

Innholdsfortegnelse

Forord	iii
Abstract	v
Introduksjon	1
Kapittel 1. Forsvar for dyrs rettigheter.....	3
1.1 Peter Singer	3
1.2 Tom Regan.....	10
Kapittel 2: Moral, emosjoner, kultur og språk	15
2.1 Kritikk av Peter Singer	16
2.2 Kritikk av Tom Regan	20
2.3 Emosjonenes rolle i moralen.....	22
2.3.1 Empati, sympati og medfølelse	25
2.4 Kultur og moralitet	28
2.4.1 Begreper og moral.....	30
2.4.2 Skillet mellom de som er «inne» og de som er «ute».....	32
2.4.3 Hvorfor elsker vi kjæledyrene våre, men spiser husdyr?	36
Kapittel 3. Betydningen av mennesker og dyrs lidelse, følelser og liv	41
3.1 Antropomorfisme	42
3.2. Verdien av et liv.....	48
3.3 Virkelighetsproblemet.....	53
3.3.1 Hvordan skal vi forholde oss til virkelighetsproblemer?	59
4. Hvordan bør vi behandle dyrene?.....	63
4.1 Medskapninger.....	64
4.2 Å spise våre medskapninger.....	68
4.3 Hvordan skal vi tenke og snakke om dyr, og hva medfører dette?.....	74
5. Oppsummering og konklusjon.....	79
Litteraturliste.....	81

Forord

Jeg vil gjerne takke min veileder Bjørn K. Myskja for den gode veiledningen jeg har fått gjennom prosessen med å skrive denne masteroppgaven. Jeg vil også takke min kjæreste, Mathias, som alltid er der for å støtte og motivere meg. Min mor skal også ha takk for å ha korrekturlest teksten min. Sist, men ikke minst, vil jeg takke mine mange dyrevenner. De har vist meg at kjærlighet og respekt er mulig på tvers av arter, og disse vennskapene har gjort meg til det mennesket jeg er i dag.

Abstract

Peter Singers` and Tom Regans` accounts on animal ethics focus mainly on the similarities between humans and animals. Both accounts are based upon rational arguments and objectivity, and pay little or no attention to the role of emotions, culture and language in moral reasoning. Following Cora Diamond, I argue that an animal ethics that does not consider a wider understanding of human reasoning, is flawed. I stress that that both language and emotions are influential. Our morality is influenced by both emotions and rationality, therefore accounts on animal ethics must understand the role of emotions and reason. Emotions are our primary source of value, but without rationality emotions may become unreasonable and unreliable. Therefore, I argue that an animal ethic, based upon only one of the components of morality, is flawed.

I try to show that an animal ethic needs to build on a comprehensive understanding of human reasoning. This means that it needs to understand how language and culture shapes our moral reasoning. I argue that how we think about animals are influenced by both culture and language. The concepts “human” and “animal” entail different facts, and we base our morality on these facts. This means that we don’t have the same obligations towards animals as humans, but this does not mean that we can use animals as mere resources, we have specific duties towards animals. By analysing J. M. Coetzee’s novella *«The lives of animals»*, I clarify why it is so difficult to talk about animals. I argue that we, when speaking of animals, get what Diamond calls a difficulty of reality. We are unable to comprehend the animals’ situations, because our reality is determined by our concepts and culture that imply that animals are totally different from us- in the sense that they are acceptable to use as products. At the same time our experiences indicate that they are something more. The solution to this problem, I suggest, is to view animals as our fellow creatures. When we see that animals and humans share something significant, we can realise the connection between us and them, and adjust our concepts accordingly. This makes it clear that animals are not objects or resources, but subjects, and because animal products are not necessary, it is morally wrong to exploit our fellow creatures.

Introduksjon

Peter Singer og Tom Regan står bak to av de mest innflytelsesrike argumentene innenfor dyreetikk. På tross av at deres argumenter har fått stor oppmerksomhet, virker ikke argumentene deres til å treffe de moralske intuisjonene til folk flest. Jeg ønsker å forstå hvorfor deres argumenter ikke treffer. Jeg vil starte med en gjennomgang av Singers og Regans argumenter. Dette for å vise at Regan og Singer fokuserer i stor grad på prinsipper og abstrakt tenkning. Jeg argumenterer for at dette ensidige fokuset på rasjonalitet, ikke er i samsvar med den menneskelige moral. Vår moral består av både en emosjonell og en rasjonell komponent. Et ensidig fokus på rasjonalitet vil derfor ikke gripe hvordan vi egentlig tenker angående moralske problemer.

I tillegg til å redusere den menneskelige moralen til noe ensidig rasjonelt, ser ikke Regan og Singer ut til å ta høyde for hvordan vår moral påvirkes av språk og kultur. Vi er situerte vesener som påvirkes av miljøet vi er en del av. Dette resulterer i at vår moralske tenkning påvirkes av vår kulturs standard for hva som er riktig og galt. Jeg ønsker å vise at Cora Diamonds kritikk av Regan og Singer, som sier at vi ikke kan sammenligne mennesker og dyr, er riktig. En triviell sammenligning av mennesker og dyr vil ikke oppfattes som riktig, da språket vårt underbygger at begrepene «menneske» og «dyr» er noe fundamentalt ulikt. Siden Regan og Singer ikke respekterer dette skillet, vil deres dyreetikk framstå som virkelighetsfjern for svært mange. Ved å basere meg på Diamond, vil jeg forsøke å gi en klar normativ konklusjon, noe hun ikke gir.

Hva er det egentlig som gjør det så vanskelig å snakke om dyreetikk? Det ligger en barriere her, og denne opprettholdes av kulturens skille mellom mennesker og dyr. Barrieren ser ut til å være preget av vår virkelighetsoppfatning, og jeg vil med utgangspunkt i J. M. Coetzees novelle «*The lives of animals*», undersøke hvordan vår virkelighetsoppfatning og språket vårt kan være med på å fremmedgjøre dyreetikere fra «folk flest». Det er imidlertid også noe som gjør at enkelte ser dyrene som noe annet enn «bare dyr», og jeg argumenterer for at det disse menneskene ser, er at dyrene er våre medskapninger.

Til slutt vil jeg, med utgangspunkt i forslaget om at dyr er våre medskapninger, argumentere for at vi har større forpliktelser overfor dyr enn det vi antar i dag. Jeg vil gi et forslag til hva disse

forpliktelsene innebærer, samt forsøke å si noe om hvordan vi burde tenke og snakke angående dyr. Vi skal ikke sammenligne mennesker og dyr, men respektere at dyr er våre medskapninger.

Kapittel 1. Forsvar for dyrs rettigheter

Peter Singer og Tom Regan er opphavsmennene bak de to mest innflytelsesrike teoriene innenfor dyreetikk. Singers bok «*Animal Liberation*» (1975) er kanskje den mest refererte boken innenfor dyreetikk, og med utgangspunkt i utilitarisme skaper han et argument imot triviell utnyttelse av dyr, samt et argument om at lik smerte har lik verdi. Regan på sin side, gir et deontologisk argument i boken «*The Case for Animal Rights*» (1983). Hvorav Singer argumenterer for dyrs velferd, argumenterer Regan for dyrs rettigheter. Regan argumenterer for at dyr, som mennesker har rettigheter, da de kan sies å være et livssubjekt. Begge posisjonene har imidlertid møtt en del kritikk, og flere mener at disse posisjonene overser viktige momenter ved menneskelig tankegang, og at de derfor ikke har framlagt en adekvat dyreetikk.

1.1 Peter Singer

Peter Singers dyreetikk tar utgangspunkt i moralske prinsipper for behandling av mennesker, og bygger i stor grad på *prinsippet om likeverd*, som sier at mennesker som er like i relevante aspekter skal behandles likt. Vi kan for eksempel ikke si at det er greit å volde mennesker lidelse på bakgrunn av hudfarge, da evnen til å lide ikke påvirkes av hudfargen vår. For å kunne rettferdiggjøre ulik behandling av individer, må vi kunne vise til en relevant forskjell mellom dem. Enkelte mener at rasjonalitet er en relevant ulikhet, Singer benekter dette, da han bygger videre på Jeremy Bentham's utilitarisme. Bentham uttalte en gang at «*spørsmålet er ikke; Kan de resonere? heller ikke: Kan de snakke? men: Kan de lide?*»¹. Det er evnen til å lide som er viktig, og vi skal derfor vise omsorg og hensyn til andres lidelse uavhengig av deres evner eller intelligens. Det er imidlertid viktig å poengtere at det grunnleggende prinsippet om likeverd ikke krever at vi behandler alle helt likt, eller at vi skal gi alle skapninger de samme rettighetene. Prinsippet medfører derimot at det som er godt og vondt for ulike vesener anses som like viktig. For Singer betyr dette at det aldri vil være moralsk ansvarlig å tillate at et vesen lider, uavhengig av dets art.²

Singer bruker prinsippet om likeverd for å vise at vi har et ansvar overfor dyrs lidelse. Dersom dyr lider, forpliktes vi til å vise hensyn til lidelsen. Det finnes imidlertid de som argumenterer for

¹ Singer, P. Dyrenes frigjøring (2002) s. 8

² Singer, P. Dyrenes frigjøring (2002) s. 5-9

at dyr ikke er i stand til å lide, så vi må kunne gi gode grunner for å si at dyr faktisk lider. For å kunne si noe om dyrs evne til å lide, må vi forstå hva lidelse er. Hvorvidt jeg er i stand til å føle smerte, er enkelt å påvise. Dersom jeg kutter meg med en kniv, føler jeg smerten og er derfor bevisst på min evne til å føle. Det er viktig å poengtere at lidelse består av både fysiske og mentale dimensjoner. Mental lidelse kan for eksempel være sorg. Dersom jeg mister noen jeg elsker, vil sorgen kunne bli så betydelig at den føles som lidelse. Når vi føler smerte, enten fysisk eller mentalt, vil dette påvirke oss i så stor grad at alt annet blir mindre viktig.³ Aversjon mot lidelse er derfor et overordnet mål mennesket har, et onde vi unngår, men hvilke beviser har vi for å kunne si at dyr også føler lidelse?

Det er spesielt én egenskap dyrene mangler i forbindelse med smerte: Et utviklet språk. Ifølge Elisa Aaltola argumenterer Carruthers for at vi må være i stand til å forme tro angående egen erfaring, før erfaringen blir bevisst. Språk og begreper er en nødvendig komponent for slik tro, og derfor vil de uten språk og begreper ikke kunne sies å ha bevisst erfaring. Aaltola hevder at også Donald Davidson argumenterer for at dyr som ikke har et begrep om tro, ikke kan skape tro, og at dette setter deres sinns eksistens i tvil. Disse argumentene bygger på en kartesiansk tradisjon, og på et prospekt som tilsier at der det ikke er språk, er det ingen sjel, og de som ikke har sjel føler ikke smerte.⁴ Singer motsetter seg disse argumentene, da han mener lidelse er primitivt og ikke har mye med språk å gjøre. Han, og en god del empirisk forskning, støtter at det er tre aspekter ved dyrene som tilsier at de føler smerte; de har sanser som ofte overgår våre, de har et nervesystem som er nærmest identisk med vårt, og smerte har en evolusjonær verdi.⁵

Dersom det er rimelig å anta at dyr føler smerte, noe Singer mener det er, bør vi vise hensyn til dyrenes lidelse. Det er imidlertid flere aspekter ved dyrenes evne til å lide som må oppklares, blant annet graden av lidelse. Siden mennesket er rasjonelt, vil bestemte opplevelser av smerte være verre for oss enn for dyr. Singer bruker kidnapping og bruk av mennesker i eksperimenter som eksempel. Dersom vi vet at vi står i fare for å bli kidnappet når vi er ute og går tur, vil vi lide psykisk, da vi vil gå i konstant frykt for å bli kidnappet. Skulle vi bli kidnappet, vil vi også føle den fysiske lidelsen av eksperimentene. Dyrene vil ikke ha denne frykten for å bli kidnappet, men føle frykt dersom de blir kidnappet, samt føle smerte under eksperimentene. Menneskene og

³ Aaltola, E. *Animal Suffering: Philosophy and Culture* (2012) s. 15-16

⁴ Aaltola, E. *Animal Suffering: Philosophy and Culture* (2012) s. 5-7, 11-14

⁵ Singer, P. *Dyrenes frigjøring* (2002) s. 13-14

dyrene blir derfor utsatt for to ulike former for lidelse, og Singer mener det er riktig å konkludere med at mennesker, i dette tilfellet, lider i større grad. Det finnes også eksempler på det motsatte, at dyr i visse situasjoner lider mer enn mennesker. Dersom vi av en eller annen grunn begynner å fange mennesker og dyr midlertidig, vil vi kunne fortelle mennesket at de er i en ufarlig situasjon. Dyrene vil imidlertid ikke kunne forstå dette, og forstår derfor ikke at de vil slippes fri. På grunn av dette vil dyret lide i større grad enn mennesket.⁶

Dersom vi avviser dyrenes lidelse på bakgrunn av det faktum at det er dyr og ikke et menneske, vil vi handle ut i fra *speciesisme*, eller artssjåvinisme. Artssjåvinisme er ifølge Singer «*en partisk fordom eller holdning i favør av interessene til medlemmene av ens egen art på bekostning av de som tilhører andre arter.*»⁷ Dersom to individer av ulik art lider i samme grad, vil det være artssjåvinistisk å påstå at den enes lidelse er viktigere enn den andre utelukkende på bakgrunn av art. Det at Singer bruker Richard Ryders begrep om artssjåvinisme, samt Benthams tanke om at lidelse har verdi er nok noe av det som gjør hans argument tiltalende. For det Singer gjør er å vise at akkurat som rasismen har tillatt oss å diskriminere fargede, lar artssjåvinismen oss se dyrene som objekter, eller instrumenter for egen nytte. Artssjåvinismen, akkurat som rasismen, tillater oss å se oss selv som overlegne vesener. Vi kan ikke moralsk rettferdiggjøre at vi behandler afrikanske mennesker ulikt europeiske mennesker, dersom dette bunner i farge og ingen ting annet. Hudfarge har ikke moralsk relevans, og Singer mener at dette også er tilfelle når det kommer til art. Art og evner har ikke moralsk relevans når vi snakker om lidelse. Dette tror jeg er noe de fleste av oss føler er intuitivt riktig. Aversjon mot lidelse er, som vi så tidligere, et overordnet mål for både mennesker og dyr, og det er dette som treffer oss. Det er en del av vår realitet at vi ikke ønsker å lide eller å se andre lide. De færreste vil lese Singer å nekte for at lidelse har verdi, og dette gjør at han også klarer å nå mange med sitt grunnleggende argument: lidelse har verdi for mennesker, og siden både mennesker og dyr er i stand til å lide, kan vi ikke trivielt utsette dyr for hverken fysisk eller psykisk lidelse.

I spørsmål om lidelse skal ikke individenes rasjonelle evner vektlegges høyest, da de ikke er relevante. Individet lider uavhengig av om det er rasjonelt eller ikke. Dersom det derimot er snakk om hvorvidt vi skal ta et liv eller ikke, vil Singer mene at våre rasjonelle evner spiller en

⁶ Singer, P. *Dyrenes frigjøring* (2002) s.16-18

⁷ Singer, P. *Dyrenes frigjøring* (2002) s. 7

relevant rolle. Ifølge Singer er de fleste av oss artssjåvinister, vi tillater praksiser som volder dyr smerte, samtidig som vi ikke tillater den samme praksisen overfor mennesker. For å unngå dette må vi anerkjenne at individer som er like i alle relevante aspekter, har lik rett til å leve. Vi må inkludere dyrene i vår moralske sfære, og slutte å se og å bruke dyr som forbruksvarer. Dette betyr ikke at Singer mener at alle arter har lik verdi, i spørsmål om liv og død vil mennesket veie tyngst. Dette begrunner han med at mennesket er blant annet selvbevisst, kan tenke framover, og har evnen til å skape relevante relasjoner. Dette gjelder imidlertid ikke bare når vi spør om vi skal redde et menneske eller dyr, men også når vi spør hvorvidt vi skal redde et friskt eller et utviklingshemmet menneske. For Singer spiller derfor kognitive evner en sentral rolle når vi skal avgjøre hvilke liv som har størst verdi.⁸

Grunnen til at Singer vektlegger kognitive evner, finner vi i utilitaristisk teori. Det finnes ulike former for utilitarisme- forskjellen ligger i hvordan velferd måles. Dersom velferden måles i nytelse, er det snakk om hedonistisk utilitarisme. Hedonistisk utilitarisme hevder at menneskelig velferd består av følelsen av, eller erfaringen av nytelse. Måles velferden derimot i lykke, snakker vi om preferanseutilitarisme- velferd er målt i lykken av å få oppfylt sine interesser.⁹ Singers tidlige litteratur, inkludert boken *Dyrenes Frigjøring*, reflekterer preferanseutilitarismen. Selv om den i starten tar for seg at alle dyr, inkludert mennesket, er i stand til å føle nytelse, tolker jeg helheten av hans argument til å være preferansebasert. Vi skal ikke hindre dyr eller mennesker fra å oppfylle sine interesser, da «*every unsatisfied desire counts negative on the welfare scale; every unsatisfied preference creates negative welfare.*»¹⁰ Mark Rowlands mener at vi også kan se Singer som en egalitær utilitarist¹¹, som vil si at man ser alle individer som likeverdige, og at alle skal behandles med likt hensyn og respekt. Dette ser ut til å være treffende med tanke på at Singer bygger sin dyreetikk på prinsippet om likeverd. Men, la oss gå tilbake til det opprinnelige spørsmålet; hvorfor vektlegger Singer kognitive evner i såpass stor grad som han gjør? Så fremt døden inntreffer smertefritt og kommer uten forvarsel, ser ikke streng utilitarisme døden som et negativt onde.¹² Singer mener imidlertid at siden døden hindrer oss i fra å oppfylle våre ønsker og preferanser, og derfor gir negativ velferd, vil et individ som evner å ha ønsker og preferanser

⁸ Singer, P. *Dyrenes frigjøring* (2002) s. 18-25

⁹ Rowlands, M. *Animal Rights: Moral Theory and Practice* (2009) s. 33-35

¹⁰ Višak, Tatjana. *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics* (2013) s. 56

¹¹ Rowlands, M. *Animal Rights: Moral Theory and Practice* (2009) s. 39

¹² Franklin, J, H. *Animal Rights and Moral Philosophy* (2005) s. 4

miste mer enn et individ uten disse evnene. Derfor, dersom vi må drepe ett av to individer, må vi utføre et regnestykke over deres potensielle velferd både per dags dato, men også potensiell framtidig velferd.

Ifølge utilitarismen må vi vurdere hvorvidt det er galt eller riktig å drepe på bakgrunn av handlingens konsekvenser. Singer vil derfor ikke være kategorisk imot å drepe, men vil vurdere hver enkelt situasjon på bakgrunn av evner og velferd. Men, er det slik at vi ikke taper velferd dersom vi drepes smertefritt og uten forvarsel? Dersom vi dreper et dyr som ville hatt en god framtid, har vi ikke da sørget for et velferdstap? Velferden som dyret egentlig skulle opplevd går tapt, men dette kan kanskje kompenseres?¹³ Ifølge Tatjana Višak, er det to måter å kompensere for dette:

(a) *The killing is the only or best way to achieve greater positive consequences on overall welfare.*

(b) *The killing is the only or best way to prevent greater negative consequences on overall welfare.*¹⁴

I dag er det ikke ukjent at kjøttkonsumering har negative følger for både helse, miljø og fattigdom. Bøker som for eksempel *The China Study* har vært med på å bringe et nytt syn på helsefordelene ved et plantebasert kosthold, mens *Dyrenes Frigjøring* og *Eating Animals* har bragt fram de negative sidene ved dyrevelferden i matindustrien. Vi vet også at miljøet trues av utslippet¹⁵ som kommer av dyreindustrien, samt at industrien tar opp enorme landbruksarealer og vannressurser. I tillegg har det i lengre tid vært argumentert for at dersom vesten kutter ned på dyreindustrien, vil dette kunne være med på å bekjempe fattigdom.¹⁶ Mennesket kan overleve uten kjøtt, vi må anerkjenne at kjøtt spises fordi det er godt og gir oss nytelse, ikke fordi det er nødvendig, mener Višak. Det å slutte å spise kjøtt kan medføre tapt velferd for oss mennesker. Samtidig kan det trekkes fram at de som går over til en plantebasert kost kan få økt velferd på bakgrunn av helsefordeler, eller en «ren» samvittighet. Flere vegetarianere og veganere har også poengtert at de endrer sine smaksopplevelser når de går over til en plantebasert kost, de synes for eksempel at grønnsaker smaker bedre, og etter hvert glemmer de også smaken av kjøtt og

¹³ Višak, Tatjana. *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics* (2013) s. 27- 28

¹⁴ Višak, Tatjana. *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics* (2013) s.28

¹⁵ Harstad, O. M., Volden, H. og Prestløkken, E. *Husdyrproduksjon og klimagasser*. (2011)

¹⁶ Cassidy, E. S., West, P. C., Gerbert, J. S., og Foley, J. A. *Redefining agricultural yields: from tonnes to people nourished per hectare*. (2013)

meieriprodukter. Man kan altså tape velferd når vi går over til et vegansk kosthold, men ifølge Višak kan denne personlige preferansen ikke sies å overgå fordelene ved å fjerne kjøttindustrien. Hvordan kan vår glede av å spise kjøtt være viktigere enn for eksempel dyrenes liv eller miljøet? Hun mener derfor at vi kan konkludere med at (a) ikke stemmer, da fordelene ved plantebasert kost ser ut til å veie tyngre enn vår preferanse for kjøtt.

Višak mener også at (b) kan se ut til å være svak, da dyrene som brukes til mat ikke drepes for å hindre negative konsekvenser for dem selv eller andre. Det hindrer ikke lidelse heller, dersom det ikke er snakk om intensiv landbruksindustri. Samtidig vil denne lidelsen være et resultat av hvordan dyrene ble behandlet, og ikke uunnværlig. Dersom det er snakk om dyrevennlig landbruksindustri, kan vi imidlertid anta at dyrene har det godt, og at «*killing the animal would not prevent welfare loss but rather make impossible the further experience of positive welfare.*»¹⁷ På bakgrunn av dette mener Višak at (b) ikke holder.¹⁸

Vi ser dermed at Višak antar at både (a) og (b) feiler, og at det beste vil være å la dyrene leve. Dersom Višak har rett i dette, har hun rett i at vi trenger enda en utilitaristisk grunn for å rettferdiggjøre drap av dyr. Et argument for dette springer ut av «*the replaceability argument*», eller *erstatningsargumentet*, som sier at et hvert liv kan erstattes.¹⁹ Ser vi dette i forhold til (b), kan vi argumentere for at siden dyrene lever gode liv, kan vi kompensere for dyrenes liv ved å erstatte dem med nye. Før vi går videre, la oss se litt nærmere på erstatningsargumentet, og hvordan Singer forsøker å løse problemene som springer ut av dette.

Det er tre krav som må oppfylles for at erstatningsargumentet skal kunne argumentere for drap av dyr:

*(a) The future welfare of the animal would have been positive; (b) The animal will be replaced, at or after death, by another animal, whose lifetime welfare is at least as positive as the future welfare of the killed animal would have been, and which would not otherwise exist; and (c) The killing does not have any unbalanced negative side effects (such as fear or suffering for the animal or others).*²⁰

¹⁷ Višak, Tatjana. *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics* (2013) s. 29

¹⁸ Višak, Tatjana. *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics* (2013) s. 29

¹⁹ Višak, Tatjana. *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics* (2013) s.28-29

²⁰ Višak, Tatjana. *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics* (2013) s. 50

Ifølge Višak har Singer satt sammen erstatningsargumentet og det som kalles «*the Logic of the Larder*», som sier at det å holde dyr for så å drepe dem for mat er fordelaktig for dyrene, da de ikke ville eksistert om det ikke var for denne praksisen. Altså argumenteres det for at et kort og godt liv er bedre enn å ikke ha levd. Singer har forsøkt å forbedre erstatningsargumentet ved å hevde at de som er fremtidsorienterte er mindre utbyttbare. Individuer som ikke har evne til å tenke framover, er derfor utbyttbare. Det er usikkert hvorvidt det finnes organismer som ikke er i stand til å tenke framover, da de fleste organismer har preferanser for nær framtid. Singers teori tar derfor for seg de fleste dyr, da de fleste er i stand til å ha kortsiktige fremtidsmål. Disse vil imidlertid være lettere å bytte ut, enn for eksempel et normalt voksent menneske. Singer har gjort dette klart ved å skille mellom personer og ikke-personer, hvorav førstnevnte er de som er selvbevisste og i stand til å ha fremtidsorienterte ønsker. Ut ifra våre kognitive evner, graderer derfor Singer i hvor stor grad vi kan sies å være en person, samt hvor utbyttbare vi er.²¹ Et normalt menneske vil ikke være like utbyttbar som for eksempel en hest.

Singers dyreetikk har hatt stor suksess, og mange har gått over til et vegetarisk kosthold på grunn av hans bøker. Han gir en praktisk utilitaristisk teori, som til tider er vanskelig å være uenig med. Ved å starte med å si at vi behandler mennesker likt, uavhengig av trivialiteter som kjønn, intellekt og så videre, bryter han ned noen av de barrierene som ligger til grunn for skillet mellom mennesker og dyr. Han viser oss at intellekt og art ikke er avgjørende i moralske spørsmål, men hvorvidt vi er bevisst, har evne til å føle lidelse og nytelse, samt preferanser, er det som er vesentlig. Som Henry Sedgwick har uttalt, er ikke det gode for ett individ viktigere fra universets synspunkt enn noen andres gode²², og Singer viser hvor uberettiget det er å si at mennesket har større verdi enn dyr på bakgrunn av at vi er medlem av arten *homo sapiens*. Det er også vanskelig å skulle argumentere imot Singers påstand om at aversjon mot lidelse ikke er betydningsfullt for alle organismer som kan lide, samt at et individs interesser har verdi. Han har derfor et svært tiltrekkende argument, og det er nok dette som har ført til at hans bok *Dyrenes Frigjøring* blir ansett som dyrevernernes bibel, samt ført til at mange har gått over til et vegetarisk kosthold.

