i intensivt dyrehold, utviste tilnærmet lik oppførsel som det europeiske villsvinet når de ble satt ut i et semi-naturlig miljø. Videre viser Harfeld mfl. (2016) til dokumentasjon på laboratorierotter som ble satt ut i det fri, som også etter bare noen dager utviste et stort, naturlig oppførselsrepertoar (Peplow, 2004)

Dette reflekteres også i akvakulturdriftsforskriftens hovedformål der det står at dens formål «er å fremme akvakulturnæringens lønnsomhet og konkurransekraft innenfor rammen av en bærekraftig utvikling, og bidra til verdiskaping på kysten» (Akvakulturdriftsforskriften, 2008, §1). Riktignok har forskriften et tilleggsformål der det vises til at «[f]ormålet er også å fremme god helse hos akvakulturdyr og ivareta god velferd hos fisk» (Akvakulturdriftsforskriften, 2008, §1), men det faktum at det er et tilleggsformål, viser tydelig hvor hovedfokuset settes og hva som skal drive oss.

Landbruks- og matdepartementet viser videre til at «[r]egjeringen arbeider for å styrke konkurransekraften og effektiviteten på alle ledd slik at verdikjeden blir mindre politisk styrt og mer markedsrettet» (Meld.st. 11 (2016-2017), s. 7). Modernisering i jordbruket med mer rasjonelle driftsenheter og mer effektiv produksjon innen miljømessige rammer er, som vi ser, derfor hovedmålet – med den begrensning at middelet skal være bærekraftig. Som eksempler på regjeringens bidrag til dette viser de blant annet til at de har doblet grensene for konsesjonsfri drift på kylling (fra 140 000 til 280 000) og kalkun (fra 30 000 til 60 000), noe som bidrar til større enheter og mer effektiv produksjon (Meld.st. 11 (2016-2017), s. 8).

Men igjen, aksepteres det at holdning og handling kan påvirke hverandre gjensidig, vil et høyt antall dyr på et lite område kunne fremme en oppfatning av dyr som produserende masser, og dermed umuliggjøre en holdning overfor dem som unike individer verdig god behandling for sin egen del. Gjennom dokumentarer som «Griseindustriens hemmeligheter» (Norges Riksringkasting (NRK) / Brennpunkt, 2019) og «Pels» (NRK/Brennpunkt, 2014), synes vi å ha fått klare indikasjoner på nettopp dette. Det finnes også dokumentasjon på dårlig behandling av både oppdrettsfisk og kyllinger i kjøtt- og eggproduksjon. Blant annet har inspeksjoner fra Mattilsynet på flere av rugeriene avdekket alvorlige brudd på regelverket. De skriver at kyllinger «ramlet på gulvet fra sorteringsbåndet, dyr ble klemt på sorteringsbåndet og at det gikk unødvendig lang tid før utsorterte kyllinger ble avlivet.» (Mattilsynet, 2012b, s. 5).⁹⁷

Disse regelbruddene kan selvfølgelig ikke forstås som representative for praksis i næringen som helhet eller for enkeltaktørenes generelle holdninger, likevel kan slike brudd være et tegn på at ulike driftsmetoder kan vanskeliggjøre de relasjoner og erfaringer som muliggjør omsorgsfulle og respektfulle holdninger overfor dyr. Å behandle dyr som overskuddsprodukter, som kan oppbevares i kasser, transporteres på løpebånd og kastes, kan fremme en holdning overfor dyrene som rene midler, og på denne måten sløve ned vår evne til empati og medlidenhetsfølelse, og med det, sløve ned en viktig moralsk disposisjon som er nødvendig for å anse kyllinger klemt i løpebåndet eller som faller ned fra båndet som grunn til handling.

Hvis det på den andre siden ikke er holdningen til enkeltaktørene som er årsaken til unnlattelsen av nødvendige tiltak og riktige handlinger overfor disse dyrene, må fastklemt kyllinger, kyllinger som oppstalles for lenge før de avlives, samt skadet, deformert og apatisk fisk, forstås som en uunngåelig konsekvens av driftsmåten.