²¹ Višak, Tatjana. *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics* (2013) s. 46, 48, 56-57

²² Singer, P. *Dyrenes frigjøring* (2002) s. 5

1.2 Tom Regan

I motsetning til Singer, argumenterer Tom Regan for at både mennesker og dyr har ukrenkelige rettigheter. Vi har derfor forpliktelser både overfor mennesker og dyr. Dette innebærer at Regan motsetter seg Singers argumenter om at dyr som lever gode liv kan brukes til mat, klær og så videre. Regan søker noe mer enn humane retningslinjer, og vil mest sannsynlig si seg enig med Sue Donaldson og Will Kymlicka, som mener at vi ikke kan beskytte dyrene fra urett, dersom vi ikke skifter fokus. Vi må vende oss bort fra velferdsperspektivene og økologisk holisme, og heller skape et moralsk rammeverk som tillegger dyr bestemte rettigheter.²³

Regan skiller mellom iboende verdi (*inherent value*), egenverdi (*intrinsic value*), og instrumentell verdi. Ifølge Regan har alle individer lik verdi, de har iboende verdi og er derfor verdifulle i seg selv. Jon Wetlesen definerer iboende verdi som «*en særegen moralsk statusverdi som tilkommer ting i kraft av deres iboende natur, uavhengig av om andre er interessert i dem eller ikke.*»²⁴

Denne verdien kan ikke mistes eller graderes. Dersom vi har denne verdien, har vi denne uavhengig av hva som skjer med oss. Altså vil ikke vår verdi variere ut i fra intellektuelle evner eller evne til å tenke framover. For eksempel, Jan, som har vært en normal frisk mann i over førti år, kommer utfor en ulykke og får en hjerneskade som ikke tillater han å fungere som et normalt voksent menneske. En utilitarist kan være tilbøyelig til å si at Jans verdi har minsket, Regan derimot, vil påstå at Jans verdi, og våre forpliktelser overfor han, er uforandret.

I motsetning til iboende verdi, er egenverdi noe som tilskrives noen eller noe, det er en verdi som kommer utenfra. For eksempel vil foreldre tillegge barnet sitt en spesiell form for verdi, da barnet er deres. Naboen til barnet vil derimot se barnet som et hvilket som helst annet barn, et individ med iboende verdi. Egenverdi er derfor noe vi tillegger individer og/eller objekter på bakgrunn av hvem eller hva de er for oss.²⁵

Det motsatte av disse to formene for verdi, er instrumentell verdi. Dette er en verdi vi tillegger noe eller noen basert på deres nytte. Dersom vi tillegger et menneske denne formen for verdi, vil det resultere i at de behandles som et redskap. Isolert sett kan vi for eksempel si at en arbeider har instrumentell verdi for sin arbeidsgiver, da han utfører nyttig arbeid. Det er imidlertid ikke

²³ Donaldson, S. & Kymlicka, W. *Zoopolis* (2011) s.4

²⁴ Wetlesen, J. *HVORFOR NATURVERN? NOEN KOMMENTARER TIL ARNE NÆSS' DYPØKOLOGISKE SVAR* (1992) s.2

²⁵ Regan, T. *The Case for Animal Rights* (2004) s. 235

moralsk å behandle mennesker bare som redskaper, da dette resulterer i at vi ikke respekterer individets interesser eller behov, men bruker dem ut i fra egne ønsker og behov.²⁶

Regan mener vi kan tilskrive både mennesker og dyr iboende verdi. På grunn av dette er vi forpliktet til å respektere deres interesser og rettigheter, både positive og negative. De positive rettighetene innebærer våre positive plikter overfor andre, altså vår plikt til å handle på et bestemt vis, eller å tilby noe. For eksempel er gratis skole en positiv rettighet. En negativ plikt er derimot en plikt til å frastå å behandle et individ på et bestemt vis. Negative plikter fungerer som et moralsk skjold, eller moralsk integritet for de som besitter disse, og skal beskytte dem fra i alle fall to ting: lidelse og hindring av interesser. Vi kan derfor ikke påføre lidelse eller drepe andre levende individer av trivielle årsaker.

Interesser kan deles inn i to grupper; preferanse- og velferdsinteresser. Førstnevnte vil si interesser som baserer seg på hva hvert enkelt individ er interessert i, det er altså snakk om individuelle ønsker, og på grunn av dette vil preferanseinteresser variere i stor grad.

Velferdsinteresser derimot, er interesser nødvendige for å trives psykisk og fysisk. For eksempel kan velferdsinteresser være mat, levemåte og helse. Siden rettigheter innebærer rettferdighet, betyr dette at vi alle har en rett til å bli behandlet slik vi burde. Altså handler våre rettigheter i stor grad om å bli behandlet med respekt.²⁷

Regan tilskriver dyr rettigheter, men er dette berettiget? For å avgjøre dette, må vi se nærmere på direkte og indirekte plikter. Ifølge Immanuel Kant kan vi bare ha direkte plikter overfor rasjonelle individer. Vi har altså ingen plikter overfor katten Pus, men vi er forpliktet til å handle på et bestemt vis overfor Pus, da vi skylder dette til menneskeheten, Gud, oss selv, etc. For eksempel, Herbert som eier Pus, elsker katten sin, men naboene hans er ikke like fornøyde med at Pus graver i blomsterbedene, dreper fugler og de andre tingene katter gjør. En dag tar naboen en spade og slår katten, noe som resulterer i at katten får indre skader, og fører til at Herbert blir både trist og redd. De som argumenterer for at vi bare har indirekte plikter overfor dyr, vil si at naboen har handlet galt, ikke overfor Pus, men overfor Herbert og seg selv. Følger vi Immanuel Kants etikk kan vi si at naboen har handlet galt overfor seg selv, da han har forpliktelser overfor seg selv til å frastå fra å påføre dyr unødvendig lidelse, da denne atferden kan være skadelig

²⁶ Føllesdal, A. *Dyreetikk* (2001), s. 140-141

²⁷ Regan, T. *Animal rights, human wrongs* (2003) s. 36-42, 44

overfor han selv og menneskeheten.²⁸ Man kan også si at naboen har handlet galt overfor Herbert, da Pus er hans eiendel, og at naboen har en direkte plikt om å ikke skade Herberts eiendeler.²⁹

Regan motsetter seg Kant, og mener at vi har direkte forpliktelser overfor dyr. Det er nokså enkelt å se hvorfor Regan mener at indirekte plikter ikke beskytter dyrene på en tilfredsstillende måte. Dyr er ikke menneskets eiendeler. Selv om vi har dyr som kjæledyr, betyr ikke dette at de kan sidestilles med objekter. En hund og en bil har ikke samme verdi, da hunden er et levende og bevisst vesen. Det er delvis dette som ligger til grunn for Regans tilskrivning av rettigheter til dyr, men for å forstå hvilke rettigheter som burde tilskrives dyrene, må vi forstå hans kritikk av Kant.

Ifølge Kant har vi bare indirekte plikter overfor ikke-rasjonelle individer. Dette kan tolkes slik at både menneskelige foster, spedbarn og utviklingshemmede ikke kan sies å være å være en person (*personhood*), da de mangler rasjonaliteten som definerer dette. De som ikke kvalifiserer seg til å være personer, har ikke en like betydelig moralsk verdi som rasjonelle individer. Bare rasjonelle individer, moralske aktører, er i stand til å forplikte og tillegge andre ansvar, samt vurdere hva som er rett og galt. Moralske mottakere³⁰ er ikke i stand til dette, og derfor også ute av stand til å forplikte oss. På grunn av at mennesket har potensialet for å bli en person, kan vi si at selv de ikke-rasjonelle har en verdi som tilsier at vi har direkte plikter overfor dem, men vil vi virkelig stille oss bak påstanden om at dyr er redskaper?

Jeg tror mange vil kunne finne Kants krav til å være en person problematisk. Regan forsøker å løse dette problemet ved å undersøke likhet og likeverd. Han mener det er to måter å se på individuell likhet på; man kan enten si at moralske aktørers verdi varierer, eller at moralske aktører har samme verdi. Ifølge Regan er det andre alternativet det beste. Dersom vi velger det første må vi velge et kriterium for hva som gjør oss mer eller mindre verdifulle, dette kriteriet kan være alt fra rikdom, helse, eller farge. Det andre alternativet innebærer imidlertid at vår iboende verdi er konstant, den kan ikke øke eller avta på bakgrunn av våre evner, og er uavhengig av andres interesser. Dette resulterer i at vi ikke kan drepe moralske aktører på bakgrunn av velferd, at individer med iboende verdi har krav på visse rettigheter og behandling, og at de moralske

²⁸ Kant, I. *The metaphysics of morals* (1996) s. 192-193

²⁹ Regan, T. *Animal rights, human wrongs* (2003) s. 44

³⁰ Regan bruker det engelske begrepet «*moral patient*», som vil si en gruppe med mennesker vi har moralske forpliktelser overfor, men som ikke selv er i stand til å forplikte andre, eller pålegge andre ansvar.

rettighetene én person har, også må kunne gis til andre moralske aktører, uavhengig av kjønn, rase eller andre faktorer. Kan det rettferdiggjøres å begrense iboende verdi til moralske aktører? Regan mener ikke det.

Siden moralske aktører har en konstant iboende verdi som ikke påvirkes av lykke, eller total nytelse eller smerte, vil det være urettferdig å påstå at moralske mottakere har mindre iboende verdi på bakgrunn av mindre lykke, eller total lidelse eller nytelse. Dette får Regan til å tro at vi må ha et annet likhetskriterium enn total nytelse eller smerte, lykke, eller rasjonelle evner.³¹ Dette kommer tydelig fram i moralfilosofien, da det her ofte snakkes om tre begrep: 1) mennesker, 2) dyr, og 3) personer. Problemet ved dette er at vi kan godta at alle mennesker er dyr, men ikke at alle dyr er mennesker. Vi kan også godta at mennesker, men ikke dyr, er personer.³² For å finne en fellesnevner mellom de tre begrepene, skaper Regan begrepet livssubjekt (*subject-of-a-life*), som vil si et individ som kan:

*have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference- and welfare-interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychological identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others, and logically independently of their being the object of anyone else's interests.*³³

Regans definisjon av et livssubjekt gir rom for både mennesker og dyr, og konstaterer at begge disse gruppene er like mye «noen» (subjekter), og ikke «noe» (objekter). Både mennesker og dyr kan derfor sies å være subjekter i verdenen³⁴. Siden både mennesker og dyr er erfarende subjekter med interesser og behov, vil dyr og mennesker være like fra et moralsk synspunkt. På grunn av dette kan vi si at vi har direkte og indirekte plikter overfor både moralske aktører og mottakere. For å ikke handle speciesistisk må vi derfor gi begge disse gruppene rettigheter, men også tilegne dem iboende verdi.

³¹ Regan, T. *The Case for Animal Rights* (2004) s. 236-240

³² Regan, T. *The Case for Animal Rights* (2004) s. 101

³³ Regan, T. *The Case for Animal Rights* (2004) s. 243

³⁴ Regan, T. *Animal rights, human wrongs* (2003) s. 90

Kapittel 2: Moral, emosjoner, kultur og språk

Selv om teoriene til Peter Singer og Tom Regan har hatt enorm innflytelse innenfor dyreaktivismen, er det noe som gjør at deres dyreetikk ikke treffer våre moralske intuisjoner. Jeg tror bakgrunnen for dette er sammensatt. Hovedproblemet er at de ikke har skapt en dyreetikk som samsvarer med hva vi mennesker mener er moralsk riktig og galt. Mennesker har moralske intuisjoner som ikke kan sies å være trivielle, da de ser ut til å være nedfelt i de fleste av oss, og noe vi retter oss etter. Regan og Singer respekterer ikke dette når de reduserer moral til å handle om prinsipper og evner. Menneskers moral bygger på mer enn bare en forståelse for evner og prinsipper, og jeg mener dette er noe av grunnen til at deres dyreetikk ikke treffer. Vi mennesker er ikke bare rasjonelle og objektive, men også relasjonelle. For å vise dette vil jeg først gi en generell kritikk av Singer og Regan.

Deretter vil jeg undersøke hvordan vi mennesker tenker moralsk. Jeg vil argumentere for at de burde implementere emosjonene i sin dyreetikk, samt vise at Singer og Regan viser for lite forståelse for de kulturelle praksisene og erfaringene som er nedfelt i språket vårt. Siden prinsippbasert tenkning, med hovedvekt på rasjonalitet, ikke ser ut til å klare å gi en treffende dyreetikk, kreves det en undersøkelse av hva det er som motiverer oss til å handle, men også hva det er som forplikter oss. Jeg vil argumentere for at både rasjonalitet og emosjoner spiller en viktig rolle i menneskelig moral, og at vi ikke kan skape en adekvat moralteori uten å vektlegge samspillet mellom emosjoner og rasjonalitet. Deretter vil jeg ta for meg forholdet mellom kultur og moral. Her vil jeg vektlegge hvordan kulturen er med på å forme holdningene våre overfor dyr, samt ta for meg forholdet mellom mennesker og dyr, for å vise hvorfor Singer og Regans teorier ikke ser ut til å være adekvate.

2.1 Kritikk av Peter Singer

Peter Singers argument i boken *Dyrenes Frigjøring* kan være svært overbevisende, men det er også noe foruroligende ved hans argumenter. Det å bygge dyreetikk på en aversjon mot lidelse og et ønske om det gode, er et godt valg, da dette er noe som virkelig treffer oss. Vi alle har en forståelse for lidelse, og når Singer argumenterer for at dyrene er i stand til å føle smerte og nytelse, er det vanskelig å finne gode argumenter som tilsier at dyrenes lidelse ikke har betydning. Singer har derfor et godt utgangspunkt for sin dyreetikk, men det er noen momenter ved hans utilitaristiske posisjon som gjør at hans dyreetikk mister noe av sin styrke.

Et standard argument mot Singer, men som det finnes svar på, er framsatt av blant andre John Rawls. Rawls mener at det virker som at Singer og utilitarismen ikke respekterer forskjellen mellom personer. Ifølge utilitarismen har vi ingen umistelige rettigheter. Retten til å leve, eller kroppslig integritet kan derfor fratras et individ dersom dette maksimerer velferden.³⁵ Dette rammer ikke bare mennesker, men også dyrene. Det tillater oss å tenke at det er greit å benytte dyr i medisinske eksperimenter for eksempel, så fremt dette vil resultere i noe som gagnar dyr eller mennesker. Siden det som er på spill, først og fremst er velferd, mister hvert enkelt individ noe av sin viktighet eller verdi. Ingen kan ses som individer med umistelige rettigheter, og dette kan framstå som problematisk, da svært mange har en grunnleggende intuisjon om at disse eksisterer og er avgjørende. Jeg vil imidlertid ikke gå videre inn på dette problemet, men heller vise at Singer ikke burde avvise viktigheten av relasjoner.

Det er mulig å si at vi mennesker tenker utilitaristisk i bestemte situasjoner, som for eksempel når vi får valget om å redde ett eller fem liv. Jeg er usikker på om dette alltid stemmer. Det er vel kanskje slik at mange vil tenke at det er bedre å redde fem liv enn ett. Samtidig vil ikke dette nødvendigvis stemme dersom vi antar at dette ene livet tilhører noen vi har en relasjon til, for eksempel en venn eller en slektning. Dersom jeg fikk valget om å enten redde min mor, eller fem fremmede mennesker, er jeg ikke sikker på om det ville vært moralsk forsvarlig av meg å tenke utilitaristisk og dermed reddet de fem andre til fordel for min mor. Er dette riktig av meg? Fra et utilitaristisk standpunkt kan nok valget mitt kritiseres. En omsorgsetiker vil derimot si at mennesker får en spesiell verdi når vi står i relasjoner med dem. Altså kan jeg argumentere for at

³⁵ Višak, Tatjana. *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics* (2013) s.24

jeg har et spesielt ansvar overfor min mor, på bakgrunn av forholdet jeg har til henne. Selv om alle de seks personene har rettigheter, ulik potensiell lykke og så videre, har jeg et spesielt forhold til én av dem, og derfor også større forpliktelser overfor dette mennesket. Jeg hadde for eksempel ikke vært her, hadde det ikke vært for min mor og hennes omsorg. I tillegg til dette forholdet, vil jeg også ha sterke emosjonelle bånd til min mor, men ikke til de fremmede, og emosjoner, som jeg senere vil argumentere for, er en viktig motiverende faktor for handling.

Scenarioet jeg beskriver har naturligvis ikke et lykkelig eller godt utfall, noen vil dø uavhengig av valget mitt, men kan vi si at det er riktig av meg å redde min mor til fordel for de andre? Det virker til at vi mennesker har en grunnleggende intuisjon om at vi har større forpliktelser overfor våre egne enn fremmede. Vi klandrer og anser de som ofrer sine egne til fordel for fremmede som uetiske, mange ville derfor være enige i at det er riktig å velge sin mor over fem fremmede. Det er mulig å kritisere meg for å basere argumentet mitt på relasjoner, da disse er subjektive. Men, vi mennesker baserer oss i mer eller mindre grad på intuisjoner. All intuisjon er selvfølgelig ikke like god. Dersom en forelder som er fotballtrener har en intuisjon om at barnet hans er den beste fotballspilleren, og derfor favoriserer barnet sitt over de andre, er det snakk om en dårlig intuisjon. Dette er en av farene ved relasjoner, vi kan bli blinde for virkeligheten. Samtidig må vi skille mellom trivielle intuisjoner og grunnleggende intuisjoner. Grunnleggende intuisjonene er noe som ser ut til å eksistere i de fleste mennesker, de fleste mener at egen familie er viktigere enn andres familier, og de som ikke deler denne intuisjonen kan sies å være utenfor en grunnleggende moralsk forståelse for relasjoners verdi. Dersom denne antakelsen stemmer, vil ikke utilitarismen være et godt nok bilde på menneskets moralske tenkning. Det er ikke alltid slik at det som medfører mest velferd alltid er riktig, for vi er ikke rent objektive og rasjonelle vesener, men individer med emosjonelle og relasjonelle bånd.

Et annet problematisk aspekt ved utilitarismen er erstatningsargumentet. Vi kan nok, som Singer sier, erstatte et individs lykke med et annet individs lykke. Samtidig er dette et argument som er vanskelig å godta. Er det slik at vi tenker på livet og dets verdi på bakgrunn av en velferdsbalanse? Singer vil for eksempel mene at en lykkelig ku kan erstattes av en ny ku, da dette vil opprettholde velferdsbalansen. Dette virker til å være en forenkling av livets verdi. Erstatningsargumenter er derfor ikke bare ubehagelig, da det sier vi er utbyttable, men det er også en bagatellisering av livets verdi. Mange vil mene at mennesker er uerstattelige. Grunnen til at vi

oppfatter mennesker som uerstattelige, er nok ikke bare menneskets natur, men også det faktum at vi bare har ett liv. Livet anses av de fleste som hellig, og det å skulle redusere et liv ned til å bare være en velferdsmåling, virker ikke til å svare med våre grunnleggende intuisjoner. I det store bildet har ikke jeg noen stor verdi, jeg er én av mange, men for meg, min familie og mine venner, har jeg en spesiell verdi. Denne verdien kan sies å være uerstattelig. Min potensielle velferd er nok mulig å erstatte, men jeg kan sies å være uerstattelig for de jeg står i relasjon til. Et problem her, er at mange dyr ikke står i noen relasjon til mennesker, har da livene deres verdi?

Det må finnes en annen form for verdi i tillegg til de to som er nevnt, for det er ikke slik at bare de som står i relasjoner til andre har verdi. Jeg verdsetter andre menneskers og dyrs liv, selv om jeg ikke har en nær relasjon til dem. Hva er det som får meg til å verdsette andre? Nel Noddings argumenterer for at vi tillegger andre verdi på bakgrunn av tidligere relasjoner og bevisste valg. Dersom jeg har en relasjon til mine katter, føler jeg forpliktelse overfor alle katter, da kunnskap om ett individ er med på å forme et kjennskap, eller relasjon, til alle individene innenfor samme art.³⁶ Min relasjon til ett individ, forplikter meg overfor alle lignende individene. Det er noe uklart ved dette, for selv om jeg ikke har noen relasjon til elefanter eller krokodiller, verdsetter jeg dem. Det er også slik at mine forpliktelser overfor mine egne katter er langt større, og forskjellig fra mine forpliktelser overfor alle andre katter. Det kan være riktig det Noddings sier, men det er både diffust og noe ufullstendig.

Kanskje er det slik at vi verdsetter andre på bakgrunn av en forståelse for hva det vil si å være til. Vi gjenkjenner noe som ligger oss nært, vi gjenkjenner en glede over det å leve. Dette forplikter oss, for vi anser det som riktig å behandle det andre verdsetter godt. Nå er det vel ikke slik at vi går rundt og tenker at de rundt oss har verdi, men det er en usagt regel, et faktum. Vi forstår at både mennesker og dyr har glede over livet sitt, fordi vi gjenkjenner vår egen opplevelse av livet i andre. Livet er imidlertid ikke bare behagelig, mange lever forferdelige liv, og en utilitarist vil være tilbøyelig til å si at en ku som lever et dårlig liv, har det bedre om den dør. Dette er riktig, den føler ikke mer lidelse når den ikke lever, men de færreste ønsker å dø, uavhengig av om de lever gode eller dårlige liv. Selv om livet er dårlig, har livet verdi. Alle dyr, inkludert mennesket, ønsker å leve, og vil i møtet med en dødelig trussel gjøre hva som helst for å overleve. Det å

³⁶ Noddings, N. *Caring: A Relational Approach to Ethics and Moral Education* (2013). S. 156-157

skulle måle livet i velferd, vil derfor ikke treffe, for livet handler ikke bare om velferd, men om livsutfoldelse.

Ethvert liv kan derfor sies å ha verdi. Vi trenger ikke nødvendigvis ha en relasjon til innehaveren av dette livet, men vi må ha en forståelse for livets betydning. Denne betydningen kommer av vårt eget ønske om å leve. Altså, det at jeg verdsetter livet mitt fungerer som et grunnlag for min verdsettelse og forståelse for at andres liv også er verdifulle. Det kan derfor se ut til at begrepet om et livs verdi får sin betydning fra relasjoner. Ylva Gustafsson argumenter for eksempel for at «*words such as 'birth', 'illness' and 'death' largely get their meaning from our standing in close personal relations to others.*»³⁷ Altså vil ikke våre begreper kunne forekomme uten en relasjonell forståelse for andre, da vi ikke ville snakket om disse, hadde det ikke vært for våre relasjoner.

Dersom dette er riktig, ser det ikke ut til at Singer har klart å skape et argument som samsvarer med menneskets moralske intuisjoner. Utilitarismen er for distansert og løsrevet fra virkelige situasjoner. Den forutsetter at vi kan løsrive oss fra våre relasjoner, og antar at disse ikke spiller en viktig rolle for menneskelig moral. Det er imidlertid ikke alltid slik at vi er rasjonelle og objektive tilskuere, og på grunn av dette feiler argumentene. Vi står alle i interpersonlige relasjoner, og disse er ikke trivielle. Det er ikke slik at vi tenker at vi skal maksimere velferd når vi står overfor et valg mellom noen vi har en relasjon til, og mange individer som vi ikke kjenner. Selv om kald rasjonalitet tilsier at vi skal velge det alternativet som gagnar flest, vil ikke dette nødvendigvis være riktig, da vår grunnleggende intuisjon tilsier at relasjonelle bånd medfører større forpliktelser. Nå kan våre intuisjoner være feilaktige, men som sagt tidligere, er noen intuisjoner grunnleggende, og derfor mer ufravikelige enn andre. De eksisterer i de fleste av oss, og de som ikke deler disse intuisjonene kan sies å være moralske avvikere. Det virker også problematisk å godta erstatningsargumentet, da dette forutsetter at vi bare tar utgangspunkt i velferd når vi snakker om verdien av et liv, og ikke den menneskelige intuisjonen som tilsier at livet er hellig.

³⁷ Gustafsson, Y. *Three perspectives on altruism* (2012) s. 96

2.2 Kritikk av Tom Regan

Tom Regan argumenterer for at subjekter har iboende verdi, og at dette medfører visse rettigheter. Dersom Jan har iboende verdi vil jeg ha forpliktelser overfor han, jeg er for eksempel forpliktet til å respektere hans eiendom. Dette er uproblematisk, men det er noe diffust ved begrepet iboende verdi. Ifølge Regan er iboende verdi noe vi har uavhengig av andre, altså må jeg ikke bli verdsatt av andre for å kunne sies å ha iboende verdi. Grunnen til at Regan skaper skillene mellom ulike former for verdi, er for å vise at subjekter ikke trenger å være verdsatt av noen for å ha verdi. Samtidig er det noe merkelig ved dette, for dette tilsier at iboende verdi er, som Mark Rowlands skriver; «*a feature of the world*»³⁸. Altså at iboende verdi er som atomer, en naturlig del av universet. Dette virker ikke til å stemme. Atomer ville vært en del av universet uavhengig av menneskets eksistens. Verdi derimot, er et menneskelig begrep, noe vi har skapt. Dersom det ikke eksisterer noen som kan verdsette subjekter eller objekter, kan vi da si at verdi eksisterer?

Et annet problem med Regans dyreetikk, er at han påstår at alle som kan sies å være livssubjekter har krav på lik respekt. Dette kan være riktig, men dette er et vanskelig argument å føre. Mange vil finne dette argumentet uakseptabelt, da de legger forskjellige egenskaper i begrepene «menneske» og «dyr». Altså vil ikke Regan skape et argument som samsvarer med hvordan mennesker forholder seg til verdenen. Siden argumentet ikke svarer til vår forståelse av verdenen, vil det heller ikke ha gjennomslagskraft for andre enn Regans likesinnede. Flere gjør denne «feilen», også Singer. De ser ut til å mene at det å sammenligne dyr og mennesker er trivielt, når faktum er at få vil være enige. Deres argumenter burde nok ha større gjennomslagskraft, det er galt å se dyr som menneskets ressurser, og vi burde behandle dem med større respekt. Men, en adekvat dyreetikk må ta utgangspunkt i hvordan vi forstår begrepene «menneske» og «dyr», da den ikke er treffende dersom den ikke tar utgangspunkt i menneskers virkelighetsbilde.

Det tredje problemet ved Regans dyreetikk, er at han bygger sitt argument på likheter mellom mennesker og dyr. Catharine A. MacKinnon kritiserer denne posisjonen, og anklager de som bygger sin moralteori på rettigheter for å basere seg i for stor grad på hvite menns egenskaper. Hun skriver:

³⁸ Rowlands, M. *Animal Rights: Moral Theory and Practice* (2009) s. 87

Men`s debates among themselves over what makes them distinctively human have long revolved around distinctions from woman and animals. Can they think? Are they individuals? Are they capable of autonomous action? Are they inviolable? Do they have dignity? Are they made in the image of God? Men know they are men, meaning human, it would seem, to the degree their answer to these questions is yes for them and no for animals and woman.³⁹

Hun reagerer altså på at individer må vise seg å være like menn for å ha rettigheter. Før et individ har bevist dette, gjennom at dets evner har blitt analysert og kategorisert, har det ikke rettigheter. MacKinnon spør derfor: hvorfor har ikke dyr verdi før de har bevist at de ligner på mennesket? Videre poengterer hun at de som tjener på undertrykkelse av dyr, ikke burde være de som avgjør deres rettigheter eller løsningen på deres problemer. Hvordan skal vi kunne gi dyrene adekvate rettigheter, når mange tjener på at de ikke har det? Samtidig kan vi spørre hvorvidt vi er i stand til å vite hvilke rettigheter dyrene egentlig trenger og «ønsker». Lovene for dyrene er skapt på bakgrunn av det mennesket ønsker for dem eller av dem, hevder MacKinnon, og på grunn av dette får vi et stort «snakker for andre»-problem når vi skal bestemme dyrenes rettigheter. For å få et adekvat svar på hva dyrene ønsker, må vi spørre oss selv hva dyrene ønsker fra oss, og ikke fokusere på hva vi ønsker av dyrene.⁴⁰ MacKinnon sier imidlertid ikke noe om hvordan vi burde bygge opp et nytt forsvar for dyr, eller hvilken rolle, om noen, rettigheter skal spille i denne.

Hva er det som gjør et individ verdifullt? Jeg har over forsøkt å vise at det er en forståelse for vår egen verdi som legger grunnlaget for vår verdsettelse av andre, men kanskje er dette en for forenklet analyse av verdi? Det finnes tross alt mennesker som ikke verdsetter mørkhudede eller kvinner for eksempel, og svært mange vil også påstå at dyrene har mindre verdi enn mennesker. I de tilfellene der hvite mennesker viser avsky for mørkhudede, har det ofte blitt påvist sosial pregning. Siden mennesket delvis er et produkt av kultur, vil vi påvirkes av miljøet vi vokser opp i. Dette gjelder også når vi snakker om dyr, og jeg vil derfor undersøke hvilken rolle kulturen vi lever i preger vår forståelse av dyr. Først vil jeg imidlertid ta for meg emosjonenes rolle i moralen. Jeg vil her forsøke å vise svakhetene ved Regans og Singers kriterier for moralsk status.

³⁹ MacKinnon, C, A. *Of Mice and Men: A fragment on animal rights* (2007) s. 320

⁴⁰ MacKinnon, C, A. *Of Mice and Men: A fragment on animal rights* (2007) s. 324-325

2.3 Emosjonenes rolle i moralen

Både Regan og Singer presiserer at deres teorier er rasjonelle, og ikke påvirket av deres emosjoner. Dette er vanlig innenfor dyreetikk, mye på grunn av at dyreaktivistene blir kritisert for å være emosjonelle og derfor også ikke-rasjonelle. Men, de fleste som kjemper imot urett vil til en viss grad være preget av sine emosjoner. Charles Taylor har en gang sagt at vår identitet springer ut av hva vi mener er viktig, eller hva vi mener har verdi. Dette tilsier at våre emosjoner er med på å skape våre ideer og ideologier, samt til å motivere. Altså vil våre emosjoner, akkurat som vår rasjonalitet, være med på å skape vår forståelse av rett og galt. Selv om emosjoner har møtt mye kritikk gjennom tidene, betyr ikke dette at de ikke er viktige, eller at de ikke er rasjonelle. James M. Jasper argumenterer for at de fleste emosjoner er en del av rasjonelle handlinger, og mener at dersom vi godtar at vår tenkemåte og våre moralske verdier er sosialt skapt, må også våre emosjoner være det. Dersom dette stemmer, er emosjonene en viktig del av vår sosiale kultur. Våre emosjoner må ikke undervurderes, negative emosjoner, som for eksempel følelsen av at en gruppe behandles urettferdig, kan skape enormt engasjement. Mange vil nok for eksempel ønske å pålegge noen skyld når de ser urettferdighet, og dette ønsket kan nok sies å være motivasjonen bak enkelte handlinger som skal bekjempe urettferdighet.⁴¹

Gjennom historien har emosjoner ofte blitt stemplet som irrasjonelle og forstyrrende elementer for vår rasjonalitet. Lenge ble det antatt at bare rasjonaliteten kunne bringe med seg kunnskap, og at oppnåelse av kunnskap bare var mulig når man overså sine emosjoner. Men, er emosjoner virkelig forstyrrende? Jeg tror ikke det. Emosjoner og rasjonalitet vil på mange måter henge sammen. Thomas G. Kelch har argumentert for at det er en emosjonell bakgrunn for enhver rasjonell handling. Når vi for eksempel føler empati, er ikke dette bare en emosjonell forståelse av en situasjon, men også en intellektuell forståelse. La oss se på et eksempel. Lisa er en forkjemper for dyrs rettigheter, og leser en dag at et sirkus er på vei mot hjembyen hennes. Når hun leser dette blir hun sint, da hun er imot å bruke dyr som underholdning, og bestemmer seg for å skrive et innlegg i den lokale avisen for å oppfordre andre til å ta avstand fra sirkuset. Det som gjør at Lisa handler er ikke bare empati med dyrene som hun mener misbrukes, men også en forståelse for dyrenes behov. Hennes forståelse av dyrene tilsier at de ikke får oppfylt sine

⁴¹Jasper, J. M. *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. (2008) S. 109, 126-127, 154-155

naturlige behov når de brukes i sirkus, og dette vekker sterke emosjoner i henne. Kombinasjonen av kunnskap og emosjonell motivasjon leder fram til et engasjement og en målrettet atferd for å spre informasjon om sirkus, og til å jobbe mot et forbud mot dyr i sirkus. Lisas reaksjon og handling er preget av både emosjoner og rasjonalitet. Hennes emosjoner knyttet til sirkus, samt hennes kunnskap om dyrs behov samspiller og leder henne til å handle på et bestemt vis. Men, kunne ikke Lisa handlet på samme vis uten dette samspillet mellom rasjonalitet og emosjoner? Jeg tror ikke det. Hvordan skal en ren forståelse av hva som er rett og hva som er galt motivere oss? Dette virker vanskelig, for uten emosjoner ville vi ikke bli motivert til å handle rett overfor andre. Dersom jeg bare tenker rasjonelt, vil jeg ikke «føle» uretten som blir begått. Lisa ville for eksempel kunne tenkt at «sirkus er feil», men uten emosjonene ville hun ikke blitt motivert til å handle. Uten emosjonene kan det se ut til at vi blir distansert fra uretten. Prinsipper og rasjonalitet alene kan derfor ikke motivere oss. For som Kelch påpeker, er våre emosjoner med på å vise oss hva som er viktig, og hvem som har verdi.⁴²

Et mulig motargument på dette kan være at plikt kan fungere på samme måte som våre emosjoner, altså at Lisa ikke føler noen sterke følelser overfor dyr, men heller en plikt overfor dyrenes behov. Hvor stammer denne pliktfølelsen fra? Når jeg ser at noen utsettes for en gal handling, kan jeg føle en plikt til å handle for å stoppe den gale handlingen. Hva er det som gjør at jeg føler plikt? Er det ikke at jeg føler at noe er galt, et sinne og en aversjon mot situasjonen? Når jeg ser noe som er galt, vurderer jeg ikke situasjonen bare objektivt og rasjonelt, men heller gjennom at mine emosjoner, sammen med min rasjonalitet, vekker en reaksjon i meg. Jeg tenker og føler at situasjonen er gal, og velger derfor å handle for å forhindre den. Vi kan si at jeg erkjenner situasjonen gjennom mine følelser, altså at jeg, i møte med noe jeg mener er galt, har rasjonelle følelser. Dette vil ikke si at disse følelsene må være eksplisitt rasjonelle, men heller at de er, som Martha Nussbaum sier, normativt rasjonelle, da de gjør oss i stand til å ta innover oss den ytre verdenen.⁴³ Vi kan derfor ikke se emosjoner og rasjonalitet som noe separat, men som deler av vår moralske forståelse.

La oss ta et annet eksempel. La oss si at Lisa ikke ønsker å besøke besteforeldrene sine, hun vil heller gå på kino med noen venninner. Moren hennes formaner henne om at hun burde besøke

⁴² Kelch, T. G. *The Role of the Rational and the Emotive in a Theory of Animal Rights* (1999) s. 31-33

⁴³ Nussbaum, M. C. *Upheavals of thought: The Intelligence of Emotions* (2001) s. 109

besteforeldrene istedenfor, da de blir så glade for å se henne, de er gamle og det er usikkert hvor lenge Lisa har muligheten til å være sammen med dem. Lisa tar til seg disse ordene, men ønsket om å heller dra på kino er sterkt. Hun føler en plikt til å besøke besteforeldrene sine, moren har tross alt rett i det hun sier, hun kan gå på kino når som helst, hun må ikke gå akkurat i dag. Hva består pliktfølelsen i dette tilfellet av? Den består vel av både emosjoner og rasjonalitet. Lisa føler en emosjonell reaksjon i form av skam når hun tenker på hvor glade besteforeldrene bli når hun besøker dem, samtidig føler hun kanskje på en følelse av sorg når hun tenker på det faktum at de ikke vil leve evig. Samtidig som Lisa føler disse ulike emosjonelle reaksjonene, vil også hennes rasjonalitet utspille en viktig rolle. Våre emosjoner kan vel sies å være rettet mot det vi mener er verdifullt, men til tider kan emosjonene våre rettes mot noe som ikke kan sies å være riktig.

La oss si at Lisa er i begynnelsen av tenårene, og som mange andre tenåringer er vennskap og popularitet svært viktig for henne. Dette gjør at ønsket om å gå på kino kan veie tyngre enn emosjonene hun føler overfor sine besteforeldre. I tilfeller som dette kan det være lett å la sine egne ønsker veilede våre valg, men til tider vil vi føle en plikt til å velge det motsatte av det vi ønsker. Lisa vil for eksempel føle en plikt overfor sine besteforeldre, og velger derfor å besøke dem, i stedet for å dra på kino. Plikt kan vel sies å være delvis følelsesbettinget, delvis rasjonell. Plikt er en fordring vi føler oss forpliktet til å utføre. Plikt kan sies å være rasjonell i den forstand at den rettes mot det som kan sies å være rett uavhengig av våre ønsker, det som er godt i seg selv. Samtidig er den følelsesbettinget, da plikt oppfattes som en følelse, en trang til å handle på en bestemt måte, og det å bryte med våre plikter kan medføre skam og skyldfølelse. På bakgrunn av dette tror jeg det er adekvat å si at emosjonene er med på å både motivere og forplikte oss.

Elisa Aaltola mener at våre emosjoner både er etikkens kilde og vårt moralske kompass, da det er disse som gjør oss i stand til å tillegge andre verdi, samt gjøre oss i stand til å navigere oss rundt i en verden full av sårbarhet og erfaring. Hun mener at Hume så at menneskets forestillingsevne er sentral for vår erfaring av dyrs lidelse. Sympati med dyr er viktig, da det er denne som tillater oss å ta del i deres liv, og Aaltola mener at dersom hennes analyse av Hume er riktig, betyr dette at sympati er moralens kjerne, og at det å bry seg om dyr er et krav for å være et moralsk individ.⁴⁴ Dette tror jeg stemmer, og jeg tror også at det er slik at våre emosjoner er med på å motivere oss.

⁴⁴ Aaltola, E *Animal Suffering: Philosophy and Culture* (2012) s. 162-167

Siden det er emosjonene som får oss til å bry oss om andre, kan det tenkes at vi, uten emosjoner, kanskje ville vært likegyldige overfor andres lidelse.⁴⁵ Vi kan imidlertid ikke basere oss på emosjoner alene. Dersom vi lar emosjonene ta overhånd, vil vi kanskje ende opp med å handle på en måte som ikke er nyttig, eller som i verste fall skader oss selv eller andre. Emosjonene er derfor ikke et problem, så fremt emosjonene og rasjonaliteten driver en gjensidig kontroll av hverandre, samt at vår rasjonalitet bygger på en velbegrunnet oppfatning. For eksempel, mange elsker kjæledyrene sine så høyt at de glemmer at de har andre behov enn det mennesket har. Eieren gjør alt som står i hans makt for å ivareta hunden sin for eksempel, men på grunn av at hans handlinger ikke bygger på kunnskap, blir hans gode gjerninger i stedet onder for hunden. Vår moral må derfor være et resultat av en objektiv rasjonalitet, i form av kunnskap og innsikt, i tillegg til de emosjonelle innspille.

2.3.1 Empati, sympati og medfølelse

Aaltola argumenterer for at emosjoner er viktig for moralen, og argumenterer for at empati, sympati og medfølelse er svært viktig i moralske teorier. Hun hevder at disse tre emosjonene komplementerer hverandre, da empati i motsetning til sympati, ikke er det å føle for andre, men å forstå andres posisjon. Edith Stein beskriver, ifølge Aaltola, empati som et minne eller en fantasi, empati representerer vår erfaring av andre, uten at vi tar del i denne erfaringen. Det er en innlevelse i andres situasjon, uten at vi blir emosjonelt revet med. I tillegg til sympati og empati, har mange vektlagt hvor viktig medfølelse er. Aaltola trekker fram hvordan Arthur Schopenhauer har beskrevet medfølelse som noe som nærmest smitter mellom skapninger, og at man kan argumentere for at lidelse er fundamentet i moralen vår, da det er denne som tillater oss å se andres lidelse.⁴⁶

Hvorfor handler vi moralsk? Er det fordi det er vår plikt? Noen ganger er det nok det, men ofte vil svaret være fordi vi ønsker å handle godt. Vi bryr oss om andre, og handler på bakgrunn av et ønske om at andre skal ha det bra. Det er altså vår medfølelse med andre som er med på å gjøre oss til moralske individer, et problem er imidlertid at vi ofte har lettere for å føle medfølelse for våre egne. Vi føler kanskje mer medfølelse for de som er «nær» oss, enn de i utlandet, eller vi føler mer for mennesker enn for dyr, fordi menneskene er «nærmere» oss selv. Empati derimot

⁴⁵ Aaltola, E. *Animal Suffering: Philosophy and Culture* (2012) s.158

⁴⁶ Aaltola, E. *Animal Suffering: Philosophy and Culture* (2012) s.166

gjelder både de vi har en nær relasjon til, samt de som vi ikke umiddelbart føler omsorg eller bekymring for. Den er i større grad nøytral enn det vår medfølelse er, og er derfor med på å minne oss på at selv de vi ikke liker, som for eksempel skadedyr, har en verdi.

Aaltola hevder det er fordelaktig å snakke om empati når vi tenker på dyr, for denne evnen gjør at vi ikke trenger å vite hvordan dyrs lidelse føles, alt vi trenger er å forsøke å forestille oss hvordan dyrenes lidelse er. Jeg er ikke sikker på om Aaltolas argument er helt treffende. Det er ikke slik at alle er i stand til å forestille seg alle dyrs lidelse. For eksempel har mange problemer med å se fisk som dyr. Flere pescetarianere, de som spiser fisk, men ikke kjøtt, vil for eksempel si at fisk ikke er det samme som dyr, og at det derfor er greit å spise fisk. Pescetarianeres empati med dyr er derfor ikke den samme som den de har for fisk, kanskje fordi fisken er så ulik mennesket og andre dyr, men jeg tror også at statusen fisk har i ulike kulturer er med på å påvirke vår mulige empati med den.

Mange vil enkelt kunne leve seg inn i kjæledyrs situasjon, samtidig som de finner det vanskelig å leve seg inn i for eksempel fiskers, kyrs eller insekters situasjon. Dette kan skyldes en rekke faktorer, for eksempel at kjæledyrene ofte har et tiltalende utseende, eller dyrets plass, eller status, i vår kultur. Mange misliker eller hater rotter for eksempel, de finner halen heslig og forbinder rotter med sykdom og avfall. Rotter har vært bærere av ulike farlige sykdommer, og det er derfor ikke så rart at vi har opparbeidet en form for avsky for dem, da de kan være potensielt farlig for oss. Samtidig finnes det mange som elsker sine tamme rotter. Det er flere dyre- og insektarter som vi mennesker har negative assosiasjoner til på bakgrunn av en fornuftig frykt for dyret eller insektet, for eksempel at de er giftige eller farlige på annet vis. Men, legger dette egentlig en begrensning på vår empati? Jeg tror kanskje det gjør det. Avsky er en sterk følelse, og kan nok være med på å hemme vår empati. Tenkt på hvordan rasister som føler avsky for fargede mennesker for eksempel, tillater seg selv å behandle andre mennesker. Det å føle avsky overfor et annet individ er noe som kan virke til å påvirke vår evne til å føle empati, for selv den mest brutale rasist kan være svært empatisk med sine egne. Kan vi si at dette er moralsk? Nei, vår moral må bygge på noe mer enn bare empati. Vår moral må bygge på en rasjonell forståelse av verdenen og individene i den, ikke bare på vår evne til å forstå andres situasjon.

Det er enklere å forstå de vi føler er en del av et fellesskap med oss. Dette betyr imidlertid ikke at bare de vi står i et fellesskap med er moralsk relevant. En moral som kun bygger på empati vil

kunne resultere i at egenskaper som er moralsk relevant overses. For eksempel, dersom jeg ikke klarer å forstå hvordan fisk har det, vil jeg ikke føle empati i like stor grad som et menneske som føler empati med fisk. Betyr dette at fiskens lidelse ikke er moralsk relevant? Nei, det gjør det ikke. Min moralske oppfatning må derfor komplementeres av en rasjonell forståelse for blant annet fiskens evne til å lide. Dersom vi ikke er i stand til å føle empati, må vi vurdere hvorvidt dette er velbegrunnede. Skyldes vår mangel på empati at fisken oppfattes som ekkel, eller en manglende evne til å forstå fiskens situasjon da den er så forskjellig fra pattedyr? I så fall kan vi ikke si at den manglende empatien er velbegrunnet. Vi kan ikke bygge en moral på noe så vagt som vår oppfatning av andre, eller evne til å forstå andre, da dette blir for subjektivt. I slike tilfeller som dette må vi derfor forsøke å tenke objektivt og rasjonelt. I stedet for å fokusere på fiskens utseende for eksempel, må vi fokusere på hva vi vet om fisker. Selv om det lenge var antatt at fisker ikke kunne føle, vet vi i dag at dette er feil. Fisker kan føle lidelse, og selv om det kanskje er vanskelig for oss å relatere oss til fiskens lidelse, da fisken ikke har hørbare skrik for eksempel, er dens lidelse moralsk relevant. Vi må imidlertid ikke bygge vår moral ene og alene på en aversjon mot lidelse, for det er noe mer på spill. Selv om lidelse er noe vi ønsker å unngå, kan vi ikke si at moralen bare skal ta for seg lidelse. Livet handler om mer enn bare å søke det gode og å unngå det vonde, det handler om utfoldelse og selvrealisering. Moralens vår må være rettet mot det som gjør livet vårt verdifullt, den må være med på å beskytte de som har verdifulle liv.

Vi mennesker opererer ofte med et skille mellom «oss» og «dem», eller kanskje mer presist, hvem som er innenfor vår moralske omtanke, og hvem som er utenfor. Når vi snakker om dyr blir dette skillet spesielt tydelig når vi snakker om kjæledyr og skadedyr, men skillet er ikke det samme over hele verdenen. For eksempel er hunder kjæledyr i Vesten, skadedyr i Midtøsten, og en delikatesse i deler av Asia. Siden det er så store forskjeller på hvordan for eksempel hunden ses i ulike deler av verdenen, kan vi ikke si at empati og fantasi alene skal kunne vise oss at dyrenes lidelse er viktig, for det er ikke slik at asiater er mindre empatiske enn vestlige fordi de spiser hundekjøtt. Empati ser derfor ut til å bygge i stor grad på hvordan vår kultur anser de ulike dyrene, og at kulturen derfor er med på å begrense, eller bestemme hvem vi føler empati for. Dette betyr også at hva vi legger i ordet «hund» ikke vil være det samme i for eksempel Vesten og i Asia.

2.4 Kultur og moralitet

James M. Jasper har definert kultur som «*shared mental worlds and their physical embodiments*».⁴⁷ Kultur består derfor av et nettverk av tro, bilder, følelser, verdier og kategorier, og det er dette som gjør oss i stand til å tolke verdenen utenfor oss selv. Ifølge Jasper er det vår kognitive tro, emosjonelle responser og moralske vurderinger som motiverer, rasjonaliserer, og styrer politisk handling. Samtidig vil vår personlighet, eller biografi som Jasper kaller det, være med på å forme bestemte følelser, tankemønstre og moralske prinsipper. Kulturen er derfor med på å gi oss en grunnleggende holdning til våre og andres praksiser, og begrense oss, ved at den legger restriksjoner på vårt tankemønster. Vi kan bryte med disse ved hjelp av en forståelse av oss selv. Selvet vårt består av det vi er opptatt av, det vi bryr oss om, og det vi brenner for.⁴⁸ Kultur er derfor noe vi eksisterer innenfor, noe som er med på å forme oss, men ikke noe som vi er låst fast i. Vår identitet tillater oss å bryte med kulturen vi er en del av, og det er kanskje dette dyreetikk burde legge opp til, at vi bryter med kulturens bilde av hva dyr er og hva som er akseptabel behandling av dem.

Konsumering av kjøtt kan sies å være en del av vestlig kultur, og det er kanskje på grunn av at det er en så stor del av vår kultur at det er vanskelig å bryte med den moralske overbevisningen kulturen medfører. Kulturen vi er en del av kan være med på å gjøre oss blinde for urett, og ifølge Melanie Joy er det nettopp dette karnisme (*carnism*) er, en usynlig del av samfunnet vårt som tillater oss å volde dyr lidelse. Karnisme er ifølge henne «*the belief system in which eating certain animals is considered ethical and appropriate*»⁴⁹, og er en voldelig ideologi som ligger skjult bak vårt normale levemønster. Flertallet stiller ikke spørsmål til det å spise kjøtt, da det anses som normalt, og det som er normalt trenger ikke å granskes, da det er ansett som riktig.⁵⁰ Dette er imidlertid ikke entydig med at de moralske overbevisningene vår kultur medbringer er riktig. Slavehold har for eksempel blitt ansett å være normalt, men vil i dag vekke avsky. Da dette var vanlig, levde flertallet med vissheten om slavehold, uten at flertallet reagerte på dette. Våre

⁴⁷ James M. Jasper. *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. (2008) S. 12

⁴⁸ James M. Jasper. *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. (2008) S. 12-13, 54-56

⁴⁹ Joy, M. *Why we love dogs, eat pigs and wear cows* (2011) s. 28

⁵⁰ Joy, M. *Why we love dogs, eat pigs and wear cows* (2011) s. 28-34

moralske overbevisninger må granskes, men vil analyser av våre moralske overbevisninger egentlig kunne forandre hvordan folk flest i en kultur tenker?

Våre holdninger og kunnskap vil aldri kunne sies å være nøytral. Allerede fra vi er barn vil vi påvirkes og formes, først av våre foreldres syn på verdenen, deretter påvirkes vi av ulike institusjoner, som for eksempel skole, jobb, og så videre. Kulturen er derfor med på å forme hvordan vi forholder oss til ulike problemstillinger. Selvfølgelig vil også våre egne erfaringer være med på å skape våre holdninger, og det kan virke til at holdninger formet i ung alder har stor betydning. Dette har nok også en betydning for hvordan vi snakker om dyr. Fra svært ung alder blir vi lært opp til å se dyr på en bestemt måte. Mange tror at kyr produserer melk året rundt uten å ha vært drektig, at hønene får springe løst på et tun, eller at grisene får rulle seg i gjørme. Dette får vi indoktrinert gjennom barnebøker, barnefilmer og senere vil vi nok også bemerke oss de idylliske reklamefilmene som spilles på TV. Mange er oppriktig interessert i dyrs velferd, og ønsker og tror at dyrene på gårdsbrukene har det godt, for det er det vi hører om, med noen unntak selvfølgelig. Samtidig blir vi klar over forskjellen mellom mennesker og dyr, og hvor «viktig» dette skillet er. Mennesket anses ikke som like dyrisk som andre dyr, og dette mener Peter Singer underbygger våre artssjåvinistiske holdninger.

Livet vårt er bygget rundt en rekke «sannheter», og det er vanskelig å bryte med disse, særlig dersom vi ikke bevisst forsøker å forstå hva kulturen vår består av, og hva den skjuler for oss. Kulturen vår sier hva som er riktig og galt, og så lenge vi ikke er bevisst på at kulturen er med på å påvirke hvordan vi tenker, vil vi stå i fare for å ikke tenke over hva våre handlinger og holdninger egentlig innebærer. Altså blir realitetene ved en kultur skjult for oss, i form av at vi blir blinde overfor eventuell urett, da kulturen vi er en del av ikke anser denne uretten som gal. Det må imidlertid påpekes at de som har makt også er med på å forme vår kultur, og dermed skjule eventuell urett. Setter vi dette sammen med uvitenheten, fordommene og likegyldigheten som kan prege våre holdninger overfor bestemte grupper, ser vi hvor skadelig en manglende forståelse av kultur kan være. Spørsmålet er om vi noen gang kan få en adekvat forståelse av kulturen vi er en del av, eller om dette først er mulig når kulturen har endret seg.