⁹⁷ Når det gjelder oppdrettsnæringen, rapporterer Adresseavisen om at flere oppdrettsanlegg har fått varsel og/eller blitt anmeldt av mattilsynet. Se blant annet Aagot Opheim sin rapport «Mattilsynet anmelder to oppdrettsselskap for brudd på dyrevelferdsloven» (2016). Tilgjengelig fra: <https://www.adressa.no/nyheter/sortrondelag/2016/11/15/Mattilsynet-anmelder-to-oppdrettsselskap-for-brudd-pa-dyrevelferdsloven-13794124.ece>. (Sitt sett 20.05.2020). Og Opheim sin rapport «Laksen var delvis oppspist av lus» (2016). Tilgjengelig fra: <https://www.adressa.no/nyheter/sortrondelag/2016/11/03/Laksen-var-delvis-oppspist-av-lus-13739029.ece> (Sitt sett 20.05.2020).

Det betyr at dyreholdspraksiser innenfor intensivt land- og havbruk ikke kun er moralske problematiske fordi de er uttrykk for en holdning til dyr som vesen med utelukkende instrumentell verdi, men også fordi de kan vanskeliggjøre og motvirke en holdning overfor dyr som noe som skal verdsettes for sin egen del. Man verken handler, eller har mulighet til å handle som om dyrene har et gode i seg selv verdig ivaretagelse for deres egen del, når man godtar og tar aktivt del i slike praksiser. Det er også nettopp dette hensynet O'Neill synes å argumentere for når hun hevder at vi må rette et fokus mot hvordan institusjoner og praksiser innrettes og etableres. Dersom det er slik at mulighetsbetingelsen for respektfulle handlinger vanskeliggjøres i kommersielt dyrehold, kan vi ende opp med at det kun er aktører som mangler respekt for dyr, som velger å jobbe med kommersielt dyrehold, enten fordi holdningen overfor dyr som vesen med mer enn bare instrumentell verdi svekkes, eller fordi aktører med respekt for dyrs egenverdi anser seg forpliktet til å la være å jobbe innenfor slike praksiser.

En mulig innvending her er imidlertid at institusjonell eller juridisk beskyttelse av vår moralske habitus – noe som i kommersielt dyrehold kan tale for å etablere så strenge rammebetingelser at det vanskeliggjør dårlig behandling av dyr – er at slike handlingsbegrensninger kan oppfattes som paternalistiske. Ifølge Kant er statens ansvar å beskytte rasjonelle aktørers frihetssfære, ikke rasjonelle aktørers moralske habitus (Fermann, 1998, s. 333-334). Og siden moralsk verdifulle handlinger (respekt) i kantiansk teori er autonome handlinger, handlinger som er gjort ut fra fornuften alene, kan slike paternalistiske begrensninger undergrave moralsk handling i grunnleggende forstand, selv om det framtinger handlinger som er i samsvar med moral.

Det å la være å ta hensyn til eller tilrettelegge for holdningsskapende virksomheter, vil imidlertid ikke nødvendigvis bety at resultatet blir nøytralt i så måte at det blir opp til hver enkelt å danne seg de holdninger man anser som passende. Dersom vi ikke kan benekte at vi både påvirkes og formes av ytre årsaker når det gjelder hva vi anser som normalt, akseptabelt, nødvendig, mulig eller gjennomførbart, samt hva som fremstår som normativt forpliktende for oss forut for rasjonell refleksjon, trenger ikke et juridisk system som tar de nødvendige justeringene for å begrense et effektivitets-tunnelsyn i våre institusjoner, å forstås som paternalistiske. Slike justeringer kan heller forstås som å åpne opp vårt handlingsrom. Gjennom tilstrekkelige regler og rammebetingelser motvirkes institusjonell mishandling av dyr, uten at det fratrukket enkeltaktørs mulighet til å behandle dyr dårlig hvis de vil. Når det er rom for å handle umoralsk, er det også rom for moral forstått som autonome handlinger. Uten slike rammebetingelser kan det dermed argumenteres for at man tvinges inn i et rent profittbasert rammeverk der andre verdier ikke får plass – for i effektiv husdyrproduksjon er det effektivitet som skal likes og verdsettes – og *dette* kan forstås som paternalistisk.

Videre, dersom vi forstår dyrevelferdslovens sentrale verdibegreper som et uttrykk for at dyr skal betraktes og behandles som vesen med egenverdi eller endelig verdi, trenger ikke slike juridiske forpliktelser og rettigheter å forstås som paternalistiske i den forstand at de skal beskytte vår moralske habitus. Dersom dyr skal betraktes som individer verdig god behandling for sin egen del, kan det argumenteres for at dette også fordrer rettslig beskyttelse av dyr for dyrs egen del.