2.4.1 Begreper og moral

Både Tom Regan og Peter Singer stiller spørsmål som «hvorforspiser vi ikke mennesker?», og andre lignende spørsmål. Cora Diamond kritiserer denne tilnærmingen, og mener at dette er et dårlig utgangspunkt. Det at vi ikke spiser mennesker er en kjensgjerning, ikke en konsekvens av at vi ikke ønsker å drepe eller skade andre mennesker. Grunnen til at vi ikke spiser mennesker er ikke av respekt for dem, eller et resultat av deres moralske status eller iboende verdi. Grunnen til at vi ikke spiser mennesker, er at dette ikke inngår i begrepet menneske. Bakgrunnen til ethvert begrep finner vi i alle sannhetene og usannhetene som skaper begrepet. Diamond avviser imidlertid ikke at det kan være en sammenheng mellom det å ikke spise mennesker, og det å ikke spise dyr.⁵¹ Kanskje kan vi bruke det faktum at vi ikke spiser mennesker til å undersøke hvorfor vi spiser dyr, men det er ikke hensiktsmessig å si at det å spise mennesker er det samme som å spise dyr.

Regan og Singer ser ut til å tro at mennesker og dyr skal stille likt, så fremt de har like evner, eller kvalifiserer til å være et livssubjekt. Når de gjør dette, overser de viktige forskjeller mellom mennesker og dyr, mener Diamond. Hva som inngår i hvert enkelt begrep, lærer vi fra vi er barn. For eksempel lærer vi at mennesker sitter ved matbordet, kjæledyrene spiser på plassen sin, mens andre dyr gjerne er mat. Forskjellen på mennesker og dyr ligger altså i begrepet, eller som hun skriver:

*... there is a difference between human beings and animals which is being ignored. (...) The difference is, as I have suggested, a central concept for human life and is more an object of contemplation than observation.*⁵²

Diamond kritiserer Singer og Regan for å ikke ta for seg hvordan våre begreper er med på å fastsette et individs verdi, og hevder at deres dyreetikk derfor ender opp med å angripe menneskets verdi.⁵³ Det kan virke til at Singer forsøker å ta høyde for kulturelle begreper, da han poengterer at barn blir lært opp til å tenke på et bestemt vis overfor ulike dyr. Han trekker fram hvordan ulike dyr har ulik verdi i ulike kulturer, men går ikke videre inn på dette. Han bruker det først og fremst for å illustrere hvordan ulike holdninger skaper ymse hensyn overfor bestemte

⁵¹ Diamond, C. *Eating Meat and Eating People* (2005) s. 95

⁵² Diamond, C. *Eating Meat and Eating People* (2005) s. 96-98

⁵³ Diamond, C. *Eating Meat and Eating People* (2005) s. 93-99

dyr. Altså tar han høyde for at kulturen er med på å bedømme ulike individers verdi, men dette er ikke en sentral del av hans dyreetikk, men kanskje burde dyreetikken vektlegge dette i større grad.

Diamond advarer mot å basere dyreetikk på rasjonell teoretisk analyse, da dette kan distrahere oss til å bare konsentrere på logikk, og ikke på det som er burde være vårt fokus.⁵⁴ En adekvat dyreetikk må derfor, ifølge Diamond, ta høyde for hvordan våre begreper er med på å forme vårt syn på ulike individers verdi, for som hun skriver:

*The ways in which we mark what human life is belong to the source of moral life, and no appeal to the prevention of suffering which is blind to this can in the end be anything but self-destructive.*⁵⁵

Siden vi trenger å forstå moralens fundament, må vi gjennomføre en studie av våre praksiser, da det er her vi finner grunnlaget for våre begreper. Hvordan vi behandler ulike individer, eller arter, vil kunne vise oss hva det er som gjør at vi føler at den ene gruppen har en annen verdi enn den andre. Vi må derfor undersøke forholdet mellom mennesker og dyr. Før vi gjør dette, er det imidlertid noen momenter ved Diamonds posisjon som burde trekkes fram.

Diamonds syn på moral virker nokså treffende, men hvordan skal vi se uretten i samfunnet, dersom denne blir kamuflert av vår kultur og våre begreper? John Dewey har for eksempel sagt at vår moral “either are, or tend to become, consecrations of the status quo, reflections of custom, reinforcements of the established order.”⁵⁶ Altså at vår moral er skapt rundt kulturen vi er en del av, samt tradisjonene i denne. Dersom det er slik, noe som virker sannsynlig, at forholdene rundt oss kan skjule uetiske praksiser, hvordan skal vi kunne avdekke disse?

Praksiser som vi i dag mener er uetisk, som for eksempel slavehold, har blitt avdekket og foraktet. Slavene kunne imidlertid stå opp for seg selv, de kunne tale for sin sak. De var også mennesker, og ikke noe fundamentalt forskjellig fra andre mennesker. Når vi snakker om dyr og våre praksiser i forbindelse med dem, dukker spesielt to problemer opp; 1) dyr kan ikke snakke

⁵⁴ Aaltola, E. *Animal Suffering: Philosophy and Culture* (2012) s. 156

⁵⁵ Diamond, C. *Eating Meat and Eating People* (2005) s. 99

⁵⁶ James M. Jasper. *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. (2008) S. 1

for seg selv, og 2) dyr trenger andre løsninger enn mennesker. La oss se litt på hva disse to problemene medfører.

Dyrene er avhengig av at mennesker taler for dem, da de selv ikke er i stand til dette. Dette kan være problematisk, for mens vi snakker for dyrene, forblir de stumme, og siden mennesker og dyr er ulike, er det ikke sikkert at vi forstår deres situasjon riktig. Samtidig virker det vanskelig og skulle tale mot hvordan vi behandler dyr, dersom vi ikke kan snakke for dem. De har tross alt ikke en stemme. Så hvordan skal vi stå opp for urettferdigheten? En løsning vil være at vi former argumenter basert på dyrenes natur. Her dukker det andre problemet opp, dyr trenger andre løsninger enn mennesker. Vi kan ikke ta utgangspunkt i mennesket når vi skal avgjøre hva dyrene trenger, da deres behov naturlig nok ikke er de samme som våre. Ved hjelp av biologi, etologi og psykologi kan vi imidlertid kanskje skape en idé om hva et godt liv for hvert enkelt dyr er. Vi kan derfor snakke om dyrene, men ikke for dem, vi kan ikke sikkert si hva dyrene ønsker, men vi kan snakke om hva vår kunnskap om dyr tilsier at de ønsker. Dette krever imidlertid at vårt begrep «dyr» har blitt endret, for så lenge vi måler dyrs velferd ut i fra egne behov vil vi ikke kunne skape et passende bilde av dyrs behov og ønsker. For så lenge vi ser dyr som ressurser, vil vi også se dem som laverestående.⁵⁷

La oss nå gå nærmere inn på begrepene «dyr» og «menneske». Hvilke sannheter og usannheter finner vi i disse begrepene? For å kunne si noe om dette, må vi analysere den vestlige kulturens menneske- og dyrebegrepet.

2.4.2 Skillet mellom de som er «inne» og de som er «ute»

Gjennom historien har det vært et skarpt skille mellom «oss» og «dem», og skillet sier noe om hvem som har vært, eller er «innenfor» og «utenfor» vår moralske sfære for eksempel. Jeg har allerede påpekt at samfunnet påvirker hvordan vi tenker angående dyr, og at vi har bestemte holdninger angående hva som er «normalt» og ikke. Vi har i senere tid blitt mer oppmerksom på dyrs evne til å lide, samt dyrs velferd, men skillet mellom oss og dem er fortsatt gjeldende.

Skillet mellom mennesker og dyr er preget av en idé om at førstnevnte har verdi, og flere vil også mene at de har ukrenkelige rettigheter. Den andre gruppen er flerdelt, men bærer preg av å ha mye lavere verdi enn den første gruppen, og begrensede rettigheter. Grunnen til at denne gruppen

⁵⁷ Luke, B. *Justice, caring, and animal liberation* (2007) s. 137

er flerdelt, bunner i at denne gruppen er preget av at vi har ulike relasjoner til ulike arter. De fleste tillegger sine kjæledyr mer eller mindre verdi. Svært mange gjør alt som står i deres makt for å gjøre kjæledyrene sine fornøyde; de kjøper den beste maten, leker og senger, og forsøker å dekke kjæledyrenes behov. Husdyrene har derimot lavere verdi for folk flest, noe jeg vil forsøke å begrunne senere. Det kan virke til at husdyrenes interesser ikke er like viktige for oss, med dette mener jeg ikke at vi ikke bryr oss om hvordan husdyr har det, for det tror jeg mange gjør, det er kanskje et resultat av lite kunnskap om husdyr, forholdene de lever under, samt at våre liv er separert fra dyrene vi spiser. De færreste har interesse for å vite hva som gjør en ku lykkelig, og skulle de være det, er det ikke nødvendigvis enkelt å finne informasjon om dette.

En av de som støtter denne antakelsen, er Siobhan O`Sullivan. Hun mener at etter hvert som vi har skjult dyreindustrien, ved at vi bygger slakterier utenfor allfarvei, ved at gårdene blir færre, men større, og ved at folk flest ikke lenger har kontakt med husdyr, har vi sluttet å tenke over hvordan husdyrene har det. Vi lever altså mer atskilt fra dyrene, og dermed også maten vi spiser.⁵⁸ Dette er mest sannsynlig med på å minske kunnskapen vår om husdyr, noe som påvirker dem negativt. Når dyrene blir ute av syne, blir de også ute av sinn. For mange er det nærmeste de kommer dyrene de spiser når de strekker seg over skranken i ferskvaredisken. Det er altså en manglende relasjon mellom oss og dyrene som spises. I tillegg får dyrenes kjøtt ulike navn som kan være med på å distrahere oss fra dets opprinnelse, og normalisere spisingen av dyrenes kropper. Kanskje er dette noe man foretrekker, da det er lettere å spise kjøtt dersom man ikke forbinder det med levende individer? Melanie Joy mener at dette er noe av grunnen til at slakt og kjøttets opprinnelse holdes skjult, samt at det er ubehagelig å tenke på hva det er vi spiser.⁵⁹ Det kan imidlertid virke til at Joy undervurderer folks kunnskap om kjøtt, samt hvorfor folk spiser kjøtt. Svært mange spiser kjøtt, selv om de er fullt klar over at dette stammer fra kyr, griser og så videre.

Jeg mener at Joys argumenter imot å spise kjøtt ikke er treffende. I boken «*Why we love dogs, eat pigs, and wear cows*» starter hun med et scenario som setter leseren inn i et middagsselskap. Du blir servert en kjøttrett som du synes er absolutt nydelig, og ber derfor om du kan få oppskriften. Verten gir deg denne, og det går opp for deg at kjøttet du spiser stammer fra en Golden

⁵⁸ O`Sullivan, S. *Animals, Equality and Democracy* (2011) s. 2

⁵⁹ Joy, M. *Why we love dogs, eat pigs and wear cows* (2011) s. 38

retriever.⁶⁰ Joy ser ut til å tro at dette vil endre vår holdning til kjøttspising, men dette virker som en svært optimistisk, men også en forhastet og gal konklusjon. Mange vil på sine reiser til for eksempel Kina, smake på hundekjøtt. Disse menneskene vil mest sannsynlig ikke tenke at det er stor forskjell på det å spise en ku og en hund. Hvorfor har arten kjøttet kommer fra betydning for hvorvidt vi mener det er akseptabelt eller ikke å spise det? Joy mener vi vil få reaksjonen vist under:

*golden retriever meat (stimulus) → inedible animal (belief/ perception) → image of living dog (thought) → disgust (feeling) → refusal or reluctance to eat (action)*⁶¹

For noen vil nok dette ha effekt, men dette er ikke et godt nok argument. Dette betyr imidlertid ikke at Joy ikke poengterer noe viktig, for hun retter oppmerksomhet mot våre holdninger. Hva er det som gjør at vi tenker at det er normalt at katter er kjæledyr, sauer mat, og rotter skadedyr? Det Joy forsøker å bemerke, er mest sannsynlig at vi har skapt et språk og en norm som gjør enkelte praksiser riktige eller gale. Ifølge Brian Luke, påstår James Serpells at det å se andre som laverestående, er en svært god mekanisme for å distansere seg emosjonelt fra dem. Dersom det ikke hadde vært for denne mekanismen som tillater oss å distansere oss fra dyrene, ville sympatien vår gjort det vanskeligere å drive slakt av dyr.⁶² Vi distanserer oss ifra dyrene, men hva er det som tillater oss å gjøre dette? Brian Luke mener dette henger sammen med at vi ser dyr som ressurser, og at vår navnsetting av dyr er basert på hvordan vi utnytter dem. Dette er med på å skjule urett, da dette er med på å skjule deres identitet. Dyr anses ikke som individer, men produkter, og dette blokkerer vår sympati og vår erkjennelse av dyrs levetilstand i ulike industrier.⁶³ Dersom dette stemmer, at vi ser dyr som objekter fordi de kan gi oss noe vi ønsker, hvordan skal vi argumentere imot dette?

Tidligere snakket jeg om at blant annet hunder har ulik status i ulike kulturer og derfor behandles forskjellig i ulike deler av verdenen. Men, hva er det som bestemmer hva en «hund» er i en kultur? Forholdet mellom mennesker og dyr er komplisert og ofte inkonsistent, for eksempel spiser mange gladelig gris, men rynker på nesen av hundekjøtt. Ofte kan dette skyldes kulturelle «*belief systems*», men ikke alltid. Flere og flere har griser som kjæledyr, men hva er egentlig

⁶⁰ Joy, M. *Why we love dogs, eat pigs and wear cows* (2011) s. 11

⁶¹ Joy, M. *Why we love dogs, eat pigs and wear cows* (2011) s. 15

⁶² Luke, B. *Justice, caring, and animal liberation* (2007) s. 137

⁶³ Luke, B. *Justice, caring, and animal liberation* (2007) s. 144

forskjellen mellom denne grisen og den vi legger på matbordet? De fleste er vel enige i at det ikke er noen relevant biologisk eller kognitiv forskjell mellom disse to grisene, med unntak at grisene som brukes som kjæledyr ofte er mindre. Forskjellen mellom de to grisene er menneskebestemt, det er vi som velger å bringe den ene inn i den menneskelige moralske sfære i større grad enn den andre. Dette kan nok skyldes størrelsen på grisene, men den store forskjellen må ligge i hvordan vi tenker angående de to grisene. For oss, som ikke eier grisene, vil de to grisene bare være to individer av arten gris. For eieren derimot vil den ene grisen være noe spesielt, den vil være som en venn eller et barn for eieren, et individ, eller en personlighet, som er høyt elsket. Enkelte mennesker vil kunne ha nesten hva som helst som kjæledyr, de har en tilbøyelighet til å se ethvert dyr som spesielt. De fleste er imidlertid ikke slik, de ser bare bestemte dyr som potensielle kjæledyr. Det må derfor ligge en barriere her, denne er kanskje kulturell, og når denne barrieren brytes, eller endres, endres også vårt forhold til ulike arter seg.

I Norge vil hunden ses som et kjæledyr, men hva betyr egentlig dette? Flere har forsøkt å definere hva et kjæledyr er. Luke hevder at James Serpell mener at kjæledyr for eksempel, er dyr uten et bestemt formål eller oppgave.⁶⁴ Denne definisjonen er noe problematisk, for mange har for eksempel hunder og katter som kjæledyr samtidig som de forventer at katten dreper skadedyr, og at hunden følger med dem på jakt eller beskytter dem. Det vil være vanskelig å bestemme hva et kjæledyr er på bakgrunn av funksjon, en bedre løsning er kanskje å fokusere på hvordan vi tilnærmer oss våre kjæledyr. Altså, vi må fokusere på hvordan vi behandler kjæledyrene, og på bakgrunn av dette bestemme hva vi legger i ordet kjæledyr.

Det er flere faktorer som går igjen når vi snakker om kjæledyr; de har navn, de anses ofte som familiemedlemmer, og de tilnærmes som subjekter med interesser, ønsker og følelser. Husdyr har tradisjonelt sett hatt navn, men etter hvert som husdyrindustrien blir større, blir det vanskeligere å gi navn til hvert enkelt dyr, samt å se dyrene som subjekter, og ikke objekter eller ressurser. Disse faktorene påvirker hvordan vi tilnærmer oss dyrene. Når noen får et navn går de ifra å være et objekt til å bli et subjekt, de går ifra å være noe til noen. En hund kan for eksempel sies å bare være en hund til han får et navn. Dette har mye å si for hvordan vi «ser» hunden, den er ikke lenger bare et eksemplar av arten hund, det er «Fido». Også for oss mennesker er navn viktig,

⁶⁴Herzog, H. *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight About Animals* (2010) S. 73

bare tenk på hvordan nazistene objektiverte jødene ved å tillegge dem nummer i stedet for navn, de tok på en måte fra dem deres menneskelighet da de reduserte dem ned fra å være en person med et navn, til et nummer i en rekke. Det samme skjer nok når vi snakker om dyr som nummer, de er ikke lenger et subjekt med viljer, men heller et objekt. En rotte på laboratoriet er ikke en «Petter», men nummer 13. I det vi tillegger noen et navn skaper vi et bånd til dem, vi tillegger dem noe menneskelig, kanskje kan vi si at vi tar dem inn i det menneskelige fellesskapet. Dette er imidlertid ikke alt, for det finnes de som har husdyr med navn, og det finnes også mennesker som velger å spise kjæledyrene sine når de dør. Det er derfor ikke slik at et navn er alt som skal til for at et dyr ikke skal ses som en ressurs. Et navn er imidlertid med på å skape en form for respekt, navnet legger en begrensning på oss i form av hva som anses som riktig og uriktig atferd overfor individet. Faktorene jeg nevnte over kan derfor ikke være de nødvendige forskjellene mellom kjæledyr og husdyr, det må være noe mer i spill.

2.4.3 Hvorfor elsker vi kjæledyrene våre, men spiser husdyr?

De fleste vil mene at det er utenkelig å ha kjæledyr som ikke har navn, et unntak kan nok være de som har fisker. Men, navnet vi gir dyrene våre er nok bare én av mange faktorer som er med på å bringe dyrene i større grad inn i vår moralske sfære. Hal Herzog mener for eksempel at

The ways that we think about animals are often determined by species' characteristics—how attractive the creatures are, their size, the shape of their head, whether they are furry (good) or slimy (bad), and how closely they resemble humans.⁶⁵

Jeg tror imidlertid ikke at dyrenes utseende er det essensielle når vi snakker om kjæledyr i motsetning til skadedyr. For mange har rotter som de elsker i like stor grad som hunder eller katter. Vi kan ikke føre dette tilbake til kulturen heller, da rotter blir assosiert med sykdom. Det må derfor være noe annet, for et kjæledyr er ikke noe rigid og fast begrep, men heller et begrep som vi bruker om et spesielt forhold mellom menneske og dyr. Vi må derfor se nærmere på dette forholdet og hva dette har å si for hvordan vi tenker angående dyr.

Mange som bringer et kjæledyr inn i familien sin anser dette som en slags familieførøkning. Disse kan samtidig som de elsker sitt nye «pelsbarn», også bruke pels. Altså de elsker sin nye

⁶⁵ Herzog, H. *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight About Animals* (2010) s. 38

valp, men ser ikke et problem med å bruke pelsen til hundens slektninger, reven. Hva er det som gjør at vi kan handle så inkonsistent? Svaret må ligge i hvordan vi tenker angående ulike dyr. Serpell har ifølge Herzog sagt at våre tanker angående et dyr kommer an på 1) Våre følelser, som enten er kjærlighet og sympati, eller frykt og hat, og 2) Nyttet dyret har for menneskers interesser, eller ulempen dyret har for våre interesser. Dette resulterer i fire kategorier: 1) elsket og nyttige, 2) elsket og ikke nyttig, 3) hatet og nyttig, og 4) hatet og skadelig.⁶⁶ Den tredje kategorien er kanskje den som er mest interessant, Herzog kommer imidlertid med et godt eksempel:

*dogs living with the Bambuti people of the Ituri Forest are derided, beaten, kicked around mercilessly, and left to scrounge for offal. However, the same dogs are considered valuable assets, as the Bambuti would be unable to hunt without them.*⁶⁷

De andre kategoriene virker enklere å finne eksempler på, og i mange tilfeller er kategoriene ukompliserte. Vi kan for eksempel være glad for at reven lusker rundt huset vårt, helt til den begynner å markere seg over alt. Vi kan i dette eksempelet plassere reven i kategori 2, før den havner i kategori 4. Ofte vil også dyr kunne være i flere kategorier samtidig, for eksempel vil en katt kunne være i kategori 1, 2 og 4, avhengig av hvem som ser. Dette forklarer imidlertid ikke hvordan vi mennesker velger hvilke dyr vi elsker og ikke. Dersom vi kan hate nyttige dyr, men elske unyttige dyr, er det ingen klar logikk bak hvorfor vi elsker dem. Dersom vi ikke elsker kjæledyrene på bakgrunn av nytte, er kanskje svaret på hvorfor vi elsker noen dyr rett og slett det faktum at vi bare elsker de dyrene vi tillater å komme innpå oss. Samtidig er ikke dette et godt nok svar, for det sier ikke noe om hvorfor vi er mer tilbøyelig til å ta til oss enkelte dyrearter over andre. Vi kan si at det ligger i vår tilbøyelighet til å elske søte, pelskleddede dyr, men dette stemmer ikke med de som elsker sine rotter. Hva er det som tiltrekker folk til å ha rotter? Fascinasjon kanskje? Eller kanskje det har noe med rottens vesen?

Alle dyr har ulike måter å forholde seg til mennesker, og kanskje er det nettopp dette som tiltrekker oss. Vi velger å leve med de dyrene som oppfører seg på en måte som behager oss. For eksempel kan man velge å bo med en hund i stedet for en katt på bakgrunn av at hunden er mer

⁶⁶ Herzog, H. *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight About Animals* (2010) s. 49

⁶⁷ Herzog, H. *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight About Animals* (2010) s. 49

åpenbar når det kommer til lojalitet og kjærlighet. Samtidig kan valg av kjæledyr ha noe med tid å gjøre, ofte velger de med lite tid å ha katt i stedet for hund, da katten er mer selvstendig, et trekk mange også liker hos katter. Begrepet kjæledyr ser derfor ikke ut til å kunne bestå av kulturelle overbevisninger, for selv om det finnes typiske kjæledyr, vil det alltid finnes de som har utradisjonelle dyr som kjæledyr. Begrepet kjæledyr kan derfor se ut til å være mer en fellesbetegnelse på hvordan vi forholder oss overfor et bestemt dyr. Et kjæledyr er et familiemedlem av en annen art, det er et dyr som bringes inn i den menneskelige sfære på bakgrunn av hva vi finner tiltrekkende eller fascinerende. Dette svarer imidlertid ikke på spørsmålet mitt om hvordan vi kan handle så inkonsistent overfor ulike dyr, og vi må derfor granske dette nærmere.

Mine venner pleier ofte å si at de elsker dyr, og at de aldri ville gjort noe for å skade dem. Dette stemmer når de snakker om kjæledyrene sine, men de spiser kjøtt og bruker lær, så deres utsagn er inkonsistente. Når jeg påpeker dette pleier de ofte å le bort spørsmålet, før de svarer at kjøtt er for godt til å slutte å spise det. Dette er vel strengt tatt ikke et godt argument, det er mange ting her i verden som muligens kunne vært godt, men som vi frastår, da det er skadelig for andre. Jeg skriver imidlertid ikke dette for å dømme mine venner som hyklere, men det er noe interessant med hvordan vi mennesker kan elske dyr, samtidig som vi dreper dem for å spise dem. Vi spiser imidlertid ikke alle dyr, Herzog mener at tabuer omkring det å spise bestemte dyr stammer fra *«two opposing facets of the human-animal relationship: Humans don't eat animals they despise and they don't eat animals they dote on.»*⁶⁸

I Vesten spiser de færreste insekter, da de anses som heslige, og vi spiser ikke hunder fordi vi sjarmeres av dem. Dette kan nok stemme, kyr anses riktignok ikke som heslige, men for store til at vi kan ha dem som kjæledyr, så fremt vi ikke har en svært stor tomt eller et småbruk. Samtidig har ikke kua en nytte, annet enn melk og kjøtt, slik som for eksempel hesten, i alle fall ikke her i Vesten, noe som gjør at den ikke blir et naturlig kjæledyr for folk flest. Hesten ses av mange som et kjæledyr, de tas ikke inn i huset, men behandles på mange måter på samme måte som andre kjæledyr. Forskjellen ligger kanskje i at hester ofte blir sendt til slakt når de ikke lenger kan brukes til ridning, når de brekker benet for eksempel. Hestens plass i den menneskelige moralske

⁶⁸ Herzog, H. *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight About Animals* (2010) s.187

sfære er derfor ikke den samme som de andre kjæledyrene, kanskje på grunn av størrelsen. Hestekjøtt er ikke det vanligste kjøttet i Norge, mange spiser det, men det er ikke like populært som gris. Svært mange «hestejenter» blir for eksempel kvalm av tanken på å spise hestekjøtt. Dyrene vi slipper innpå oss kan se ut til å gå fra å være et dyr, til å bli hesten «Blakken», det skjer et skifte i hvordan vi tenker på dyrene. Når mine venner sier at de elsker dyr og aldri ville skadet dem, tenker de ikke på det universale begrepet «dyr», men på noen bestemte dyr, kjæledyrene.

Cora Diamond mener at hvordan vi snakker om virkeligheten bunner i en forståelse for språkspill. Et språkspill er, ifølge Ludwig Wittgenstein, «*the whole, consisting of language and the actions into which it is woven*»⁶⁹. Diamond illustrerer dette med et barn som ser et bilde av et smilende menneske. Dette mennesket har nå gått bort, og barnet spør hvorfor mennesket på bildet smiler dersom mennesket ikke lever lenger. Dersom det blir forklart at mennesket smilte da bildet ble tatt, lærer barnet et språkspill.⁷⁰ Vi lærer oss å se verden på et bestemt vis, eller hvordan vi for eksempel skal forholde oss til et fotografi. Barnet i eksemplet lærer for eksempel at bilder viser fortiden. Dette gjelder også for hvordan vi forholder oss til dyr. Mine venner snakker ikke om alle dyr når de sier at de elsker dyr, de snakker om bestemte dyr. De snakker om de dyrene som deres kultur mener er typiske kjæledyr. Hvorvidt vi føler empati eller medfølelse med et dyr, avhenger derfor ikke av dets evner, slik som Tom Regan og Peter Singer mener, men av hvordan vi snakker om dyr i en kultur. Hvordan vi ser et bestemt dyr er derfor nært knyttet opp til språkspill og kulturen vi er en del av. Hvorfor vi spiser husdyr og ikke kjæledyr, eller dyr og ikke mennesker, er derfor ikke et spørsmål om evner, det avhenger av hvordan vi forstår virkeligheten, eller bedømmer virkeligheten. Vår moral er også påvirket av vårt bilde av virkeligheten, vår moral speiler virkelighetsoppfatningen til en kultur. I Norge elsker vi ikke husdyrene, men spiser dem, da språket og kulturen vår tilsier at disse er noe annet enn kjæledyr og mennesker.