Selv om lovens oppgave ikke først og fremst er å regulere holdninger, men handlinger og praksiser, kan ikke betingelsen for gode og respektfulle handlinger overfor dyr neglisjeres når rammebetingelsene for praksiser innenfor kommersielt dyrehold skal etableres og aksepteres. Mulighetsbetingelsen for holdningen overfor dyr som vesen som er verdig god behandling for sin egen del, må tas på alvor i praktisk politikk når det gjelder vurderingen av hva som er akseptabel og uakseptabel bruk og behandling av dyr. Og tas dette

hensynet på alvor, synes ikke dagens dyreholdspraksiser innenfor intensivt land- og havbruk å kunne aksepteres.

9.2 Begrepene kan gjøres meningsløse og vi kan miste respekt for loven

Det er imidlertid ikke bare uheldig for dyr og våre moralske holdninger at praksiser som kan hevdes å både uttrykke og fremme instrumentelle holdninger overfor dyr aksepteres fra et politisk hold, men denne aksepten vil også kunne være uheldig for begrepene meningsinnhold og vårt forhold til loven.

I første kapittel spurte jeg hvordan vi kan forstå daværende landbruksminister Brekks uttalelse om at egenverdigbegrepet kun er ment å ha symbolverdi. I tredje kapittel argumenterte jeg for at O'Neill kanskje kunne gi et moralsk grunnlag til denne uttalelsen, i og med at dyrevelferdslovens respekt- og egenverdigbegreper med grunnlag i hennes teori kan forstås som et symbol for at dyr skal behandles godt uavhengig av deres nytteverdi for oss. Men dersom det med symbolverdi menes at de moralske hensynene som begrepene er ment å ivareta og representere, ikke skal ha innvirkning på den politiske aksepten og etableringen av rammebetingelsene for kommersielt dyrehold, vil begrepene kunne gjøres meningsløse og vi vil kunne miste respekt for loven.

I artikkelen «Legal protection of animal intrinsic value – mere words?» (Trøite og Myskja 2018) diskuterte vi de moralske effektene som den symbolske bruken av respekt og egenverdi kan ha. Vi hevder at slik ren symbolbruk kan ha to direkte motsatte effekter.

På den ene siden kan slik symbolsk bruk av begrepene ha en positiv funksjon i praktisk politikk. Ved å lovfeste at dyr har egenverdi der formålet blant annet er å fremme respekt for dyr, kan loven bidra til endring gjennom å uttrykke hva slags holdning vi bør ha overfor dyr, noe som i det lange løp kan påvirke hvordan vi behandler dem. Begrepene symbolske funksjon kan derfor være at de representerer et ideal som vi burde strekke oss etter, noe som over tid kan gi dem praktisk verdi med hensyn til politiske endringer, selv om handlinger som er i uoverensstemmelse med begrepene i loven ikke resulterer i noen rettslige tiltak. Denne endringen argumenterte vi for kan ta minst to, nært forbundne former. Den første er relatert til Sunsteins (1996) analyse av hvordan lover kan ha en *ekspressiv funksjon* ved å uttrykke verdier framfor å direkte regulere praksis. Effekten av disse uttrykkene, ifølge Sunstein (1996, s. 2025), er å endre sosiale normer. Når det gjelder respekt- og egenverdigbegrepet i dyrevelferdsloven, kan begrepene i loven med grunnlag i Sunsteins analyse forstås som et uttrykk for hvordan vi som borgere av dette landet mener dyr burde behandles, gitt at loven er et produkt av våre folkevalgte representanter. Begrepene kan derfor refereres til som normer alle burde leve opp til når det gjelder vår behandling av dyr. Å ikke handle i overensstemmelse med allment aksepterte normer⁹⁸, er noe de fleste vil unngå da det gjerne assosieres med skam.