⁶⁹ Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations* (1958) s. 5

⁷⁰ Diamond, C. *The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy* (2008) s. 45

Kapittel 3. Betydningen av mennesker og dyrs lidelse, følelser og liv

Det er allment akseptert å se lidelse som betydellesverdig. Vi ønsker ikke at noen skal lide uten en adekvat begrunnelse. Samtidig mener mange at dyrs lidelse ikke kan sidestilles med menneskelig lidelse. For eksempel vil flere si at det er greit å teste medisiner på dyr, så fremt dette gjøres på bakgrunn av et alvorlig menneskelig behov. Dette er et bilde av hvordan vi ser bestemte dyr. Dyr anses som objekter, ressurser som vi kan utnytte. Jason Wyckoff mener dette kommer av at menneskets tankesett er bygget opp av et begrepslig rammeverk som er «*speciesist, dominionist and anthropocentric.*»⁷¹ Dette rammeverket bestemmer hvem som havner innenfor og utenfor det moralske fellesskapet vårt. Siden dyrene ikke er en del av vårt moralske fellesskap, ser vi dyrene som mindre viktige enn mennesker. Dette medfører at også deres lidelse blir ansett som mindre viktig, og som blant andre Tom Regan og Peter Singer påpeker, er dette problematisk.

Hva er det egentlig vi sier når vi sier at dyr ikke skal lide unødvendig? Strengt tatt sier vi vel bare at så fremt dyret lider for noe kulturelt akseptert, er det greit. Dyrenes lidelse ses derfor ikke som like viktig som menneskelig lidelse.⁷² Vi mennesker tenker at menneskelig lidelse har større verdi, fordi vi nettopp er mennesker. Dette er vår oppfatning av virkeligheten. Dette er ikke nødvendigvis riktig, men dyreetikken må forsøke å forstå hvorfor vi tenker slik som vi gjør. Vi kan ikke skape et godt og overbevisende argument dersom lytterne føler at vi trækker på menneskets verdi. Dyreetikken vil bli for fremmed for folk flest, dersom den skapes isolert fra vårt språk og vår kultur. Dersom vi, som Singer, påstår at mennesker og dyr har lik verdi, uten å ta for oss hvordan vi egentlig tenker angående dyr og mennesker, ender vi opp med en teori som mange vil mene er virkelighetsfjern.

Som vi har sett, ser vi dyrene i lys av kulturen vi er en del av. Språket vårt er med på å opprettholde kulturens syn på dyr i form av at den underbygger det som er kulturelt akseptabelt. Det er kulturelt akseptert å tenke på husdyr som ressurser, og vi forholder oss derfor til dyrene som ressursgivere. Selv om husdyrene får navn og godt stell, er de fortsatt ressurser, de kan

⁷¹ Wyckoff, J. *The Problem of Speaking for Animals* (2015) s. 120

⁷² Wyckoff, J. *The Problem of Speaking for Animals* (2015) s. 120-122

drepes på bakgrunn av våre ønsker. Det er også for de fleste helt utenkelig å si at mennesker og dyr er like, det er stor forskjell på det å sette et dyr i et bur og det å sette et menneske i et bur. Det ene er akseptabelt, så fremt det er helt nødvendig, det andre er alltid uakseptabelt. Jeg har til nå fokusert på hvordan vi behandler ulike dyr, og forsøkt å vise hvordan språk og kultur er med på å opprettholde skillet mellom mennesker og dyr. Jeg ønsker nå å fokusere i større grad på hvordan vi snakker om virkeligheten. Jeg vil i stor grad ta utgangspunkt i J. M. Coetzees novelle «*The lives of animals*». Først vil jeg imidlertid svare kort på en kritikk som ofte dukker opp når vi snakker om dyr; nemlig at dyreetikken ofte bygger på antropomorfisme.

3.1 Antropomorfisme

En kritikk som ofte dukker opp når vi snakker om dyr, er at vi ikke kan vite at dyr har preferanser eller føler slik vi mennesker gjør. Selv om det har blitt mer akseptabelt å benytte disse ordene når vi snakker om dyr, er det ikke helt uproblematisk. Flere vil for eksempel kunne hevde at jeg, når jeg sier noe om hva en katt eller en gris prefererer og føler, tillegger dyrene menneskelige emosjoner og personligheter. Catherine A. MacKinnon stiller seg som sagt kritisk til at vi mennesker kan si noe om hva dyrene prefererer og trenger. Slik jeg tolker henne, betyr ikke dette at vi ikke kan si noe om hva som mest sannsynlig er dyrenes preferanser. Biologi, etologi og psykologi kan si noe om hvilke forhold dyrene foretrekker å leve under. Jeg tror heller at hun kritiserer hvordan lovene som angivelig er skapt for dyrene virker til fordel for mennesker, og ikke dyrene som lovene skal beskytte. Vi kan for eksempel ikke ta utgangspunkt i kuas melkeproduksjon for å vurdere hennes velferd, vi må se velferden uavhengig av våre ønsker.

Noen vil imidlertid argumentere for at dyr ikke har preferanser slik vi mennesker har, og det kan også være tilfelle. Dyr kan ikke nødvendigvis ha menneskelige preferanser, og dette er vel egentlig irrelevant. Det har ingen ting å si at dyr ikke kan ha ønsker slik vi mennesker kan, for det som er viktig er vel at de har en intensjonell rettethet som tilsvarer våre preferanser. Selv om dyr mest sannsynlig ikke tenker i form av preferanser, slik vi mennesker gjør, betyr ikke dette at de ikke kan ha en preferanse for hvordan de vil leve. Hunder tenker ikke at de skulle ønske de bodde i skogen i stedet for i en leilighet for eksempel, men kan uttrykke i handling at den foretrekker å få løpe i skog og mark. Enhver hundeeier vil nok kunne si at hunden deres helst ønsker å gjøre A, eller B, da hunden viser atferd som tilsier at den foretrekker noe over det andre. Men, la oss nå se

på et viktigere spørsmål: kan vi snakke om dyr som subjekter med personligheter, emosjoner og sinnsstemninger, uten at dette er antropomorfisme?

Antropomorfisme er per definisjon å tillegge dyr menneskelige karakteristikk, og lenge var det slik at man ikke skulle snakke om dyr som var glade eller triste, da dette ikke var mer enn en projeksjon. Veterinær Allen M. Schoen skriver for eksempel i boken sin «*Kindred Spirits: How the Remarkable Bond Between Humans and Animals Can Change the Way We Live*» at han lenge ble ledd av da han snakket om hva dyr følte under for eksempel kastrering uten bedøvelse.⁷³ I dag vet vi imidlertid at dyr er i stand til å lide, og det å snakke om dyrs lidelse er uproblematisk. Men, hva om jeg sier at kattene mine elsker å ligge foran peisen? Er dette akseptabelt? Mange dyreeiere snakker slik om dyrene sine, og for dem er det uproblematisk. De ser dyrene sine som subjekter med personlighet og ønsker. Flere vil imidlertid møte meg med kritikk, da det bare er mennesker som er i stand til å elske noe. Jeg tror imidlertid at det er en grunn til at vi snakker slik som vi gjør om dyr, vi gjenkjenner noe av oss selv. Jonathan D. Singer viser for eksempel til hvordan Merleau-Ponty avviser anklagen om antropomorfisme, eller projeksjoner:

*A «projection» of human features into animal behavior could only be occasioned by an experience that evokes the presence of these features in the first place, but then such a projection is, indeed, no longer a mere «projection» at all.*⁷⁴

Antropomorfisme-kritikken «begs the question», sier D. Singer. Den sier at vi projiserer noe på dyrene, men det som gjør oss i stand til å gjøre denne projiseringen, er gjenkjennelsen av oss selv. Antropomorfisme-kritikken er derfor sirkulær. Antropomorfisme-kritikken sier at dyreetikken projiserer noe menneskelig til dyrene. For å være i stand til å gjøre denne projiseringen, må det være noe gjenkjennbart hos dyrene, vi må se noe som får oss til å tenke at dyrene er som oss. Siden kritikken forutsetter at denne likheten mellom mennesker og dyr ikke eksisterer, blir den sirkulær når den påstår at dyreetikere pålegger dyrene menneskelige egenskaper. For dersom projisering bare er mulig når vi ser noe gjenkjennbart, vil antropomorfisme bare kunne oppstå når vi ser noe menneskelignende i dyrene. Altså, dersom jeg sier at kattene mine elsker å ligge foran peisen, må jeg gjenkjenne noe som får meg til å tenke at

⁷³ Schoen, A. M. *Kindred Spirits: How the Remarkable Bond Between Humans and Animals Can Change the Way We Live* (2001) s. 34-40.

⁷⁴ Singer, J. D. "The flesh of my flesh": Animality, difference, and "radical community" in Merleau-Ponty's philosophy (2015) s. 100

de elsker å ligge foran peisen. Dersom kattene ikke har vist en atferd som får meg til å tenke at de virkelig elsker å varme seg foran peisen, vil jeg heller ikke kunne tenke at de elsker å ligge foran peisen. Et bedre eksempel vil kanskje være å se tristhet i dyr, dersom de ikke viser atferd som vi gjenkjenner som sorg, vil vi ikke tenke at de er triste.⁷⁵ Vi kan selvfølgelig ta feil, og dermed se noe som ikke eksisterer i dyrene våre, ifølge D. Singer, argumenterer Merleau-Ponty for at dette ikke motbeviser

*the primary evidence we have of existing with others, the primary evidence we have of being seen and touched by others, of being loved or hated or simply recognized by others; indeed, such mistakes presuppose this evidence.*⁷⁶

Vi må imidlertid være i stand til å skille mellom hva som er og ikke er antropomorfisme. Vi kan ikke bare anta at alt det vi tror vi ser i dyrene er riktig, og vi må derfor bruke vår fornuft og kunnskap om dyr til å gjøre en så god vurdering som mulig. Vi kan ikke alltid anta at dyrenes atferd, som kan ligne på vår, har samme betydning. For eksempel, dersom en bavian gjesper, kan det være fristende å tenke at den kjeder seg. Sannheten er imidlertid at den viser tennene sine, og hva disse er i stand til. Et gjesp fra bavianer er derfor egentlig en trussel for oss. Hunder derimot kan blant annet gjespe for å roe seg selv eller andre ned, den forsøker altså å signalisere at den ønsker ro. Vi ser dermed hvor viktig det er at vi ikke bare tar for gitt at menneskers og dyrs atferd betyr det samme. Siden mennesker og dyr er forskjellige og ikke i stand til å føre en samtale omkring våre ulikheter, må vi forsøke å opparbeide oss nok kunnskap om dyr, til å kunne skille mellom hva vi tror dyrenes atferd tilsier, og hva den faktisk betyr. Så selv om vi ikke trenger å avvise at dyr er i stand til å føle, må vi ikke bli ukritiske. Dersom vi begynner å tro at dyrene er helt lik oss mennesker, vil dette kunne være skadelig både for oss og dyrene. Vi må hele tiden være klar over at dyrene ikke er i stand til å leve like komplekse liv som mennesker, i den forstand at de mest sannsynlig ikke er i stand til abstrakt moralsk tenkning, eller i stand til å begrense sine instinkter. Kunnskap er derfor viktig for å være i stand til å skille mellom hva dyrenes atferd tilsier, og hva den egentlig betyr.

⁷⁵ Singer, J. D. "The flesh of my flesh": Animality, difference, and "radical community" in Merleau-Ponty's philosophy (2015) s. 100-101

⁷⁶ Singer, J. D. "The flesh of my flesh": Animality, difference, and "radical community" in Merleau-Ponty's philosophy (2015) s. 101

Selv om det er blitt mer akseptabelt å snakke om dyr som besittere av følelse, er det fortsatt mange som tviler på at dyr kan ha komplekse følelser. Hal Herzog påstår at antropomorfisme er bakgrunnen for mye av vår skyldfølelse overfor dyr, og argumenterer for at et annet problem med å «*projecting our mentality onto other species*»⁷⁷ er at vår tolkning ofte er gal. For eksempel mener han at når katten hans Tilly ikke viser sin kjærlighet når hun gnir seg inntil leggene hans. Det hun gjør er å markere sin lukt på han. Dette er riktig, katter markerer territoriet sitt ved blant annet lukt, Tilly markerer derfor Herzog som sin eiendel. Men, betyr dette at katter ikke er i stand til å elske sine eiere? Det er riktig at hun markerer sin lukt på han, men katter kan da vel elske sine eiere selv om de bruker sin vanlige atferd? Det vil mest sannsynlig være feil å anta at katten viser sin kjærlighet ved å gnu seg rundt beina våre. Samtidig er det mange andre atferdsmønstre som kan brukes til å vise at katter kan elske sine mennesker. For å vise dette kan vi ikke ta utgangspunkt i menneskelig atferd og hvordan vi viser hverandre kjærlighet. Vi må heller ta utgangspunkt i hvordan dyrene, her katter, pleier sine forhold til artsfrender. For eksempel kan vi si at katter viser en form for kjærlighet når de vasker oss, eller når de blinker sakte til oss. Vi kan imidlertid ikke si (med sikkerhet) at denne kjærligheten er den samme, eller sammenlignbar med den vi føler for dem, men vi kan med utgangspunkt i vår opplevelse av deres atferd skape et tillitsforhold og et forhold som er preget av noe som ligner kjærlighet og respekt.

Vi kan altså ikke forvente at dyrene skal kunne vise oss kjærlighet slik vi viser kjærlighet, og må derfor fungere som tolk for dyrene. Et mer interessant eksempel av Herzog er imidlertid om hunder kan føle skam og skyld. Det har blitt forsket på dette, og man har spurt hvorvidt hunder vet at de har gjort noe galt når de viser atferd som tilsier skam og skyld. Aalexandra Horowitz mener at hunder ikke har moralsk sans. Herzog beskriver Horowitzs eksperimentet slik:

In the experiment, owners instructed their dogs not to eat a dog biscuit that was placed right in front of them. Then the owners left the room. In some cases, the experimenter then gave the treat to the dog, in others, she just took it away. When the owners returned, half were misled and told that their dog had disobeyed them when, in reality, the dog had done absolutely nothing wrong. (I

⁷⁷ Herzog, H. *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight About Animals* (2010) s. 63

know; it seems unjust.) Horowitz found that dogs only gave the sad look when their owners thought they had disobeyed, not when the dogs actually ate the biscuit.⁷⁸

Herzog mener dette viser hvordan våre projeksjoner fører til at vi tolker dyrs atferd feil, men jeg er ikke sikker på om dette nødvendigvis er fruktbart. Det er grunn til å tro at dyr kan være moralske, se Frans de Waal i neste avsnitt, men ikke i samme betydning som mennesker. Det å forvente at en hund skal forstå menneskelig moral blir for mye. Hunden forstår ikke hvorfor den gjør noe galt når den spiser noe vi sier den ikke har lov til, men den forstår at vi ikke vil den skal spise for eksempel kjeksene. Eksperimentet til Horowitz viser derfor ikke noe om hunders evne til å handle moralsk, men at hunder vil forsøke å rette seg etter sin eiers atferd. Hunder opererer ikke med en menneskelig moral, men retter seg etter vår atferd.

Men, moral finnes blant dyrene, flere har argumentert for dette. Den nederlandske professoren i psykologi, Frans de Waal, har for eksempel forsket og skrevet en rekke bøker om dyrs moral og emosjonelle evner, og mener at (bestemte) dyr er i stand til å handle moralsk (rettferdig for eksempel), altruistisk, og på bakgrunn av empati. Dyrene handler vel og merke ikke slik som oss mennesker, men dyrenes moral behøver kanskje ikke være identisk med vår for å ha betydningsverdi. Det er imidlertid viktig å presisere at de Waal ikke argumenterer for at dyrene kan handle godt eller vondt, dyr feller ikke moralske dommer. Men, de kan for eksempel ta avstand fra et individs handlinger i form av å fryse ut, eller straffe medlemmer i flokken som ikke følger reglene. Mark Beckoff har for eksempel forsket på atferd i ulveflokker, og beskrevet hvordan ulver som ikke følger «normen» i flokken forvises.

Vi kan derfor si at dyr ikke er besittere av menneskelig moral, de er ikke i stand til å felle moralske dommer. Det de derimot er i stand til, er å opptre riktig i forhold til sine artsfrender. De har derfor en form for rettferdighetssans. Hunden i eksemplet over vil kunne opptre riktig i en hundeflokk, men den vil ikke handle moralsk. Den vil rette seg etter hva som er og ikke er akseptabelt. Hunder er gode til å tilpasse seg det menneskelige livet, men kan ikke sies å handle moralsk i menneskelig forstand. Deres handlinger er rettet mot hva som er akseptabelt og ikke, ikke en vurdering av hvorfor noe er akseptabelt eller ikke. Jeg mener derfor at Herzogs antropomorfisme-kritikk ikke står seg. Det er ikke nødvendigvis negativt at vi tillegger dyrene

⁷⁸ Herzog, H. *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight About Animals* (2010) s. 63

menneskelige egenskaper, så fremt denne bygger på kunnskap om dyr. Vi skal selvfølgelig unngå grov antropomorfisme. Vi kan ikke gå rundt å tro at dyr tenker moralsk på samme måte som oss, eller at dyrene er så like mennesket at vi kan behandle mennesker og dyr likt. Det er imidlertid uproblematisk å tillegge dyrene et følelsesliv, som for eksempel å anta at en hund er trist over eierens død. Vi kan riktignok ta feil enkelte ganger, men vi kan ikke avskrive dyrenes emosjonelle liv på bakgrunn av en frykt for at vi skal ta feil. Vi kan ta feil av andre menneskers emosjoner, men dette er ingen god begrunnelse for å si at vi ikke kan vite med sikkerhet at andre mennesker er i stand til å ha emosjoner.

Det at dyrene er i stand til å vise egenskaper som vi mennesker gjenkjenner som emosjoner, preferanser og personlighet har en positiv effekt for både på mennesker og dyr, i den forstand at det skaper et sterkt bånd mellom dyr og mennesker. De som lever med dyr for selskapet, ikke for å bruke dem som ressurser, har ofte et svært nært forhold til dyrene sine. Det har oppstått en gjensidig forståelse mellom menneske og dyr. Hva vil dette si? Det vil si at mennesker og dyr lærer av hverandre, de lærer å forstå hva hverandres atferd betyr. Vennskap mellom mennesker og dyr bygger ikke på en fornuftsforståelse, vi mennesker kan naturlig nok forstå dyr på bakgrunn av vår fornuft, men våre vennskap med dyr bygger først og fremst på en forståelse som er preget av respekt for hverandre. Vi mennesker vil også elske våre dyrevenner, hvorvidt dyrene elsker oss tilbake på samme vis er uvisst, men de viser oss i alle fall noe som gjør at vi føler at kjærligheten er gjensidig.

Et slikt vennskap som jeg beskriver over er kanskje mulig med de fleste dyr, noen av dyr er selvfølgelig mer passende enn andre. Det disse forholdene imidlertid er med på å gjøre, er å åpne opp sinnene våre til at dyr er svært lik oss mennesker, samtidig som vi er fullt klar over at de er svært ulike oss. Dyrene blir mindre fremmed, de blir trukket inn i vår sfære på grunn av at vi får en forståelse for at de ikke er helt ulike oss selv. Vår relasjon til dyrene våre, kan derfor være med på å minske følelsen av at dyr er helt ulike oss mennesker. Altså, relasjoner med dyr øker vår forståelse for dyr og deres evner, og noe av denne forståelsen er med på å minske gapet mellom mennesker og dyr, da vi gjenkjenner menneskelignende egenskaper hos dyrene. Dette resulterer så i en forståelse for at mennesker og dyr står i et fellesskap, et fellesskap preget av forståelse for at både mennesker og dyr er levende organismer som ikke bare er instinktive, men erfarende individer med preferanser, som kan stå i relasjoner med andre, og som har glede av livet sitt.

Dette betyr imidlertid ikke at vi skal begynne å sette likhetstegn mellom mennesker og dyr, vi er forskjellige, og dette skal vi respektere. Vi skal derfor ikke tillate oss selv å begå grov antropomorfisme, det er uproblematisk å si at en hund er trist eller glad, men det er problematisk å behandle en hund på samme måte som vi behandler mennesker. Vi må derfor hele tiden tenke over hvordan vi behandler dyrene, hvorvidt vi behandler dem i tråd med den kunnskapen vi har angående dem, deres atferd og behov.

3.2. Verdien av et liv

I «*The lives of animals*» av J. M. Coetzee følger vi Elizabeth Costello, en skribent som har blitt vegetarianer for å redde sjelen sin. Vi møter henne i det hun skal holde en forelesning ved hennes sønns universitet. Forelesningen tar for seg menneskets behandling av dyr. Forelesningen blir ikke en enorm suksess, da hun trekker, slik mange forsvarere av dyr, en sammenligning mellom Holocaust og slakting av dyr. Slik jeg tolker Costello ønsker hun ikke å skape konflikt, men hun føler et behov for å kritisere den realiteten som hun erkjenner; at også hun er et dyr som lider. Når hun erkjenner dyrenes realitet i slakteriet, erkjenner hun dette gjennom å føle deres lidelse, og det er dette som gjør henne til et «åpent sår». Det som gjør vondt verre, er at andre ikke forstår, eller føler på denne skrekken, eller lidelsen, som Costello forsøker å sette ord på, de forsøker heller å argumentere omkring temaet. Teksten viser hvordan Costellos lyttere tror de har erkjent dyrenes situasjon. Det ser derimot ut til at lytterne ikke har tatt dyrenes situasjon, og hva den innebærer innover seg. Costello framsetter så en kritikk av rasjonaliseringen av utnyttelse av dyrene, og som mange dyreaktivist, fremlegger hun et argument om at vi ikke skal bruke mennesket som standard når vi snakker om dyr, men søke et fellesskap, ikke i form av likhet, men i form av en felles natur.

Teksten leder etter hvert mot en diskusjon omkring verdien av et menneske- og dyreliv. Costello møter her en professor i filosofi, Thomas O’Hearne, som sier:

*I do not believe that life is as important to animals as it is to us. There is certainly in animals an instinctive struggle against death, which they share with us. But they do not understand death as we do, or rather, as we fail to do.*⁷⁹

⁷⁹ Coetzee, J. M. *The Lives of Animals: The Lives of Animals* (1999) s. 63

Videre sier han:

(...) Thus to equate a butcher who slaughters a chicken with an executioner who kills a human being is a grave mistake. The events are not comparable. They are not of the same scale, they are not on the same scale. "That leaves us with the question of cruelty. It is licit to kill animals, I would say, because their lives are not as important to them as our lives are to us; the old-fashioned way of saying this is that animals do not have immortal souls."⁸⁰

Hva er det som egentlig gjør et liv viktig, eller verdifullt? I Coetzees tekst illustrerer karakteren O`Hearne den posisjonen som ofte dukker opp når vi snakker om dyr. O`Hearne mener at livets verdi har sammenheng med våre kognitive evner, vår forestillingsevne, og hvordan vi er fremtidsorientert. Costello svarer med at de som sier at dyrs liv har mindre verdi for dyret selv, aldri har holdt et dyr som kjemper for livet sitt i sine hender. Hun vedkjenner at dyrenes kamp for livet mangler kognitive evner som vi finner i mennesket, men det er ikke dette som er viktig. Det som er viktig er at hele dyrets kropp motsetter seg det som er i ferd med å skje, dets død.⁸¹ Om vi kan bruke ordet sjel, kan vi si at hele dyrets sjel motsetter seg døden, og det er dette som er viktig, mener jeg, for det er dette vi deler med dyrene. Vi deler denne dyriske naturen, og selv om dyrene ikke kan sette ord på deres frykt, eller begrunne frykten slik vi mennesker kan, er dyrets situasjon like viktig.

Som Costello sier, kan kanskje ikke en kalv forstå viktigheten av dens relasjon til sin mor, eller begrepet savn, men dette betyr da vel ikke at kalven er ute av stand til å savne moren sin. Kan en kalv, som ikke forstår viktigheten av dens relasjon til moren sin, eller begrepet savn, savne moren sin?⁸² For Costello gir det ikke mening å si noe annet enn at «ja, kalven kan savne moren sin», og jeg tror også at denne karakterens mistro til diskusjoner som sier at dyr må forstå et begrep for å kunne føle et begrepets innhold er adekvat. For vi trenger ikke å vite hva vi føler, for å føle. Dersom jeg hadde vokst opp på en øde øy, og dermed ikke lært å snakke, ville jeg ikke vært ute av stand til å føle. Følelsene vi opplever kommer uavhengig og forut for begrepet, og det er først når vi ønsker å snakke med andre om følelsene våre at vi trenger begreper. Skulle vi imidlertid ikke ha et begrep for følelsene våre, eller være ute av stand til å formidle hva vi føler, betyr ikke

⁸⁰ Coetzee, J. M. *The Lives of Animals: The Lives of Animals* (1999) s. 64

⁸¹ Coetzee, J. M. *The Lives of Animals: The Lives of Animals* (1999) s. 65

⁸² Coetzee, J. M. *The Lives of Animals: The Lives of Animals* (1999) s. 65-66

dette at følelsen ikke er reell. Jeg tror dette er noe av det Costello forsøker å formidle, og kanskje kan vi også bruke dette til å si noe om verdien av et menneskeliv og et dyreliv.