Den andre formen som loven kan bidra til endring, er litt mindre individualistisk og har likheter med den som ble argumentert for i redegjørelsen av O'Neills teori. Her kan formuleringene i loven brukes som en diskusjonsstarter når det gjelder spørsmålet om hvorvidt spesifikke praksiser kan forstås som akseptable i lys av loven. Slik blir begrepene et verktøy for å endre eksisterende praksis siden det å referere til utsagn i loven styrker argumenter for å endre praksis da det gir dem et generalisert, universelt grunnlag (Trøite og Myskja, 2018, s. 372)

⁹⁸ Normer forstått som et uttrykk for det moralske fellesskapets forståelse av hva våre plikter er. De kan forstås som et uttrykk for hva det vil si å handle i overensstemmelse med Moralloven.

På den andre siden vil ren symbolsk bruk av begrepene, uten noen som helst tiltenkt innvirkning på praksis, kunne underminere begrepenes mening og gjøre dem meningsløse. Hevder man at noe har verdi i seg selv, eventuelt at noe skal verdsettes for sin egen del, samtidig som man aksepterer at det behandles som et rent middel, undergraves verditilskrivelsen. Å ta til orde for noe uten å ha noen intensjon om å leve opp til dette, er en annen måte å si at ens egne påstander ikke er verdt å forfølge. Denne mangelen på sannhetshensyn, argumenterte vi for har likheter med «the theory of bullshit» i Frankfurts (2005) analyse. Når vi snakker *bullshit*, som tilsvarende det norske «pisspreik», er målet med påstandene i beste fall å gi publikum et bestemt inntrykk av oss, mens sakens fakta er irrelevant. Det kan også fungere som en ren avledning, og dermed som verre enn bevisst usannhet. Når vi leser i dyrevelferdsloven at vi skal respektere dyr som vesen med egenverdi, men at dette ikke skal ha en innvirkning på våre dyreholdspraksiser – der det fra et politisk hold aksepteres og fremmes rammebetingelser (for eksempel krav til tilskudd⁹⁹) som i oppdrettsnæringen medfører gjennomgående, alvorlige påkjenninger og belastninger for mange oppdrettsfisk, og som i kylling- og eggindustrien medfører at man må destruere flere millioner nyfødte, friske hanekyllinger hvert år – kan dette på lignende vis forstås som en form for *bullshit*.

Folk flest forstår at begreper som respekt og egenverdi har en symbolsk funksjon i loven. Det som er moralsk problematisk er derfor ikke at vi misforstår hva som blir sagt eller skrevet, men devalueringen av språket og av kilden til utsagnene (Trøite og Myskja, 2018, s. 373). Og som Frankfurt påpeker, er *bullshit* en større trussel mot sannhet enn direkte løgn. Dette fordi det underminerer vår kapasitet til å skille sannhet fra falskhet, og fordi det uttrykker at skillet er irrelevant. Innenfor (kantianske) moralske diskurser, vil det å si at våre moralske påstander ikke skal lede til noen praktiske konsekvenser, kunne betraktes som en form for *bullshit* som underminerer sannhetskravene i moralen.¹⁰⁰

I tillegg til at dette kan gjøre begrepene meningsløse i loven og at vi som borgere mister respekt for loven, vil en annen praktisk konsekvens kunne være at det blir vanskeligere å bruke og ta på alvor termer som egenverdi og respekt også utenfor lovens rammeverk. Om dette er tilfellet, er imidlertid et empirisk spørsmål (Trøite og Myskja, 2018, s. 373).

⁹⁹ For å kunne oppfylle vilkåret om «vanlig jordbruksproduksjon» må foretaket ha en omsetning av produkter. Tilskuddene skal stimulere til økt produksjon, hvor det blant annet benyttes et kvotesystem som setter mye av rammeverket for hvor stor og intensiv produksjon man må ha for å motta tilskudd. Det gis økonomiske støtteordninger som distrikts- og driftstilskudd, jordbruksfradrag, innfrakttilskudd med mer, for å sikre, muliggjøre og stimulere til produksjon over hele landet. Pristilskudd og annen produksjonsstøtte til husdyrproduksjon bidrar til å skrive ned markedsprisen på produktene, og styrker på denne måten markedsposisjonen i forhold til konkurrerende produkter. Det er per dags dato ingen økonomiske støtteordninger eller tilskudd for bedre dyrevelferd eller tilretteleggelse utover lovens minstekrav. Se Landbruksdirektoratet «Kommentarer til forskrift om produksjonstilskudd og avløsningstilskudd i jordbruket» (2018). Tilgjengelig fra: <https://www.landbruksdirektoratet.no/no/produksjon-og-marked/produksjonstilskudd/dokumentarkiv/regelverk/kommentarer-til-forskrift-om-produksjonstilskudd-og-avløsertilskudd-i-jordbruket--71479>. Og se Mittenzwei, «Sammenhenger mellom pris, tilskudd og produsert mengde i norsk husdyrproduksjon» (2019). Tilgjengelig fra: https://www.regjeringen.no/contentassets/2152603ed09c4578955e0f046110bd41/nibio_rapport_2019_5_37-pris-tilskudd-og-produsert-mengde.pdf