Det som vekker harme når man sammenligner mennesker og dyr, er nok at vi mennesker tenker at menneskelivet er noe fundamentalt ulikt et dyreliv. Skillet mellom mennesker og dyr kan begrunnes ved å sikte til menneskets overlegne kognitive evner. For de, som Costello, er imidlertid ikke dette en god nok grunn til å skille mellom menneskers og dyrs liv. Men, hva er det egentlig vi legger i begrepet et verdifullt liv? For oss mennesker kan kanskje livet sies å være en selvrealisering. Vi søker utover oss selv, vi søker lykken, kunnskap, og kanskje også trygghet. De fleste vil si at vi ikke bare lever for reproduksjon, men for noe mer, og jeg kan ikke tenke på et bedre ord for dette enn selvrealisering. For det vi søker varierer ut i fra hvem vi er, men det er en søken mot det som vi mener er viktig for oss selv og de vi er glade i. Vi kan si at vi søker det gode. Det som gir vårt liv verdi er kanskje derfor det vi anser som goder for oss. Dersom det er slik, kan vi kanskje si at livet vårt får verdi på bakgrunn av vår streben etter å realisere oss selv og streben etter å bli lykkelig, våre relasjonelle bånd, men også frykten for det verste onde, døden. Det som gjør døden til det verste onde kan kanskje sies å være sammensatt av to faktorer; en instinktiv frykt for døden, og en rasjonell frykt for at døden betyr slutten på det jordlige liv, noe som innebærer at vi rives vekk fra alt det gode. Kanskje kan frykten for det uvisse også påvirke menneskers frykt for døden. Dersom jeg er inne på noe med tanke på hva som gir et menneskeliv verdi, hva er da forskjellen mellom dette og det som gir et dyreliv verdi? Kan jeg egentlig si noe om hva et dyr verdsetter?

Costello ser for meg ut til å motsette seg hvordan vi mennesker snakker om dyr når hun sier:

Every living creature fights for its own, individual life, refuses, by fighting, to accede to the idea that the salmon or the gnat is of a lower order of importance than the idea of the salmon or the idea of the gnat. But when we see the salmon fighting for its life, we say, it is just programmed to fight; we say, with Aquinas, it is locked into natural slavery; we say, it lacks self-consciousness. (...) Even the ethnobiologists do not say that the ant sacrifices its life to perpetuate the species. What they say is subtly different: the ant dies and the function of its death is the perpetuation of the species. The species-life is a force which acts through the individual but which the individual

*is incapable of understanding. In that sense the idea is innate, and the ant is run by the idea as a computer is run by a program.*⁸³

Dette belyser et viktig poeng. Vi snakker om dyr som om de er programmert til å handle på et bestemt vis, og døden er derfor ikke like negativ for dem som for mennesket, da dette er for dem bare en naturlig del av dets liv. Men, døden er vel like naturlig for mennesker som for dyr. I møtet med døden vil både mann og dyr kjempe for livet, ikke bare fordi dette er innprogrammert, men fordi døden er skremmende selv om man ikke nødvendigvis vet hva døden innebærer eller er. Som de fleste barn var jeg redd for døden, ikke fordi jeg nødvendigvis visste hva døden innebar, men antok at det rett og slett bare var et forevig mørke uten tanker, følelser eller de egenskapene som gjør meg til den jeg er. Det er vel bare en tilintetgjørelse av kropp og sinn. Det at jeg kan sette ord på hva døden er, gjør ikke selve døden verre for meg enn for kattene mine. Men, mine kognitive evner gjør døden annerledes for meg.

For mennesket består døden av to deler; en biologisk frykt, og en kunnskapsbasert frykt. Den biologiske frykten deler vi med dyrene, og består av en instinktiv frykt. Den kunnskapsbaserte frykten er mest sannsynlig noe bare mennesker har. Det virker ikke sannsynlig at dyrene angrer på det de aldri fikk gjort, eller har forventninger. At det ikke kan være noe mer enn bare en instinktiv frykt i dyrene, er vanskelig å si, da vi ikke er i stand til å snakke med dyrene. For selv i situasjoner som tilsier at dyrene har tenkt noe angående døden, kan dette være tilfeldighet, og ikke et bevis på at dyrene føler noe mer enn instinktiv frykt. Tiden før døden inntreffer vil derfor mest sannsynlig være annerledes for mennesker enn for dyr, selve døden vil imidlertid kanskje kunne sies å være like negativ for både mennesker og dyr.

Mange vil si at dyr ikke er i stand til å verdsette livet, da de mangler evnen til å vurdere livet sitt. Dette er mest sannsynlig riktig, men jeg tror ikke vi skal avskrive at dyrene kan verdsette livet sitt på ett eller annet vis. De vil ikke tenke at livet er viktig på bakgrunn av a, b og c, men de vil nok verdsette livet når de står i fare for å miste det. Kanskje vil det være riktig å kalle dette instinktiv frykt for døden. Jeg vil tro denne frykten føles slik som den gjør for oss mennesker, som en nærmest lammende frykt. Denne frykten må kunne sies å ha verdi. Cora Diamond leser ut av teksten «*The Lives of Animals*» at det eksisterer et bånd mellom mennesker og dyr, vi er «*fellow creatures*», medskapninger. Hva vil dette si? Jeg vil tro at det betyr at mennesker er i stand til å verdsette andre

⁸³ Coetzee, J. M. *The Lives of Animals: The Lives of Animals* (1999) s. 54

dyrs følelser og situasjonen de er i, da vi er i samme båt, vi er levende individer. Siden frykten for døden eksisterer både i mennesker og dyr, har frykten en form for verdi for begge gruppene. Dette båndet gjør det kanskje mulig for oss å verdsette dyrenes liv fordi vi ser noe menneskelig i dem, eller noe dyrisk i oss. Et problem som oppstår når vi skal snakke om dyr er imidlertid at vi ønsker å abstrahere de etiske problemene som eksisterer omkring menneskets behandling av dyr. Slik jeg tolker Diamond er det slik at vi, når vi snakker om dyrenes situasjon, ikke er i stand til å ta innover oss realiteten dyrene står overfor. Eller, som Anne Le Goff sier om mennesker som rasjonaliserer et problem:

By bringing the problem to a certain philosophical level, they avoid the real difficulty that is brought into view by the story, generically defined by Diamond as 'the experience of the mind's not being able to encompass something which it encounters'.⁸⁴

Costello teoretiserer ikke dyrenes situasjon, hun føler den, samtidig som hun benytter seg av språket for å formidle denne grusomme erkjennelsen hennes. Denne erkjennelsen tærer på kroppen hennes, ikke bare fordi realiteten har blitt et problem for henne, men også fordi ingen deler språket hennes. Ingen forstår hvorfor hun er et «åpent sår», ingen forstår hva det er hun ønsker å formidle, da språket ikke rekker fram. Siden hun ikke klarer å nå andre ved hjelp av språket, svarer de som lytter til henne med filosofisk teoretisering for å forsvare eller motbevise det Costello erkjenner, eller den virkeligheten hun opplever. Hennes fortvilelse kan kanskje derfor sies å forverres etter hvert som hun snakker, da hun er klar over at språket hennes ikke klarer å gripe tak i den virkeligheten hun forsøker å forklare. Siden hennes lyttere tenker abstrakt, klarer ikke Costello å få sitt publikum til å tenke på bestemte liv. De tenker ikke på en bestemt sau og hvordan den verdsetter livet sitt, men heller på et abstrakt eksempel med en sau.

Det at vi er medskapninger er kanskje det som tillater oss å føle at et dyrs liv har verdi, da vi har en felles natur. Samtidig tillegger vi menneskelige liv større verdi, da dette livet har noe mer, det har kognitive evner, men vi er også i et sterkere fellesskap, vi er mennesker og derfor helt like. Dyrene verdsetter ikke livet på samme måte som mennesket, da de ikke har evnene til dette. Dette medfører at mange tenker at dyrenes liv har mindre verdi enn menneskets, og språket vårt tilsier dette. Jeg er imidlertid usikker på om dette er riktig måte å tenke på et livs verdi. Mange innenfor dyrebevegelsen sier «et liv er et liv», de mener at det ikke er et skille mellom et menneske- og et

⁸⁴ Goff, A, L. *Living with animals, living as animals* (2012) s. 128

dyreliv. Dette resulterer ofte i kritikk, da mange føler at menneskelivet har større verdi, men har det egentlig det? Selv om språket vårt bygger opp under dette, trenger det ikke nødvendigvis være sant. Et verdifullt liv er et begrep utarbeidet av og for mennesker, dette blir tydeligere når man snakker om kognitive evner og verdi. Dyrene er forskjellige fra oss mennesker, det er et faktum vi må leve med, men det at noen ikke har de samme evnene som oss, betyr ikke nødvendigvis at deres liv ikke er like verdifulle. Men, hvordan skal vi undersøke dette, når språket vi bruker ikke kan sjekkes opp mot en objektiv fasit, men har sitt utgangspunkt i kulturen det brukes? Vi ser dermed problemet Costello står overfor, er «*the difficulty of reality*», eller et virkelighetsproblem. Virkelighetsproblemet er at vi ikke kan snakke adekvat om hvordan vi behandler dyrene, da vi ikke har et passende språk, eller et språk som tillater andre å ta del i vår egen erfaring av virkeligheten.

3.3 Virkelighetsproblemet

Til tider støter vi på en form for virkelighet som er vanskelig å forstå. Døden er et godt eksempel. Det å snakke om døden kan være vanskelig, da den er preget av uvisshet. Bare de som allerede er døde, «vet» hva døden er. Vi kan tenke oss at vi opphører å eksistere, men kan vi egentlig forestille våre egen død? I «*The Lives of Animals*» sier Elizabeth Costello at hun kan forestille seg det å være et lik. Det er noe foruroligende ved dette, for det hun forestiller seg, er det liket ikke kan vite; et lik vet ingenting. I det hun blir klar over denne kontradiksjonen, kollapser hennes oppfattelse av virkeligheten, da hun er både levende og død i denne forestillingen.⁸⁵ Det er altså noe surrealistisk ved det å forestille seg selv som et lik, da det strider med vår kunnskap om døden. Når jeg forestiller meg selv som et lik, strider dette med mitt logiske bilde av virkeligheten. Et lik tenker og føler ingenting, men når jeg forestiller meg selv som et lik, vil forestillingen min være preget av nettopp disse elementene. Jeg er ikke i stand til å tenke meg selv som død uten følelser og en idé om døden. Vi møter det samme problemet når vi ser på fotografier av mennesker som har gått bort. I begravelser og minnestunder er det ofte satt fram et bilde av mennesket som har gått bort, og det kan føles merkelig at det smilende mennesket på bildet, nå ligger i en kiste som skal begraves. På bildet ser du det levende mennesket som du kjente som en kropp med, la oss kalle det, en sjel. Nå er dette samme mennesket bare en død kropp, og jeg tror dette, for mange, er vanskelig å forstå. Vi venner oss til at mennesket er gått bort, men i det du ser på bildet i begravelsen, vil det være noe uvirkelig ved det å tenke seg at

⁸⁵ Coetzee, J. M. *The Lives of Animals: The Lives of Animals* (1999) s. 32

mennesket du kjente ikke lever lenger. Hva har dette å si for dyreetikken? Det har noe med hvordan vi forholder oss til virkeligheten, og dermed også dyr.

Elizabeth Costello sammenlignet Holocaust og måten vi behandler dyr, for mange vil dette framstå som virkelighetsfjernt. Dette skyldes, som jeg poengterte over, hvordan vi tenker angående dyr og mennesker. Men, hva er det egentlig Costello ønsker å oppnå med denne sammenligningen? Jeg tror det hun ønsker å si, er at vi overser «den skjulte» lidelse som ligger rett foran oss. Altså, hun trekker ikke en sammenligning mellom Holocaust og slakterier, men sammenligner lidelsen som forekom, samt hvordan vi mennesker er i stand til å snu ryggen til lidelsen som eksisterer omkring oss. Costello ser imidlertid ikke hvordan det å trekke inn Holocaust er med på å gjøre henne og det hun sier virkelighetsfjernt og uforståelig. Hun respekterer ikke språkspillet vi opererer innenfor. Samtidig er det noe paradoksalt ved Costellos valg om å være vegetarianer. Når hun berømmes for å være vegetarianer, avviser hun denne på bakgrunn av at hun bruker skinn. Hvordan kan Elizabeth Costello, som tærer bort på bakgrunn av sin visshet om dyrenes situasjon, fortsatt bruke skinn? Mange vegetarianere vil også, som Costello, bruke skinn og andre dyreprodukter, uten å tenke videre over dette. Dette kan selvfølgelig kritiseres på bakgrunn av at skinn også er et produkt som medfører dyr lidelse. Jeg skal ikke bruke tid på å kritisere Costello og de som handler som henne. Men, heller forsøke å forstå hvordan vi mennesker kan være glødende opptatt av et moralsk problem, samtidig som vi handler inkonsistent med vår tro, livssyn eller moral.

Stanley Cavell bruker i «*The Claim of Reason*» ordet «*exposure*», eksponering. Han skriver:

*Being exposed to my concept of the other is being exposed to my assurance in applying it, I mean to the fact that this assurance is mine, comes only from me. The other can present me with no mark or feature on the basis of which I can settle my attitude. I have to acknowledge humanity in the other, and the basis of it seems to lie in me.*⁸⁶

Altså, hvordan vi ser andre, avhenger av oss selv. Vi forstår det som vi allerede har akseptert. Til tider gjør mennesker og dyr ting vi absolutt ikke forstår. Vi befinner oss i en situasjon som er vanskelig å identifisere seg med, vi står foran noe som er fremmed for oss. For eksempel vil vi

⁸⁶ Cavell, S. *The Claim of Reason* (1979) s. 433

finne en hunds tendens til å rulle seg i hva enn han måtte finne på sin vei merkelig. John Churchill sier i henhold til dette:

It is characteristic of tracing out the implications of Wittgenstein's work that we discover that the reflections on what we know we don't understand brings into focus the fact that what we do understand in our own lives often rests on the unexplored ground of what we have simply accepted, without thought, as familiar and ordinary.⁸⁷

Det vi finner forståelig er altså det vi har akseptert. Mikel Burley poengterer for eksempel at det å kysse bildet av noen vi er glad i, bare er forståelig for de som gjør det samme. Det er ikke en rasjonell handling, men noe vi bare gjør spontant og naturlig. De som ikke har en naturlig tilbøyelighet til å kysse fotografier av mennesker de er glade i, vil naturlig nok ha vanskelig for å forstå denne handlingen. Altså må vi kjenne oss igjen i en atferd for å forstå den.

Ludwig Wittgensteins kjente utsagn; '*If a lion could talk, we could not understand him*'⁸⁸, kan tolkes på mange måter. Burley tolker det til å si noe om tilhørighet og gjensidig forståelse innenfor en «*form of life*», livsform.⁸⁹ Jeg tror dette er en fruktbar tolkning av utsagnet. For selv om vi kanskje kan kjenne oss igjen i noe av det en løve gjør, vil vi ikke ha en felles livsform. Altså, når vi skal forestille oss en løves liv, for eksempel hvordan den jakter, vil vi forstå dette på bakgrunn av vår forståelse for hvordan vi selv ville ha jaktet. Det ligger en begrensning i vår forestillingsevne, da vi rett og slett ikke klarer å identifisere, eller se oss selv i løven. Det er nok lettere å identifisere seg med sine kjæledyr, samt å ha en gjensidig forståelse med dem.

Mange dyreeiere har et svært nært forhold til dyrene sine, og selv om dyrene til tider gjør ting som er helt uforståelig, har eier og dyr en gjensidig forståelse. For eksempel vil mange dyreeiere fortelle om dyr som utviser sympati med dem når de snubler og faller. Andre har fortalt om hunder som henter og gir eieren favorittleken sin dersom eieren gråter. Jeg vil si at dette er eksempler på gjensidig forståelse, eiere og dyr trenger ikke å snakke for å forstå hverandre, de bare «er» til i en felles livsform. En løve derimot, vil de fleste ikke kunne forstå i lik grad, da mennesker og løver ikke deler denne gjensidige forståelsen. Dette må imidlertid forstås som en «rå» form for fellesskap. Det er ikke et fellesskap som består av et avansert språk, eller av kultur.

⁸⁷ Churchill, J. 'If a Lion Could Talk . . .' *Philosophical Investigations*, 12 (1989) s. 322-323

⁸⁸ Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations* (1958) s. 190

⁸⁹ Burley, M. *Wittgenstein, Wonder and Attention to Animals* (2012) s. 174

Det er et fellesskap basert på hva det vil si å være et levende og sansende individ. Det er et fellesskap som bygger på evnen til å forstå de vi står i relasjon til, en relasjonell forståelse for andres følelser og situasjon. Hvorvidt vi er i stand til å skape en slik forståelse med løver, dersom vi levde sammen med dem er imidlertid mulig.

Dersom det er slik at vi, gjennom eksponering, godtar at andre eksisterer, eller som Cavell skriver:

*To accept my exposure in the case of other seems to imply an acceptance of the possibility that my knowledge of others may be overthrown, even that it ought to be.*⁹⁰

På bakgrunn av dette, kan vi, ifølge Diamond, si at vår eksponering med dyr «*lies in there being nothing but our own responsibility, our own making the best of it*».⁹¹ Også Cavell knytter eksponering til hvordan vi forpliktes. Grunnen til at vi er forpliktet til å handle på et bestemt vis overfor andre mennesker, er at det er snakk om mennesker, sier Cavell.⁹² Når det kommer til dyr, er vi også forpliktet, men våre forpliktelser overfor mennesker og dyr er ikke de samme. Dette skyldes, som sagt, at vi skiller mellom mennesker og dyr, men også hvordan disse står i det moralske fellesskapet. Dyrene stiller svakere, og eksponering er nok delvis grunnen til dette.

Vår kultur sier noe om hva som er akseptabel atferd overfor dyr, men dette kan plutselig endres. For eksempel finner vi kanskje ut at vi, som Elizabeth Costello, ikke kan spise kjøtt. Slik jeg tolker Diamonds og Cavells bruk av begrepet eksponering, skjer moralske endringer på bakgrunn av eksponering. Vi endrer det moralske landskapet vi opererer innenfor på bakgrunn av eksponering av for eksempel dyr; vårt moralske landskap blir utfordret, og vi må begynne å revurdere og endre våre tidligere oppfatninger. Vi kan imidlertid skape et komplekst moralsk nettverk, der vi forsvarer enkelte handlinger, og fordømmer andre. For eksempel klarer ikke Elizabeth Costello å spise kjøtt, kanskje fordi hun ikke klarer tanken på å spise en død kropp. Hun bruker imidlertid fortsatt skinnprodukter, og innrømmer dermed at hennes vegetarisme ikke bare handler om moralsk overbevisning, men er et resultat av en erkjennelse av hva det vil si å spise kjøtt; at hun har sørget for at et liv har gått tapt, bare for å bli spist. Vi ser dermed at vårt moralske landskap er avhengig av hva vi selv føler vi kan leve med. Dette gjør at vårt moralske

⁹⁰ Cavell, J. *The Claim of Reason* (1979) S. 439

⁹¹ Diamond, C. *The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy* (2008) s. 72

⁹² Cavell, J. *The Claim of Reason* (1979) S. 435

landskap til tider er preget av subjektivitet, så framtidig det ikke allerede eksisterer en kulturell begrensning.

... your own vegetarianism, Mrs. Costello," says President Garrard, pouring oil on troubled waters: "it comes out of moral conviction, does it not?" "No, I don't think so," says his mother. "It comes out of a desire to save my soul." (...) "Well, I have a great respect for it," says Garrard. "As a way of life." "I'm wearing leather shoes," says his mother. "I'm carrying a leather purse. I wouldn't have overmuch respect if I were you." "Consistency," murmurs Garrard. "Consistency is the hobgoblin of small minds. Surely one can draw a distinction between eating meat and wearing leather." "Degrees of obscenity," she replies.⁹³

Grader av obskønitet, med dette dømmer Costello seg selv og sine handlinger. Det virker til at hun mener at det ikke er noen god grunn til å skille mellom det spise kjøtt, og det å bruke skinnprodukter. Hva er det egentlig som blir sagt her? Jeg tror det som blir forsøkt sagt, er at vi til tider er så vant med realiteten vi er en del av, at vi delvis lukker øynene for ubehaget vi føler. Costello tar på seg skinnprodukter, selv om hun føler et ubehag ved det. Kanskje fordi dette er vanlig, kanskje fordi det er vanskelig å finne alternativer, kanskje fordi skinn symboliserer noe annet enn det å spise kjøtt. Men, jeg tror kanskje det Coetzee forsøker å få fram med denne scenen i teksten, er å vise at Costello selv tar moralske valg som hun selv mener er uanstendige. Det blir ikke sagt hva disse valgene bygger på, men jeg tror at når vi føler at vi tar uanstendige valg, bygger dette på en form for rasjonalisering og vurdering.

For eksempel, jeg er veganer og er påpasselig med å ikke handle på tvers av mine prinsipper. Men, dersom du møter meg på butikken, skal du ikke se bort ifra at det ligger kattermat i handlekurven min. Jeg skal ærlig innrømme at jeg har problemer med denne handlingen, å kjøpe kattermat. Samtidig føler jeg at jeg har et større ansvar overfor kattene mine, enn mine moralske prinsipper. Skulle jeg tenkt på dette før jeg tok til meg kattene? Ja, det skulle jeg, men jeg er ikke sikker på om jeg er så uselvisk at jeg kunne leve et liv uten katter. Mine moralske prinsipper mister noe av sin betydning når jeg handler på vegne av mine katter. Jeg handler delvis egoistisk, men klarer samtidig å leve med valget mitt. Jeg kan ikke avfeie ubehaget av det å tilføre min egen kropp animalske produkter, ubehaget jeg føler i det jeg handler animalske produkter til mine katter er derimot ikke like sterkt. Hvorfor er det slik? Fordi jeg rasjonaliserer. Samtidig har jeg et

⁹³ Coetzee, J. M. *The Lives of Animals: The Lives of Animals* (1999) s. 43-44

moralsk ansvar overfor kattene mine. Kattene mine kan ikke handle moralsk, og ikke kan de leve vegansk heller. Jeg derimot, jeg er i stand til å tenke hva som er rett og galt, og har derfor et større moralsk ansvar enn kattene mine. En del av mitt moralske ansvar er å ta vare på kattene mine så godt som overhode mulig. Det ville vært uansvarlig av meg å forsøke å gjøre mine katter, eller andre karnivorer til veganere. Veganisme kan kanskje sies å være en menneskelig plikt, men for dyrene, som ikke er i stand til abstrakt moralsk tenkning, er veganisme utelukket.

Når jeg leser «*The Lifes of Animals*» tenker jeg alltid «hvordan kan Costello bruke skinnprodukter, når hun er vegetarianer?», og «hva er det Coetzee forsøker å si her?». Det er noe så paradoksalt ved hennes handlinger og hennes moralske prinsipper. Costello vet hvordan skinnet blir produsert, så vi kan ikke unnskyldes hennes handlinger på bakgrunn av uvitenhet. Jeg mener heller ikke at det blir riktig å unnskyldes handlingene på bakgrunn av at hun gjør så godt hun kan, for skinn er nokså enkelt å unngå. Så hva er det egentlig som ligger bak denne handlingen? Rasjonaliserer hun bruken av skinn? Kanskje, men det kan også hende at hun forsvarer bruk av skinn på bakgrunn av at det er et biprodukt av kjøttindustrien. Altså, at hun mener hun like gjerne kan bruke skinnet, siden dyret allerede er dødt. For meg virker det som om Costellos bruk av skinn er et resultat av at hun på sett og vis har kapitulert. Hun forholder seg til virkeligheten hun er en del av, selv om hun er uenig med denne. Hun tilpasser seg virkeligheten.

Selv om Costello vet hvordan skinn produseres, og vet at det er galt av henne å bruke skinn, mener hun kanskje at skinnprodukter er greit, siden dyrene ikke blir drept for skinnet, men for kjøttet. Det at hun graderer obskøniteten, vil jeg si er en form for rasjonalisering. Akkurat som jeg, når jeg forstår at kattehold og veganisme ikke er moralsk forenelig, er bruk av skinn ikke forenelig med Costellos vegetarisme. Både mitt og Costellos moralske kompass delvis kapitulterer, vi handler på bakgrunn av våre moralske prinsipper, men bare til en viss grad. Jeg vet at det å leve uten dyr vil resultere i noe som for meg framstår som svært negativt for min lykke. Jeg velger derfor å leve med blant annet katter, samtidig som jeg godtar at jeg, som de fleste, ikke kan sies å være moralsk fullkommen. Jeg tror dette også er tilfellet med Costello, hun forstår at hun gjør noe som ikke kan sies å være moralsk når hun bruker skinn, men å slutte å bruke skinn virker kanskje for kostbart. Vi lar våre moralske prinsipper vike til fordel for det som er enklest, eller best for oss selv, selv om dette medfører skyld og ubehag. Vi innrømmer våre mangler og

feil, samtidig som vi ikke tillater oss selv å godta disse fullt og helt. Vi rasjonaliserer imidlertid ikke bort hele ubehaget, men lærer å leve med det.

3.3.1 Hvordan skal vi forholde oss til virkelighetsproblemer?

Hvordan burde vi forholde oss til virkelighetsproblemer? For å svare på dette vil jeg ta utgangspunkt i subjektive forståelser som deles av flere, for eksempel ubehaget ved å spise kjøtt. Senere vil jeg imidlertid forsøke å vise hvorfor også de som ikke opplever dette ubehaget også er moralsk forpliktet til å tenke gjennom denne praksisen.

Når vi står overfor et virkelighetsproblem, vil vi ofte forsøke å rasjonalisere bort ubehaget det medfører, noe som kan sies å være galt, men hvordan skal vi unngå å rasjonalisere bort ubehaget vi føler når vi tenker på verdens realiteter? Er det i det hele tatt mulig? Det er vel det, vi har tross alt tatt slikt ubehag alvorlig tidligere. Uten å sidestille slavehold eller rasehat med hvordan vi behandler dyr, kan vi se at praksiser som disse kan tas alvorlig og ryddes mer eller mindre bort. Det er imidlertid vanskelig å endre våre praksiser. Dyr ses ofte som «bare» dyr, individer med lav verdi, og dette er ikke riktig. En adekvat dyreetikk kan derfor ikke bruke det språket vi normalt bruker når vi snakker om moralske spørsmål, vi må bruke språk som forstår at mennesker og dyr er en del av et fellesskap. Dyrene er menneskets medskapninger, og i det vi innser dette, vil vi også endre vårt bilde av virkeligheten. Vårt bilde av hva det vil si å være et dyr endres. Vi ser at dyrene er like, samtidig som de er forskjellige fra oss. Vi ser for eksempel at livet deres er viktig for dem, selv om det kan sies å være mindre komplekst enn våre liv. Vi ser at dyrene har en glede av livet, vi ser at de er i stand til så mye mer enn å bare handle på bakgrunn av instinkter. De er følende, levende vesener som har glede av lek, og sosiale bånd. Det er dette som griper oss, og det er dette som pålegger oss forpliktelser, da vi ser at vi deler noe med dyrene. Noe som for oss er viktig, og derfor også viktig for dyrene.