¹⁰⁰ Med moralsk sannhet og sannhetskrav, forstår jeg allmennmoralisk allmenngyldighet basert på moralsk konstruktivisme og ikke moralsk realisme.

Avsluttende ord

Det er ikke misforholdet mellom lovens ordlyd og praksis som gjør at begrepene står i fare for å bli meningsløse, men selve aksepten og opprettholdelsen av dette misforholdet fra offentlige myndigheters side og fra folk flest.

Mange dyr i vår varetekt i Norge lider og lever liv som vanskelig kan sies å være verdt å leve. Disse dyrene er levende, følende, forsvarsløse vesen, der livskvalitet og velferd er gjort totalt avhengig av våre handlingsvalg. At loven har som eksplisitt formål å fremme respekt for dyr, der det lovfestes at dyr har egenverdi, er et viktig førstesteg i målet om å bedre livsvilkårene for dyr. Men de positive effektene dette har, blir likevel små sammenlignet med de negative effektene det har for dyr og våre holdninger overfor dem at disse begrepene ikke tas på alvor fra politisk hold. Respekten for begrepene undergraves, og som en følge av det undergraves også arbeidet som er gjort, og som gjøres, for å fremme dyrs rettigheter og for å bedre produksjonsdyrs livsvilkår. At lovens ord ikke blir tatt på alvor, kan vi ikke akseptere, selv om det kan argumenteres for at loven kan fungere som et fremtidig verktøy. Rammeverket for hva som er tillatt, må endres, noe som fordrer en endring i politikken. Og de handlinger som i dag utføres innenfor det som er tillatt i kommersielt dyrehold, må endres, noe som fordrer en endring i våre holdninger overfor dyr. Disse to faktorene burde ikke ses på som separate.

Referanseliste

- Akvakulturdriftsforskriften Forskrift 17. juni 2008 nr. 822 om drift av akvakulturanlegg.
- Leary, S. *mfl.* (2020) *AVMA Guidelines for the Euthanasia of Animals: 2020 Edition*. Tilgjengelig fra: <https://www.avma.org/sites/default/files/2020-02/Guidelines-on-Euthanasia-2020.pdf> (Hentet: 15. februar 2020).
- Animalia (2020) *Avlivning av hanekyllinger av verperase*. Tilgjengelig fra: <https://www.animalia.no/no/Dyr/fjorfe/avliving-av-fjorfe/avliving-av-hanekyllinger-av-verperaser/> (Hentet: 06. mai 2020).
- Bakken, G. (2015) *Født for å dø*. Tilgjengelig fra: <https://www.nrk.no/ytring/fodt-for-a-do-1.12319478> (Hentet: 26. august 2018).
- Biomar (u.å.) *Hvorfor rensefisk?* Tilgjengelig fra: <http://www.biomar.com/no/norway/arkiv/produkt/symbio/hvorfor-rensefisk/> (Hentet: 14. september 2019).
- Bævre-Jensen, M. (2019) *Kjenner vi rensefisken vår*. Tilgjengelig fra: <https://forskning.no/fiskehelse-fiskeri--og-havbruksnaeringens-forskningsfond-partner/kjenner-vi-rensefisken-var/1358447> (Hentet: 12. september 2019).
- Børresen, B. (2000) Menneskets medfødte forutsetninger som vertsskap for produksjonsdyr, i i Føllesdal, A. (red.) *Dyreetik*. Bergen: Fagbokforlaget, s. 16 - 40.
- Darwall, S.L. (1977) «Two Kinds of Respect», *Ethics*, 88(1), s. 36 - 49. Tilgjengelig fra: <https://www.jstor.org/stable/2379993> (Hentet: 6. oktober 2018).
- Dyrevernalliansen (2017) *Fiskeoppdrett i Norge*. Tilgjengelig fra: https://www.dyrevern.no/andre_dyr/fisk/fiskeoppdrett-i-norge (Hentet: 20. august 2018).
- Dyrevernalliansen (2019) *Fakta om fiskeoppdrett og oppdrettsfisk i Norge*. Tilgjengelig fra: <https://www.dyrevern.no/resources/files/fisk-faktaark.pdf> (Hentet: 25. april 2019).
- Dyrevernalliansen (2018) *Fakta om kyllinger og kyllingoppdrett*. Tilgjengelig fra: <https://www.dyrevern.no/resources/files/kylling-faktaark.pdf> (Hentet: 8. januar 2020).
- Dyrevelferdsloven. Lov 19. juni 2009 nr. 97 om dyrevelferd.
- Edgar, J. L. *mfl.* (2011) «Avian maternal response to chick distress», *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 278(1721), s. 3129–3134. doi: 10.1098/rspb.2010.2701.
- Fermann, G. (1998) *Virkelighet og vitenskap*. Ad Notam Gyldendal.
- Fiskeribladet (2018) *Oppdrettere erstatter død fisk med svinn*. Tilgjengelig fra: <https://fiskeribladet.no/nyheter/?artikkel=62949> (Hentet: 2. februar 2019).

- Fiskeridirektoratet (2016) *For stor merd eller for mange fisk*. Tilgjengelig fra: <https://www.fiskeridir.no/content/download/15237/221726/version/1/file/anbefaling-utredning-fdir-mattilsynet-for-stor-merd-eller-for-mange-fisk.pdf>. s. 15 – 21 (Hentet: 8. mars 2019).
- Fiskeridirektoratet (2017) *Vi må også ta vare på Leppefisken*. Tilgjengelig fra: <https://www.fiskeridir.no/Yrkesfiske/Tema/Leppefisk/Kvifor-ta-vare-paa-leppefisken> (Hentet: 4. april 2019).
- Fiskeridirektoratet (2019) *Svinn i produksjonen 2005 - 2017*. Tilgjengelig fra: <https://www.fiskeridir.no/Akvakultur/Tall-og-analyse/Biomassestatistikk/Biomassestatistikk-etter-fylke/Svinn-i-produksjonen-2005-2017> (Hentet: 20. september 2018).
- Forskrift om avlivning av dyr. Forskrift 1. februar 2013 nr. 60 om avlivning av dyr.
- Frankfurt, H. G. (2009) «On Bullshit», i *On Bullshit*. Princeton University Press, s. 1–68. doi: 10.2307/j.ctt7t4wr.2.
- Fraser, D. (2008) *Animal Welfare and the Intensification of Animal Production*, i Thompson P.B. (red.) *The Ethics of Intensification*. Dordrecht: Springer, s. 167 – 189.
- Harfeld, J.L. *mfl.* (2016) Seeing the Animal: On the Ethical Implications of De-animalization in Intensive Animal Production Systems, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 29(2), s. 407 – 423. <https://doi.org/10.1007/s10806-016-9611-1>.
- Havforskningsinstituttet (2018) *Risikorapport norsk fiskeoppdrett 2018 – Miljøeffekter av lakseoppdrett*. Fisken og Havet, 1. Tilgjengelig fra: https://www.hi.no/resources/publikasjoner/risikorapport-norsk-fiskeoppdrett/2018/risikorapport_2018.pdf (Hentet: 16. januar 2020).
- Havforskningsinstituttet (2019) *Risikorapport norsk fiskeoppdrett 2019 – Miljøeffekter av lakseoppdrett*. Fisken og Havet, 5. Tilgjengelig fra: <https://www.hi.no/hi/nettrapper/fisken-og-havet-2019-5> (Hentet: 16. januar 2020).
- Hjeltnes B., *mfl.* (2019) Fiskehelse rapporten 2018, utgitt av *Veterinærinstituttet 2019*. Tilgjengelig fra: <https://www.vetinst.no/rapporter-og-publikasjoner/rapporter/2019/fiskehelse-2018> (Hentet: 19. mai 2019).
- Innst. O. nr. 56 (2008 - 2009) *Innstilling fra næringskomiteen om lov om dyrevelferd*.
- Innst. S. nr. 226 (2002 - 2003) *Innstilling fra næringskomiteen om dyrehold og dyrevelferd*.
- Kant, I. (1997) *Immanuel Kant-Moralloven og frihet*. Redigert av E. Storheim. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Korsgaard, C.M. (1983) «Two Distinctions in Goodness». *The Philosophical Review*, 92(2), s. 169-195. doi:10.2307/2184924.
- Korsgaard, C. M. (1996) *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9780511554476.