En adekvat dyreetikk er også nødt til å gi et svar på hvordan vi burde forholde oss til virkelighetsproblemet. Vi lærer oss å takle en rekke virkelighetsproblemer, de blir en mer eller mindre usynlig del av vår hverdag. Vi fortrenger det ubehagelige, eller vi rasjonaliserer det bort. Dette er viktig for vår egen lykke, og i noen tilfeller vil det være greit å rasjonalisere bort ubehag. Det ville vært umulig å løse ethvert virkelighetsproblem, og vi må derfor forsøke å finne en god grense for når vi skal, og ikke skal ta ubehaget ved virkelighetsproblemene på alvor. Jeg tror vi må forsøke å sette en grense som er mulig for folk flest å møte. Altså kan vi ikke si at det alltid er

galt å rasjonalisere bort ubehaget vi føler, i noen tilfeller er det ikke stort vi kan gjøre med situasjonen. For eksempel, de fleste i Norge lever gode liv, men dette betyr ikke at vi skal gå rundt å føle skyld fordi vi har vært heldige å bli født her. Dette ubehaget kan vi derfor rasjonalisere bort, i den forstand at vi slutter å føle skyld for noe vi selv ikke kan for.

I andre tilfeller, der hvor vi står overfor mer eller mindre gode valg, er det kanskje ikke like moralsk å rasjonalisere bort ubehaget i stedet for å ta innover oss situasjonen. Dersom vi føler et ubehag ved våre handlinger, som for eksempel vår behandling av dyr, er vi moralsk forpliktet til å ta innover oss hvorfor vi føler ubehag. Vi må ta ubehaget på alvor. Men, hva betyr dette? Det betyr at vi ikke skal forsøke å bagatellisere ubehaget vi føler, men vurdere hvorvidt følelsen av ubehag er på sin plass. Er vi i stand til å vurdere dette? Det er vanskelig, men ikke umulig. Jeg tror det er i tilfeller som dette, objektivitet og fornuft spiller en uvurderlig rolle. Objektiviteten jeg nevner her, er ikke objektivitet slik den benyttes innenfor naturvitenskapen, men objektivitet slik Sandra Harding beskriver sterk objektivitet.

Ifølge Harding er sterk objektivitet en objektivitet som tar høyde for vår egen situertethet. Vi erkjenner at vi er et subjekt påvirket av vår historie og kultur. Vi er ikke nøytrale vesener, men subjekter i en kontekst. Nært knyttet opp til sterk objektivitet, er sterk refleksivitet, som jeg tolker å være en forståelse for hvorfor vi tenker og handler slik vi gjør.⁹⁴ Dersom vi skulle føle et ubehag ved å spise kjøtt for eksempel, må vi, når vi vurderer ubehaget, ta høyde for hvordan kulturen vår predisponerer oss til å rasjonalisere bort ubehaget på bakgrunn av at kjøtt kommer fra dyr. Vi må ta høyde for hvordan vi påvirkes av kultur og tradisjon, deretter bruke dette til å ta en så objektiv vurdering som mulig. Vi må sette vår situertethet og vårt ubehag sammen, vurdere hvorfor vi føler ubehag, og hvorvidt dette er en adekvat følelse.

Dette er selvfølgelig ikke enkelt, men mulig. Det krever at vi, som moralske vesener, ikke begynner å gå på autopilot, men velger å aktivt vurdere våre handlinger og holdninger. Samfunnet er i konstant endring, det er de færreste holdninger som varer forevige. Bare tenk på hvordan det vestlige samfunnets holdninger har endret seg. For eksempel, tenk på holdninger overfor kjæledyr, i dag er det svært mange som anser disse som sine barn. Tidligere var kjæledyr

⁹⁴ Harding, S. *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives* (1991) s. 149-152, og 161-162

i større grad et dyr som fikk komme inn, men som hadde en klar funksjon, som å jakte mus, eller å beskytte huset. Holdninger kan endres, men dette krever at vi vurderer holdningene objektivt.

4. Hvordan bør vi behandle dyrene?

Innenfor dyreetikk fokuseres det ofte på at det viktigste for dyrene er å leve gode liv, og dette er naturligvis viktig, men jeg tror ikke dette er riktig fokus. Siden dyrene er våre medskapninger, får vi en intuisjon om at dyrene har glede av livet. Vi ser at livet er viktig for både mennesker og dyr, ikke helt på samme måte, men fortsatt er det en glede over livet som vises i levende individer. Albert Schweitzer argumenterte for å ha ærefrykt for livet, og jeg tror dette er betydningsfullt. Livet er verdifullt, for verdifullt til at noen skal ta det av arbitrære årsaker. Jeg tror det er dette som vekker et ubehag i meg og andre som frastår fra kjøtt. Vi anser det som galt å drepe et dyr, bare for å spise det. Alle føler imidlertid ikke et ubehag ved dette, og anser ikke dette som moralsk galt. Jeg vil derfor forsøke å gi et argument for hvorfor vi ikke burde spise kjøtt.

Mennesket har ikke et behov for å spise kjøtt, vi overlever fint på et plantebasert kosthold. Noen vil si at så lenge dyret lever et godt liv, er det uproblematisk at vi dreper dyret for mat. Men, jeg mener ikke det er et godt argument. Siden dyrene er våre medskapninger, har vi en spesiell form for forpliktelse overfor dem. Mennesker og dyr er like i den forstand at vi har en glede av å leve. Vi ser at dyrene ligner oss i mange aspekter, og det som rører ved oss, er at vi kjenner oss igjen i dem. Vi ser at det eksisterer et fellesskap mellom dyrene og oss, ikke bare i form av at vi kan se at dyrenes liv har en form for verdi for dyrene selv, men også i form av at det er mulig for oss å knytte emosjonelle bånd til dyrene.

Argumenter som baserer seg på dyrenes velferd er ikke veien å gå, da disse ser ut til å bagatellisere viktigheten av dyrenes liv. Ved å bare fokusere på velferd mister vi noe av det som gjør livet verdifullt. Vi rasjonaliserer bort ubehaget vi føler når vi tenker på dyret på tallerken. Vi overbeviser oss selv til å tro at det er greit å spise dyr, da dyret levde et godt liv. Men, selv om et godt liv er bedre enn et dårlig liv, ønsker ikke dyrene å dø. Dette kan vi tenke oss til ved hjelp av tanken om at dyrene er våre medskapninger. På grunn av at vi ser noe av oss selv i dyrene, kan vi forstå at dyrene, som oss, føler en aversjon mot det å dø. Vi forstår at livet deres er verdifullt for dem, og det er dette vi skal respektere. Vi skal respektere våre medskapninger fordi vi ser at også dyr har glede av livet, men også fordi vi er i stand til å stå i interpersonale relasjoner til dem. Siden vi mennesker ikke har behov for å spise kjøtt, er det derfor umoralsk av oss å tenke at nytelsen vi får av å spise dyr, er viktigere enn dyrets liv.

4.1 Medskapninger

Hvordan burde Elizabeth Costello gått fram, da hun forsøkte å vise hvor galt kjøttspising er? Hun burde ikke sammenligne slakterier og Holocaust, for mennesker og dyr er ikke det samme. Hun burde ta et annet utgangspunkt. Hun burde ta utgangspunkt i det som tillater mennesket å leve seg inn i dyrenes liv. For hva er det egentlig som er forskjellen på hvordan vi ser dyrene? Jeg tror det er et kjennskap til deres liv, kjennskap til deres evner til å vise hva de føler, men også vår evne til å se dyrene som «noen». I 1877 ble Anna Sewells bok «*Black Beauty*» utgitt. Boken som er skrevet som om den er biografien til hesten med samme navn som tittelnavnet, har hatt stor innvirkning på hvordan hester blir behandlet. Men, hva var det som gjorde at folk lot seg bevege av denne klassikeren? Jeg tror svaret er at boken ga hesten en personlighet, en historie. *Black Beauty* er ikke «bare» en hest, men et følende og erfarende individ. Tess Coslett har for eksempel sagt at det som gjør *Black Beauty* så innflytelsesfull, er at den «*allows the reader to slide in and out of horse-consciousness, blurring the human/animal divide*»⁹⁵ Selvfølgelig kan det sies å være noe antropomorfistisk ved det å gi en hest en biografi, hester kan tross alt ikke snakke eller skrive. Men, hester kan føle og huske, og det er dette som er viktig, og jeg tror det er dette boken minner leseren på.

Poenget mitt her, er ikke at vi skal begynne å tenke på dyr som en forlengelse av oss selv. Vi må ikke nødvendigvis se dyr som delvis menneskelig. Men, vi må se dyrene som individer med egne liv, og interesse for eget liv. Altså, når vi snakker om dyr, skal vi ikke forsøke å vise at mennesker og dyr er likeverdige, men minne mennesker på at dyr er subjekter. Vi kan ikke si at dyrene lider slik som jødene under Holocaust, det er ikke passende, da dette tilsier at jøder og dyr er det samme. Dette vil de fleste mene er en fornærmelse overfor jødene. Det vi kan si, er at dyrene føler en enorm form for frykt, en frykt som kanskje kan sies å være like uutholdelig som den frykten fangene under Holocaust følte. Men, jeg tror det beste er å holde oss for gode til å forsøke å sammenligne mennesker og dyr. Vi burde heller forsøke å vise dyrene som dem de er ved hjelp av å avdekke fellesskapet mellom mennesker og dyr. Costello burde vise til dette fellesskapet mellom mennesker og dyr, for uten dette vil det være nærmest umulig for Costello å bringe andre inn i hennes erfaring av virkeligheten. Det er imidlertid flere hindrende elementer, antropomorfisme-kritikken og rasjonalisering er to av disse. Hvordan skal mennesker som

⁹⁵ Coslett, T. *Talking Animals in British Children's Fiction, 1786–1914* (2006) s. 69

Costello bringe folk inn i hennes virkelighetserfaring? For å svare på dette, må vi forstå hva det vil si at dyr er våre medskapninger.

Slik jeg tolker Cora Diamond er våre medskapninger de som vi står i et fellesskap med. Dette fellesskapet er ikke like intuitivt og sterkt som det menneskelige, men det er en felles forståelse for hva det vil si å være levende vesener. Våre medskapninger er de som føler, tenker og erfarer verdenen og livet de lever. Det er en forståelse for blant annet frykt, preferanser og glede, en forståelse for hva det vil si å være til. Kanskje kan vi si at det som gjør dyrene til våre medskapninger er at de er i stand til å erfare livet, samtidig tror jeg ikke dette er nok. Jeg tror medskapninger er noe mer, en fellesbetegnelse på de individene som er i stand til å erfare livet, men som i tillegg til dette er i stand til å knytte bånd til andre. Det er en fellesbetegnelse på alle de skapningene som er i stand til å skape et fellesskap med andre. Dette fellesskapet trenger ikke å være så nært som mitt fellesskap med mine katter for eksempel, men det må være en forståelse for hverandre her, eller i hvert fall fra den dominantes part, altså vår part. I det vi ser dyrene som en del av vårt fellesskap, er de ikke lenger bare «dyr», de er ett av mange liv, de er subjekter.

Hva er det egentlig som skjer når folk blir vegetarianere eller veganere? Er det ikke et skift i hvordan man tenker angående andres liv? Noen tar veien som Melanie Joy beskriver, de tenker at de ikke kan spise kyr, da de ikke ville spise hunder for eksempel. Andre begynner å se dyrene i et annet lys, de tenker ikke på art, men på hva det egentlig vil si at vi spiser dyr. Mange av de veganerne jeg har møtt har snakket om at de ikke ser forskjellen på det å spise mennesker og dyr, da vi alle er dyr. For de som ikke deler dette tankesettet, virker dette både brutalt og forkastelig, men jeg tror ikke det er slik vi skal tolke disse utsagnene. Jeg tror det disse veganerne forsøker å meddele, er at deres virkelighet består av bare en form for liv- forenklet sagt «et liv er et liv», og alle liv har verdi. De sier ikke at menneskelivet er like «lite» verdt som et dyreliv, da de ikke ser dyrelivet som lite verdt. Igjen ser vi at språket ikke strekker til, de har ikke et språk som tillater dem å dele hvordan de oppfatter virkeligheten. De setter ikke et likhetstegn mellom mennesker og dyr, de er klar over forskjellen, men deres måte å se dyr på er forskjellig fra hvordan «folk flest» ser dyr.

Dersom det er slik at medskapninger er en samlebetegnelse på både en form for erfaring, men også et fellesskap, hvordan gjør vi oss selv mottakelig for å se våre medskapninger? Kanskje ville vi respektere alle dyr slik som vi respekterer våre kjæledyr, dersom vi så at mennesker og dyr var

medskapninger. Det må være en tilbøyelighet her, vi er ikke i stand til å se dyrene som noe mer enn det språket vårt og kulturen vår tillater oss, dersom ikke noe i oss endres. Men, hva er det egentlig som endres? Det må vel være en form for endring i hvordan vi oppfatter virkeligheten, eller ser verdenen og individene i den. Det må kanskje oppstå et fellesskap mellom oss og dyrene, vi kan kanskje si at vi må åpnes opp for en ny virkelighet. Jeg synes Virginia Hursthouse illustrerer dette nokså godt når hun beskriver hva som fikk henne til å gå over til å bli vegetarianer. Hursthouse skriver at hun begynte å se dyrene, både ville og tamme, som individer med egne liv. Hun begynte å se dyrene som hun tidligere utnyttet til mat, klær og så videre, som individer som gledet seg over livet sitt. Dette endret hennes moralske landskap, eller hvordan hun tenkte angående dyr. I det Hursthouse begynte å se dyrene som individer med egne liv, startet hun også en granskning av hennes eget liv, noe som resulterte i at hun begynte å se

(...) my conception of flesh-foods as unnecessary, greedy, self-indulgent, childish, my attitude to shopping and cooking in order to produce lavish dinner parties as parochial, gross, even dissolute.⁹⁶

Kan vi si at det oppsto et enveis fellesskap mellom Hursthouse og dyrene? Jeg mener det. Hun gikk fra å se dyrene som «bare» dyr, til å se dem som individer med egne liv. Det oppstår dermed et fellesskap i form av en forståelse for en likhet mellom to ulike liv. En forståelse for at på tross av de mange forskjellene som eksisterer mellom mennesker og dyr, eksisterer det en viktig likhet; en interesse for eget liv. Dette ligner i stor grad på det Tom Regan argumenterer for, men det er en viktig forskjell. Regan argumenterer for at vi skal respektere dyrene på bakgrunn av at de har egenskaper som ligner våre. Mitt argument bygger derimot på at vi skal respektere dyrenes interesse for livet, da de er våre medskapninger. Respekten for dyr, og likheten jeg snakker om, kommer i mitt argument fra fellesskapet mellom mennesker og dyr, ikke fra en rasjonell forståelse for hvilke egenskaper vi og dyrene besitter.

Men, hvordan blir vi åpen for denne likheten? Elisa Aaltola ser ut til å mene at vi, ved hjelp av det som kalles intersubjektivitet, er i stand til å se oss selv i andre- både mennesker og dyr. Hun bruker intersubjektivitet slik Edmund Husserl brukte begrepet, som en momentan erfaring av verdenen rundt oss, en forståelse for at andre ser, forstår og tenker, og at vi ikke er alene i

⁹⁶ Hursthouse, R. *Ethics, Humans and Other Animals: An Introduction with Readings (Philosophy and the Human Situation)* (2000) s. 165

verdenen. På grunn av intersubjektivitet tilnærmer vi oss andre, både mennesker og dyr, som vesener med et sinn, som subjekter.⁹⁷ En fordel ved intersubjektivitet er at det ikke ser ut til å være avhengig av språk, da intersubjektivitet er, som Shaun Gallagher sier:

An embodied practice of mind begins much earlier than the onset of theory or mind capabilities', and this constitutes 'a strong claim for primary intersubjectivity.'⁹⁸

Dersom intersubjektivitet er en grunnleggende del av det å være til, har dette stor betydning for dyreetikken. Siden intersubjektivitet ikke er avhengig av språk, kan vi fortsatt argumentere for at relasjoner mellom mennesker og dyr har verdi. Vi kan også si at menneskesinnet er delvis konstruert i relasjonsbåndet mellom menneske og dyr.⁹⁹ Aaltola kommer så med et viktig poeng:

A human being finds herself immersed in a pack of baboons or dogs, or witnesses in herself an ability to relate to a cat, a cow or a rat. The mysteriousness of these moments is accentuated by the way in which human– animal interaction can defy the readily given categories of 'human' and 'animal', and perhaps even question the validity of language itself.¹⁰⁰

Når vi står i en relasjon med dyr, har ikke dyret alltid den samme verdien, eller statusen, som det har til vanlig. Når jeg er med kattene mine, er ikke det menneskelige språket viktig. Det som er viktig er at jeg tillater meg selv å gå inn i denne språkløse verdenen mellom meg og kattene, at jeg tillater meg selv å se dem som subjekter med preferanser og behov. Fellesskapet mellom mennesker og dyr er derfor avhengig av at vi tillater oss selv å være tilgjengelig og åpen for den dyriske naturen vi deler. Dette fellesskapet medbringer moralske forpliktelser, jeg må behandle dyr på en slik måte som jeg selv ønsker å bli behandlet, da livene våre har betydelige likheter. For eksempel deler vi samme skjebne, vi kommer alle til å dø. Før denne tid vil vi imidlertid erfare verdenen rundt oss, samt føle både nytelse og smerte. Vissheten om dette pålegger meg bestemte moralske forpliktelser, men i hvor stor grad?

⁹⁷ Aaltola, E. *Animal Suffering: Philosophy and Culture* (2012) s. 179-181

⁹⁸ Aaltola, E. *Animal Suffering: Philosophy and Culture* (2012) s.182

⁹⁹ Aaltola, E. *Animal Suffering: Philosophy and Culture* (2012) s.181-182

¹⁰⁰ Aaltola, E. *Animal Suffering: Philosophy and Culture* (2012) s. 184

4.2 Å spise våre medskapninger

Er det å spise kjøtt moralsk forsvarlig? Dersom dyrene er våre medskapninger, tilsier ikke dette at det er umoralsk å spise dem? Jeg har brukt medskapning som en fellesbetegnelse på et fellesskap mellom mennesker og dyr som bygger på en delt natur. Dette fellesskapet viser at livet er viktig for både mennesker og dyr, da vi er erfarende vesener som ønsker å leve. Dyr er ikke i stand til å tenke analytisk eller fornuftig slik vi mennesker, ei heller til å formulere hva de prefererer. Dette betyr imidlertid ikke at livet ikke er viktig for dem. Vi mennesker har et spesielt ansvar overfor dyrene, da vi er de eneste vesenene som er i stand til abstrakt moralsk tenkning, men også de eneste vesenene som er i stand til å dominere og endre jorda og individene her. Siden vi er i stand til å tenke moralsk på et helt annet nivå enn dyrene, må vi også hele tiden analysere og vurdere vår atferd. Dette er menneskets plikt, da vi sitter med makten, og dermed også et ansvar. Vi klandrer ikke løven som dreper en gasele, da løven ikke er i stand til å vurdere hvorvidt dette er rett eller galt. Løven er også en karnivor og har derfor behov for å spise kjøtt. Mennesket derimot er både i stand til å vurdere våre handlinger, og i stand til å leve uten kjøtt, da vi er omnivorer. Dette medfører imidlertid ikke et argument for å ikke spise kjøtt, men viser til at vi er i stand til å leve uten kjøtt. Grunnen til at vi ikke burde spise kjøtt, ligger i fellesskapet mellom mennesker og dyr, vår felles natur legger et bånd på oss, og jeg vil nå vise hvorfor.

I det vi forstår, eller begynner å se at dyrene er våre medskapninger, begynner vi å se dyrene som moralsk relevante i større grad. I det vi ser et fellesskap mellom mennesker og dyr i form av preferanser, livsglede og så videre, begrenses vårt handlingsrom overfor dyrene. Men, hva skylder vi egentlig våre medskapninger? Jeg tror vi kan besvare dette spørsmålet ved å se på hva som er et godt liv for dyrene. Både mennesker og dyr er erfarende vesener, vi er bevisst på forholdene rundt oss, og dette medfører at vi alle kan leve mer eller mindre gode liv. Christine M. Korsgaard kaller dette «*the natural good*», det naturlige gode, som tilsvarer det jeg kaller dyrenes interesser. Det naturlige gode betegner det som tillater et vesen å fungere, og det som tillater et vesen å fungere godt. Alt levende har et naturlige gode, de søker det som tillater dem å «blomstre», det de finner ønskelig og nødvendig for et godt liv.¹⁰¹ Dyrers naturlige gode har verdi,

¹⁰¹ Korsgaard, C. M. *Fellow creatures* (2004) s. 99-102

da menneskets naturlige gode har verdi. Dersom vi nekter for dette, må vi vedkjenne at vi enten er ignorant overfor verdien av vårt eget naturlige gode, eller at vi lurer oss selv, sier Korsgaard.¹⁰²

Det ser ut til at Korsgaard mener at det naturlige gode er noe mennesker og dyr har til felles, det er en del av vår animalske natur. Jeg tror at det er denne forståelsen for en delt natur som ligger til grunn når vi føler et fellesskap med dyrene. Mennesker og dyr har en felles rettethet mot å leve, mot å utfolde seg selv og sin natur. Dyrene er kanskje ikke i stand til å formulere denne tanken, de er kanskje ikke en gang i stand til å tenke at livet er verdifullt, men som jeg sa tidligere virker det ikke riktig å si at bare de som er i stand til å bruke og vurdere begreper, er i stand til å føle det begrepet innebærer. Altså trenger ikke dyrene være i stand til å tenke at livet deres er verdifullt, de trenger bare oppleve livet som verdifullt. Men, hvordan vet vi at dyrene verdsetter livet? Jeg tror de fleste som har sett dyr som kjemper for livet, har sett ønsket om å leve i full utfoldelse. Vi ser at dyret bruker alle sine krefter for å motsette seg døden. Hvorvidt dette er instinktivt eller ikke, er ikke er moralsk relevant. Selv om dyrets motsettelse for døden var instinktivt, har motsettelsen moralsk verdi i form av at det er noe som strider med dyrets naturlige gode.

Hvorfor har fellesskapet mellom mennesker og dyr verdi? Fellesskapet mellom mennesker og dyr har verdi fordi vi ser noe i dem som berører oss. Når vi ser inn i øynene på dyrene, ser vi at de er subjekter, eller besittere av en sjel. De er ikke objekter, men levende individer som er slående lik oss, samtidig som de er så ulike oss. Vi ser at vi og dyrene deler noe som er fundamentalt, de deler hva det vil si å være et erfarende vesen med evne til å skape relasjoner, føle emosjoner, og å glede seg over livet. Det er ikke uten grunn at TV-kanaler som Animal Planet og National Geographic har skapt programmer som vier seg til å filme ville dyrs liv, de fascinerer og griper seerne. Disse programmene viser oss hvor mye mer dyrenes liv innebærer, enn hva vi har tidligere trodd. Vi ser at dyrenes liv er langt fra bare instinktive, men preget av kompleksitet. Denne innsikten i hva et dyrs liv innebærer, påvirker hvordan vi opplever dyrene, det er med på å bygge fellesskapet mellom mennesker og dyr. Denne forståelse for dyrene, som mest sannsynlig kan sies å være delvis emosjonell; i form av at vi føler et bånd til dyrene, vi kjenner oss igjen i dem, delvis rasjonell; da den er preget av kunnskap er med på å forme hvordan vi tenker angående dyr. Begrepet «dyr» får tilført nye sannheter, samtidig som vi føler en sterkere

¹⁰² Korsgaard, C, M. *Fellow creatures* (2004) s. 105-106

tilknytning til dyrene, da vi ser noe «menneskelig» i dem, og dette er med på å endre våre holdninger. Det er også med på å forplikte oss.

I tråd med Korsgaard tror jeg verdien kommer fra vår forståelse for hva som er viktig for oss. Jeg kan ikke si at mine ønsker for livet har verdi, samtidig som jeg hevder at andres ønsker for livet ikke har verdi. Hvorfor skulle bare menneskets ønsker om å leve ha verdi? I det vi ser at det eksisterer et fellesskap mellom mennesker og dyr, ser vi at vi ikke har noen god grunn til å ikke respektere dyrenes interesser. Fellesskapet mellom mennesker og dyr tilsier at vi alle har interesse for livet, og livet er derfor betydningsfullt både for mennesker og dyr. Det at vi er i stand til å se dette pålegger oss forpliktelser, for vi forstår at dyrenes liv ikke bare er instinktive, slik som planter, men mer likt det menneskelige liv.

Våre emosjoner er viktige for å gjøre oss åpen for fellesskapet som eksisterer mellom mennesker og dyr, mye av fellesskapet er tross alt en delt evne til å erfare verdenen rundt oss. Når vi snakker om verdi, preges samtalen ofte av at vi snakker om følelser. Verdi kan forklares rasjonelt; verdi er noe eller noens kvalitet, og bestemmer dens viktighet og hvilke hensyn vi skal ta overfor noe eller noen. Verdi kan imidlertid også sies å være preget av følelser. Når vi snakker om verdi vil samtalen preges av at vi føler at noe er viktig. Verdi er ikke bare en rasjonell vurdering av et begrep, men også et emosjonelt bånd. Dette er viktig når vi snakker om fellesskapet mellom mennesker og dyr. Det som gjør at fellesskapet har verdi er følelsen av likhet, en følelse av at vi deler noe som er viktig. Selv om man kan beskyldes for antropomorfisme når man sier at dyrene våre elsker ett eller annet, bygger dette på en likhet mellom menneske og dyr. Vi føler at dyrene har verdi, fordi de viser en atferd som tilsier at livene deres har verdi for dem selv. Og som jeg argumenterte for i kapittel to, har emosjonene en viktig funksjon, da de viser oss hva som er viktig for oss. Vi mener at livet er viktig, derfor vil vi, når vi ser noe som tilsier at dyrene også mener livet er viktig, føle at dette har moralsk relevans, dyrenes liv blir viktig også for oss.