- Korsgaard, C.M. (2004) *Fellow creatures: Kantian ethics and our duties to animals. Tanner Lectures on Human Values* 24: 77 - 110.
- Korsgaard, C.M. (2018) *Fellow Creatures – our obligations to the other animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Marino, L. (2017) «Thinking chickens: a review of cognition, emotion, and behavior in the domestic chicken», *Animal Cognition*. Springer Verlag, s. 127–147. doi: 10.1007/s10071-016-1064-4.
- Mattilsynet (2012) *Sluttrapport – Nasjonalt tilsynsprosjekt 2011, dyrevelferd i slaktekyllingproduksjonen*. Tilgjengelig fra: [https://www.mattilsynet.no/dyr_og_dyrehold/dyrevelferd/ansvar_og_oppgaver/rapport_dyrevelferd_i_slaktekyllingproduksjonen_2012.7498/binary/Rapport:%20Dyrevelferd%20i%20slaktekyllingproduksjonen%20\(2012\)](https://www.mattilsynet.no/dyr_og_dyrehold/dyrevelferd/ansvar_og_oppgaver/rapport_dyrevelferd_i_slaktekyllingproduksjonen_2012.7498/binary/Rapport:%20Dyrevelferd%20i%20slaktekyllingproduksjonen%20(2012)) (Hentet: 8. oktober 2018) .
- Mattilsynet (2017), *Mattilsynets arbeid med dyrevelferd – årsrapport 2017*. s. 16. Tilgjengelig fra: https://www.mattilsynet.no/dyr_og_dyrehold/dyrevelferd/rapporter_om_dyrevelferd/mattilsynets_arbeid_med_dyrevelferd_aarsrapport_2017.29751/binary/Mattilsynets%20arbeid%20med%20dyrevelferd%20årsrapport%202017 (Hentet: 8. oktober 2018).
- Mattilsynet (2019) *Fiskevelferd*. Tilgjengelig fra: https://www.mattilsynet.no/fisk_og_akvakultur/fiskevelferd/ (Hentet: 10. april 2020).
- Mejdell, C.M, Stenevik, I.H. (2011) *Dyrevelferdsloven*, Kommentartutgave. Oslo: Universitetsforlaget.
- Meld.st. 11 (2016 - 2017) *Endring og utvikling – en fremtidsrettet jordbruksproduksjon*.
- Mikkelsen, S. (2016) *Disse kyllingene skal kuttes ihjel uten bedøvelse*. Tilgjengelig fra: <https://www.tv2.no/a/8144425/> (Hentet: 12. august 2019).
- Noble, C., mfl. (2018) *Velferdsindikatorer for oppdrettslaks: Hvordan vurdere og dokumentere fiskevelferd*. 3. utg. 312 pp. Tromsø: 2018.
- Nordgreen, J. (2017) *Fiskeoppdrett og velferd – Behandler vi oppdrettslaksen godt?* Åpent debattmøte, Litteraturhuset Oslo. Tilgjengelig fra: <https://livestream.com/aktivdebatt/events/7770264/videos/164565991> (16:00 min. – 27:00 min.) (Hentet: 19. november 2018).
- Norges forskningsråd (2005) *Forskningsbehov innen dyrevelferd i Norge*. Tilgjengelig fra: <https://www.forskningsradet.no/siteassets/publikasjoner/1108644079320.pdf> (Hentet: 25. august 2018).
- NRK/Brennpunkt (2014) *Pe/s*. Tilgjengelig fra: <https://tv.nrk.no/serie/brennpunkt/2014/MDUP11001814> (Hentet: 14. mars 2019).
- NRK/Brennpunkt (2019) *Griseindustriens hemmeligheter*. Tilgjengelig fra: <https://tv.nrk.no/serie/brennpunkt/2019/MDDP11000519> (Hentet: 16. september 2019).

- O'Neill, O. (1997) Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism. *Environmental Values*, 6(2), 127 - 142. Tilgjengelig fra: www.jstor.org/stable/30301584 (Hentet: 20. november 2018).
- O'Neill, O. (1998) «Kant on Duties Regarding Nonrational Nature - Necessary Anthropocentrism and Contingent Speciesism», *Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl.*
- Ot.prp.nr. 15 (2008 - 2009). *Om lov om dyrevelferd.*
- Peplow, M. (2004). Lab rats go wild in Oxfordshire. *Nature* (2004).
<https://doi.org/10.1038/news040202-2>.
- Rådet for dyreetikk (1996) *Hold av verpehøner og slaktekylling*. Tilgjengelig fra: <http://www.radetfordyreetikk.no/verpehoner-slaktekylling/> (Hentet: 10. juni 2019).
- Rådet for dyreetikk (2015) *Bruk og kast i husdyrproduksjonen – et samfunnsetisk problem*. Tilgjengelig fra: <http://www.radetfordyreetikk.no/kort-vurdering-bruk-og-kast-i-husdyrproduksjonen-et-samfunnsetisk-problem-juni-2015/> (Hentet: 10. juni 2019).
- Röcklinsberg, H., Gamborg, C., Gjerris, M. (2014)9921 «A case for integrity: gains from including more than animal welfare in animal ethics committee deliberations», *Laboratory Animals*, 48(1), s. 61–71. <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0023677213514220>.
- Saue, O.A. (2018) *Heile 30 mill. matfisk er rapportert død so langt i 2018*. iLaks.no Tilgjengelig fra: <https://ilaks.no/i-2018-er-svinnet-dobbelt-sa-hogt-som-i-2006-heile-30-mill-matfisk-er-rapportert-daud/> (Hentet: 20. august 2018).
- Saugstad, J. (1992) «Kants syn på fosterets og spedbarnets moralske status», i Wetlesen, J. (Red.) *Menneskeverd. Humanistiske perspektiver*, Skriftserie for HFs etikkseminar, bind 1, Oslo: Universitetet i Oslo. ISBN 82-91247-00-5. s 72 - 108.
- Saugstad, J. (2000) «Et kantiansk syn på dyrs moralske status», i Føllesdal, A. (red.) *Dyreetikk*. Bergen: Fagbokforlaget, s. 140 - 162.
- St.meld.nr. 12 (2002-2003) *Om dyrehold og dyrevelferd.*
- Sunstein, C.R. (1996) «On the Expressive Function of Law». *University of Pennsylvania Law Review*, 144, s. 2021 - 2052. Tilgjengelig fra: https://scholarship.law.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3526&context=penn_law_review (Hentet: 16. januar 2019).
- Stolba, A., & Wood-Gush, D. G. M. (1989). «The behaviour of pigs in semi-natural environment». *Animal Production*, 48, 419–425.
doi: <https://doi.org/10.1017/S0003356100040411>.
- Trana, K., Sae-Khow, N. (2018) *Veterinærer om død oppdrettslaks – Ordet «svinn» høres ut som en vare som bare forsvinner*. NRK Trøndelag. Tilgjengelig fra:

https://www.nrk.no/trondelag/veterinaerer-mener-begrepet-_svinn_-bor-ut-av-oppdrettsnaeringen-1.14244451 (Hentet: 20. oktober 2018).

Trøite, M.F., Myskja, B.K. (2018) «Legal protection of animal intrinsic value – mere words? » *Professionals in food chains*, June 18, 2018, s. 369–374. DOI: https://doi.org/10.3920/978-90-8686-869-8_58.

Veterinærinstituttet (2018) Seminar om oppdrett og fiskevelferd under Forskningsdagene. Tilgjengelig fra: <https://www.vetinst.no/arrangementer/fiskevelferd-forskningsdagene-2018>, del 2. (Lise Bergan, komm. dir. i Cermaq, ønsker strengere forvaltning og regelverk (1t 32 min – 1t 34 min.) og mener at fiskevelferd er god økonomi (1t 40 min – 1t 42 min.)).

Wood, A. W. (1998) «Kant on Duties Regarding Nonrational Nature», *Society*.

Wood, A. W. (1999) *Kant's Ethical Thought, Kant's Ethical Thought*. doi: 10.1017/cbo9781139173254.

Wood, A. W. (2007) «*Kantian Ethics*». Cambridge: Cambridge University Press. Doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511809651>.