Hva med de som ikke er i stand til å se dyr som medskapninger, de som ser dyr som noe fundamentalt ulikt mennesket, hvordan skal de forholde seg overfor dyrene? Det er en kjensgjerning at ikke alle ser dyrene som verdifulle. Dette skyldes både kultur, språk og vårt forhold til dyr. Noen liker rett og slett ikke dyr, og har derfor ikke like mye kontakt med dyrene som de som liker dyr. Disse menneskene vil mest sannsynlig ikke klare å benytte seg av intersubjektivitet til å se dyrene som noe mer enn «bare» dyr, så hvordan skal disse overbevises

av mitt argument, som tross alt bygger på å være en del av et fellesskap med dyr? Jeg kunne svart at det er deres plikt, det er en menneskelig plikt å ikke spise kjøtt. Et problem med dette er at plikt enten pålegges oss av oss selv, eller samfunnet vi er en del av. Dersom man ikke føler plikt til å frstå fra dyreprodukter, velger man mest sannsynlig ikke å bli vegetarianer eller veganer, og dersom samfunnet er slik som i dag, pålegges vi ikke en plikt om å frstå helt fra kjøtt. Vi oppfordres kanskje til å kjøpe økologisk kjøtt som garanti for en rimelig behandling av dyrene, men ikke til å gå over til et plantebasert kosthold. Jeg vil derfor nå forsøke å gi et svar på hvorfor alle burde frstå fra dyreprodukter.

Siden argumentet mitt i stor grad bygger på fellesskapet mellom mennesker og dyr, kan det miste noe av sin styrke, da fellesskap er noe vi føler tilhørighet til. Dersom man ikke føler denne tilhørigheten, vil man mest sannsynlig ikke føle et behov for å behandle dyr som noe mer enn «bare» dyr. Men, man burde føle dette fellesskapet. For vi er i stand til å ta del i interpersonlige relasjoner med dyr. De fleste er i stand til å stå i en relasjon til en hund eller en katt for eksempel. I det vi gjenkjenner noe menneskelignende i dyrene, etableres det en relasjon. Det etableres en forståelse for at dyrene ikke er noe helt fremmed for oss, og det er denne relasjonen som burde forplikte oss. Men, hvorfor forplikter relasjonen oss?

Ifølge Dydsetikken søker vi å være dydige, eller gode mennesker. Det å handle og å være god er en naturlig nedfelt del i oss. Vi har en intuisjon om hva som er riktig og galt; for eksempel er rettferdighet er riktig og godt, urettferdighet er galt. De som handler galt, vil anses som utenfor en bestemt sfære, deres handlinger blir fremmed eller uforståelig for oss. De som gjør noe virkelig galt vil stå i fare for å bli kalt umenneskelige, de anses som så fremmed at vi har problemer med å se dem som mennesker. Dette tilsier at det å være god, er noe vi mennesker identifiserer oss med og streber etter. Men, hva vil det si å være god? Som sagt, kan godhet se ut til å være knyttet opp mot andres interesser og velvære. Et godt menneske påfører ikke andre lidelse uten en adekvat begrunnelse, og hindrer ikke andres interesser eller goder, så fremt disse ikke strider med andres interesser og goder. De aller fleste av oss ønsker å være gode mennesker, og siden vi er i stand til å stå i interpersonale relasjoner med dyr, noe som tilsier at vi forstår deler av hva det vil si å være et levende dyr, kan vi ikke sies å være gode mennesker dersom vi spiser kjøtt og bruker dyr som ressurser.

Mennesket har konsumert kjøtt i årtusener, det er, som mange sier, naturlig. Men, selv om kjøttkonsumering har vært en naturlig del av menneskets liv i årtusener, betyr det ikke at dette nødvendigvis er rett i dag. I dagens samfunn, særlig i den vestlige verden, har vi ikke behov for å konsumere kjøtt, da vi har erstatninger. Det å drepe dyr er derfor helt unødvendig og dermed også galt. Siden mennesker og dyr er medskapninger, kan vi forstå at vi alle ønsker å leve, og vi mennesker er forpliktet til å ikke hindre andres livsutfoldelse. Det er vår plikt fordi vi forstår hvilken betydning livet har, og vi er i stand til å se at dyrene også verdsetter livene sine. Siden vi mennesker kan leve fullverdige liv uten kjøtt, er drap av dyr på bakgrunn av et ønske om å spise kjøtt, umoralsk. Vår forkjærlighet for smaken av kjøtt kan ikke sies å ha større verdi enn et dyrs liv. Vi kan tross alt skape produkter som smaker tilnærmet likt kjøtt ved hjelp av moderne kokkekunst og krydderbruk. Siden kjøtt ikke er en nødvendighet for mennesker, men en gourmetisk forkjærlighet, kan ikke disse drapene rettferdiggjøres. Jeg står i fare for å komme svært nært Tom Regans argument her, men det er en viktig forskjell.

Regan argumenterer for dyrs rettigheter på bakgrunn av evner, siden vi alle er livssubjekter har vi krav på respekt og livsutfoldelse. Problemet med Regan er at han starter i sitt argument i feil ende, det er ikke egenskapene hos dyrene som forplikter oss, men fellesskapet mellom oss. Det at vi ser at dyrene er så like oss selv, selv om vi også er svært ulike, er forpliktende fordi dette gir oss en forståelse for at dyrene er subjekter i verdenen. Vi forstår at dyrene erfarer livet, vi forstår delvis hva det vil si for dyrene å leve, og det er dette fellesskapet, eller relasjonen som forplikter oss, ikke deres evner.

Enkelte vil hevde at vi kan rettferdiggjøre drap av dyr på bakgrunn av gleden mennesker føler når vi spiser kjøttet deres. Men, når vi ser at dyrene er våre medskapninger, ser vi også hvor utilstrekkelig dette argumentet er. Livet er det kjæreste vi har, og jeg vil tro at dette også stemmer for dyrene; ethvert menneske som har sett et dyr kjempe for livet sitt, vet at de bruker all den kraft som finnes i kroppen til å komme seg bort fra situasjonen og i sikkerhet. Livet er for mennesket noe som er nærmest hellig, og når vi ser andre dyr kjempe for livet, eller bare ser at dyrene har glede av livet, ser vi at også de ser ut til å verdsette livet sitt. Det å skulle si at vår gourmetiske forkjærlighet for smaken av kjøtt, veier tyngre enn dyrenes liv, vil derfor være egoistisk. For selv om vi ikke kan snakke med dyrene angående hvordan de vektlegger sine liv, kan vi på bakgrunn av fellesskapet mellom oss, anta at de verdsetter livene sine i lignende grad

med det vi gjør. Derfor, dersom vi streber etter å være gode mennesker, kan vi ikke drepe dyrene på bakgrunn av noe så trivielt som at vi foretrekker smaken av kjøtt til fordel for grønnsaker.

Hva om dyrene lever gode liv? Jeg mener at dette er irrelevant, for det som gjør kjøttspising galt, er at vi tar et liv uten at dette er nødvendig. Det å stoppe et subjekts livsutfoldelse krever en god begrunnelse. Hadde vi for eksempel hatt et behov for å spise kjøtt, ville kjøttkonsumet vårt vært mindre problematisk, for da tok vi ikke liv unødvendig. Men, vi mennesker trenger ikke kjøtt, og selv om et dyr har levd et godt liv rettfærdiggjøres ikke drapet av dyret, for det strider med vår erkjennelse av at dyrene har glede av livet.

Det er altså galt å drepe våre medskapninger bare for å spise dem av tre grunner; for det første strider drap av dyr mot vår intuisjon om at dyrene ønsker å leve, og at deres liv har verdi for dem selv. For det andre, virker det til at mange mennesker anser livet som å være noe uerstattelig, dette må i så fall gjelde alle liv, også dyreliv. Drap av dyr vil derfor være galt, så fremt det ikke er helt nødvendig. Drap på bakgrunn av et ønske om å spise kjøtt, er derfor galt, da det ikke er en nødvendighet. For det tredje er det galt å spise våre medskapninger, da vi deler noe så essensielt med dyrene, vi deler det å være et levende, intensjonelt og følende individ. Vi deler det å være et subjekt i verdenen, og gode mennesker hindrer ikke andres interesser uten svært gode grunner. Det å hindre dyrene i å oppfylle det som mest sannsynlig er deres største interesse og ønske, å leve, er galt av oss, fordi vi forstår dette ønsket. Vi forstår hvor viktig livet er for oss selv, og kan derfor anta at andre verdsetter livet sitt i like høy grad. Når dette blir klart for oss, hvordan kan vi da drepe dyrene uten gode grunner? Hvordan kan vi hevde at vår gourmetiske opplevelse er viktigere enn et liv? Spesielt med tanke på hvor langt den plantebaserte kokkekunsten har kommet i dag, har vi liten grunn til å ikke forsøke å gå over til et kosthold uten kjøtt. Som gode mennesker, kan vi ikke hevde at vår glede av smaken av kjøtt, er viktigere enn våre medskapningers liv. For selv om nytelse har verdi for oss mennesker, vil de færreste påstå at nytelse veier tyngre enn et liv, eller andres ve og vel. Det er derfor galt av mennesker å frarøve dyrene deres liv, så framti vi ikke handler i for eksempel nødverge, eller for å hindre lidelse i forbindelse med sykdom og lignende.

4.3 Hvordan skal vi tenke og snakke om dyr, og hva medfører dette?

Vi kan ikke, som Peter Singer og Tom Regan, tenke på dyr som en forlengelse av mennesket. Mennesker og dyr er ikke det samme. Vi er kanskje like, i den forstand at både mennesker og dyr har en animalsk side, men vi tenker ikke likt angående mennesker og dyr. En dyreetikk kan derfor ikke ta utgangspunkt i å forsøke å vise at mennesker og dyr har krav på den samme behandlingen, den samme verdien, og like rettigheter. Dyreetikken må heller ta utgangspunkt i hvordan vi snakker om dyr. Den skal ikke forsøke å sammenligne mennesker og dyr, men heller vise at vi er en del av et fellesskap. På bakgrunn av dette skal dyreetikken rette kritikk mot hvordan samfunnet behandler dyr som ressursgivende objekter. Dyreetikken burde jobbe mot å vise at dyr er verdifulle subjekter. For å vise dette må dyreetikken erkjenne at vår moral består av både en emosjonell og en rasjonell komponent.

En dyreetikk som ikke tillater at emosjonene er en komponent i vår moral, vil aldri kunne overbevise. Siden det først og fremst er emosjonene våre som gjør oss i stand til å verdsette, til å se hva som er viktig, er emosjonene helt nødvendig for å vise oss at dyrene er verdifulle. En moral uten rasjonalitet vil imidlertid ikke være god. Vi er avhengig av at vi bruker vår fornuft når vi skal handle moralsk. Våre emosjoner og fornuft må drive med en gjensidig kontroll av hverandre. Dersom vi lar våre emosjoner ta over moralen vår, vil vi stå i fare for å bli antropomorfistiske og ukritiske. Men, hvordan skal dette gjenspeiles i dyreetikken?

En adekvat dyreetikk burde bygge på en forståelse for at både mennesker og dyr er jordlige vesener med en animalsk natur, noe som betyr at både mennesker og dyr verdsetter livet. Denne delte naturen er med på å vise hvorfor dyrenes liv er viktige, for som Korsgaard sier, kan vi ikke si at våre interesser er viktig, samtidig som den samme interessen ikke er viktig for andre. Samtidig tror jeg denne erkjennelsen av at både mennesker og dyr har interesse for å leve er med på å forplikte oss på et annet nivå. De fleste ønsker å være gode mennesker, vi alle kan kanskje ikke sies å være moralske, men vi forsøker etter beste evne. Dette medfører at vi føler en forpliktelse til å handle godt overfor andre. Men, hva medfører dette? Hvordan skal vi behandle våre medskapninger? Jeg har argumentert imot å spise dem, men dette er bare en av mange sider ved menneskets dyrehold. Kan vi spise dyr som blir påkjørt, nødslakt, egne kjæledyr som dør av naturlige årsaker, og så videre? Kan vi si at det er moralsk å ha kjæledyr? Skal dyrene tilskrives rettigheter?

Er det galt å spise dyr som har dødd av påkjørsel (uhell), eller som har dødd av naturlige årsaker? Dersom en ku blir syk og må avlives, kan vi da spise den, så fremt dette ikke er skadelig for oss? Det er vel ikke umoralsk, for vi hindrer ikke dyrets utfoldelse. Men, vi spiser ikke mennesker, vil kanskje noen si. Dette er ifølge Diamond et misforstått spørsmål, og det sier jeg meg enig i. Men, jeg ønsker å påpeke noen ting ved nettopp det å spise dyr som har dødd naturlig. Mange mennesker vil nok ikke like tanken på at kroppen deres skal bli spist etter deres død. Dyrene derimot tenker ikke på hva som skjer med kroppen deres etter deres død, og jeg tror ikke at man kan si at det er umoralsk å spise kroppene deres, så fram de har levd og dødd naturlig. Det som gjør spising av kjøtt galt, er at vi avslutter et liv bare på bakgrunn av et ønske om å spise det, noe som hverken er nødvendig eller moralsk. Finner vi derimot en død dyrekropp, som er i en slik forfatning at vi kan spise den uten å bli syke, kan de som ønsker det, spise dyret med god samvittighet. Det samme gjelder også for våre kjæledyr, selv om tanken kan være mer frastøtende for mange. Når kjæledyrene våre dør, kan vi velge hvorvidt vi vil hedre kroppene deres på en menneskelig måte, ved å begrave dem, eller spise dem. Sistnevnte kan også ses som en hedring av kjæledyret, selv om dette for mange er utenkelig. Men, er det egentlig riktig av oss å ha kjæledyr?

Det er flere, blant andre Gary L. Francione, som argumenterer imot det å ha kjæledyr. Han mener at vi skal ta vare på de dyrene som eksisterer, men ikke bringe flere dyr til verdenen. Francione anser dyrehold som problematisk fordi dyrene blir menneskets eiendom, men også fordi dyrene ikke er en fullverdig del av verdenen. Dyrene er avhengige av mennesker, og lever derfor ikke et naturlig eller normalt liv.¹⁰³ Dette er et godt argument, men jeg mener at Francione forenkler situasjonen noe. Kjæledyr er avhengige av oss mennesker, det er for enkelt å skaffe, samt kvitte seg med kjæledyr, men det er også noe svært viktig i relasjonen mellom mennesker og dyr. Jeg mener at det er moralsk forsvarlig å ha kjæledyr, så fremt man legger til rette for et så naturlig liv som mulig for dyrene. Veskehunder, kaniner og fugler i små bur, og hold av reptiler som ikke får uttrykke sin natur, er galt. Men, et sunt dyrehold preget av kunnskap om dyrenes behov, er ikke nødvendigvis galt. Det jeg argumenterer for er ikke dyrehold slik vi ser det i dag, men dyrehold på dyrenes premisser. Vi må ha strengere regler for hvordan kjæledyr skal ha det, og

¹⁰³ Francione, G, L. (2012) *"Pets": The Inherent Problems of Domestication*

kunnskapsnivået for dyreeierne må opp. Dette bringer oss inn på rettigheter, skal dyrene ha rettigheter?

Jeg kan ikke gi et fullt svar på dette spørsmålet her, men jeg ønsker å si litt om dyr og rettigheter. Dyrene kan ikke ha rettigheter slik som autonome mennesker, da de ikke kan forsvare sine rettigheter. Dyrene må derfor heller få en liknende status med barn. De har rettigheter, men det er voksne menneskers ansvar å følge opp og overholde disse rettighetene. Vi må imidlertid endre på hvordan dyrenes rettigheter er i dag. Dyr kan ikke stå som eiendeler, da dette er med på å forsterke følelsen av at det er greit å bruke dyr som ressurser. Det er også noe svært merkelig med hvordan vi tenker dyr som eiendeler, som objekter, for det som kjennetegner objekter er vel strengt tatt at de er livløse, noe dyr helt klart ikke er. Rettigheter alene vil imidlertid ikke hjelpe dyrene, vi må endre hvordan vi snakker og tenker om dyrene for å se endringer i hvordan vi behandler dem. Vi kan derfor ikke starte med rettighetene, men må starte med å forstå hvordan vi tenker om dyr, forsøke å endre dette, og til slutt gjøre noe med rettighetene. For selv om dyrene får rettigheter, vil mange fortsatt tenke at dyr «bare» er dyr, og derfor ikke håndheve sin plikt overfor dyrene.

Det jeg argumenterer for er altså at vi skal vise andre levende individer respekt, da de i likhet med oss er levende skapninger med interesse for livet sitt. Det som skal hjelpe oss å se dette, er både det faktum at dyrene er våre medskapninger, men også vårt ønske om å være gode mennesker. Å ta et liv på bakgrunn av egne unødvendige interesser, kan ikke sies å være en god handling. For selv om vår virkelighetsoppfatning tilsier at mennesker og dyr er ulike begreper med ulik verdi, kan vi ikke si at vi er likegyldige overfor dyrenes liv. For vi elsker noen dyr, og dette kan ses som et grunnlag for evnen til å se andre dyr som våre medskapninger. Dersom vi er i stand til å se våre kjæledyr som subjekter, er vi også i stand til å se andre dyr som subjekter. Vi må imidlertid eksponeres for denne muligheten, noe som krever at vi beveger oss bort fra den tradisjonelle tanken om at kjæledyr er elskverdige, husdyr er ressurser. Dette gjøres mulig ved at vi bruker vår sterke objektivitet. Vi må forsøke å forstå hvorfor vi tenker som vi gjør, deretter vurdere hvorvidt dette kan sies å være riktig. Vi må også tillate oss selv å være åpne for å se dyrene som noe annet enn «bare» dyr.

Når vi avgjør hvorvidt våre praksiser er riktige eller ikke, vil samspillet mellom vår rasjonalitet og emosjoner være svært viktig. Vi kan ikke la moralen vår bygge på emosjoner alene, da dette

ville resultere i føleri uten kunnskap. Samtidig må rasjonaliteten støttes opp av våre emosjoner, for vår kunnskap er begrenset, og til tider må vi la tvilen komme andre til gode. Vi må derfor, når vi tenker og snakker om dyr, tillate oss selv å føle sympati og empati, men også innrette emosjonene etter kunnskapen vi har. Samtidig skal vi, som gode mennesker, respektere at selv om dyrene ikke lever like «rike» liv som det mennesker gjør, er ikke livene deres mindre verdifulle for dem enn for oss. Vi skal derfor ikke behandle dyrenes liv med mindre respekt enn menneskers, men dette betyr ikke at menneskets verdi er det samme som dyrets verdi, men at selve livet har lik verdi. Dette betyr at uavhengig av om vi snakker om mennesker eller dyr, har vi ikke rett til å ta et liv på bakgrunn av trivielle årsaker.

5. Oppsummering og konklusjon

Peter Singer og Tom Regan har skapt en dyreetikk som ikke treffer menneskets intuisjoner om dyr. Jeg ønsket å forstå hvorfor deres dyreetikk ikke treffer godt, samt gå nærmere inn på hvordan mennesker tenker moralsk, og da spesielt moralske problemer angående dyr. Jeg har forsøkt å vise at grunnen til at Singer og Regan ikke treffer, er at de ikke har tatt høyde for hvordan mennesker tenker moralsk, men også det faktum at de ikke respekterer hvordan kulturen og språket vårt er med på å påvirke hvordan vi tenker moralsk. Moralen vår er ikke ensidig rasjonell. Den er preget av emosjoner, tilknytninger, kultur, og språk. Dette er viktig av ulike grunner. Først og fremst er dette viktig for å vise hvorfor Regan og Singer ikke treffer med sin dyreetikk. De antar at mennesker er i stand til å tenke moralsk på en logisk og objektiv måte, og at vi ikke påvirkes av at vi er situerte individer med relasjoner og emosjoner. Jeg har argumentert for at emosjoner er svært viktig for moralen, da de sier noe om hva vi mener har verdi, og derfor fungerer som en motiverende faktor for å handle på et bestemt vis. Det er også viktig for vår forståelse for hvordan mennesker tenker moralsk, og hvorfor det er så vanskelig for oss å snakke om dyreetikk.

Som vi har sett, skiller vi mellom hvem som er «innenfor» og hvem som er «utenfor» en bestemt moralske sfære. Når vi snakker om moral og mennesker, er dette noe helt annet enn når vi snakker om moral og dyr. Vi snakker og tenker på mennesker på en måte, om dyr på en annen. Men, vi skiller også mellom husdyr og kjæledyr. Dette resulterer i ulike holdninger angående hva som er, og ikke er moralsk overfor en bestemt gruppe. Mange mener for eksempel at det er greit å drepe og spise husdyr, men ikke kjæledyr. Dette er svært viktig, for det viser hvilken rolle eksponering spiller i vår moralske tenkning. Vi er eksponert for en virkelighet, og når noen bryter med denne, slik som Elizabeth Costello gjør, oppfattes disse som radikale og virkelighetsfjerne. Det oppstår, det som Cora Diamond kaller, et virkelighetsproblem. Det oppstår en kløft mellom det Costello sier, og hvordan de fleste tenker angående virkeligheten. De fleste tenker at mennesker og dyr er noe så fundamentalt ulikt, at det å sammenligne Holocaust og slakterier blir rett og slett krenkende overfor jøder, men også helt feil, da mennesker er mennesker og ikke «bare» dyr.

Siden de fleste tenker på mennesker og dyr som noe fundamentalt ulikt, må en dyreetikk ta utgangspunkt i noe som de fleste kan si seg enig i, noe som ikke bryter i for stor grad med

hvordan folk flest oppfatter virkeligheten. Jeg har argumentert for at den beste måten å gjøre dette på, er ved å ta utgangspunkt i at dyrene er medskapninger. De er, som oss, levende individer med interesser, preferanser og glede av livet. Jeg har argumentert for at dette blir tydelig for oss ved hjelp av, det Edmund Husserl kalte, intersubjektivitet. Vi må slutte å tilnærme oss dyrene som objekter, og intersubjektivitet handler nettopp om dette. Ved hjelp av intersubjektivitet ser vi oss selv i andre, vi tilnærmer oss verdenen rundt oss som om vi ikke er alene. Vi ser, forstår og tenker at vi ikke er de eneste subjektene i verdenen, og det er dette båndet mellom mennesker og dyr bygger på. Det oppstår et felleskap mellom mennesker og dyr, i form av at vi ser at ikke bare mennesker er erfarende subjekter med interesse for livet.

Argumentet mitt angående fellesskapet mellom mennesker og dyr er todelt. Alle er ikke i stand til å se dyr som verdifulle, de liker rett og slett ikke dyr. Jeg har derfor forsøkt å vise at disse, som alle andre, er forpliktet overfor dyrene. Vi er forpliktet overfor dyrene fordi de har interesser, og jeg følger Christine Korsgaard, og argumenterer for at denne forpliktelsen stammer fra vår delte natur, eller det faktum at vi er alle erfarende vesener med interesser. Det er ingen grunn til å si at en gruppes interesser har verdi, mens en annen gruppes interesser ikke har verdi. De som ikke følger denne tankegangen, kan imidlertid ikke overse sine forpliktelser overfor dyrene. En naturlig nedfelt del i oss mennesker, er ønsket om å være god. Et godt menneske, er et menneske som handler uselvvisk og med respekt for andres liv og interesser. Dyr verdsetter livene sine, og har interesser, og vi må derfor, for å være gode mennesker, handle godt overfor dyrene. Dette tilsier at vi har visse forpliktelser overfor dyrene, blant annet at vi ikke skal spise dem. Dette leder ikke til at vi må leve i konstant frykt for å drepe insekter for eksempel, det leder imidlertid til at vi ikke skal systematisk utnytte dyr. Det leder til et mer respektfullt forhold til dyr. Et forhold preget av kunnskap, empati, og respekt.

Litteraturliste

- Aaltola, E. (2012) *Animal Suffering: Philosophy and Culture*. (The Palgrave Macmillan Animal Ethics Series), Palgrave Macmillan. Kindle Edition.
- Burley, M. (2012) *Wittgenstein, Wonder and Attention to Animals*, i boken “*Language, Ethics and Animal Life: Wittgenstein and Beyond*” av Forsberg, N., Burley, M. og Hämäläinen, N., Bloomsbury Publishing. Kindle Edition.
- Cassidy, E. S., West, P. C., Gerbert, J. S., og Foley, J. A. (2013) *Redefining agricultural yields: from tonnes to people norished per hectare*, IOP Publishing Ltd, USA.
Hentet (13.01.17) fra: <http://iopscience.iop.org/article/10.1088/1748-9326/8/3/034015/pdf>
- Cavell, S. (1979) *The Claim of Reason*, Oxford University Press, Inc. Ney York.
- Churchill, J. (1989) ‘*If a Lion Could Talk . . .*’, i *Philosophical Investigations*, John Wiley & Sons Ltd.
- Coetzee, J. M. (1999) *The Lives of Animals: The Lives of Animals*, Princeton University Press, Oxfordshire. Kindle Edition.
- Cosslett, T. (2006) *Talking Animals in British Children's Fiction, 1786–1914*, Routledge, New York, USA.
- Diamond, C. (2005) *Eating Meat and Eating People*, I boken *Animal Rights: Current Debates and New Directions* av Sunstein, C. R. & Nussbaum, M. C., Oxford University Press.
- Diamond, C. (2008) *The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy*, i boken *Philosophy & Animal Life* av Cavell, S. et al. Columbia University Press, New York, Chichester, West Sussex.
- Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2011) *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press Inc., Ney York.

Francione, G. L. *“Pets”*: *The Inherent Problems of Domestication* (31.01.12)

Hentet (17.03.17) fra: http://www.abolitionistapproach.com/pets-the-inherent-problems-of-domestication/#.WNEb_k1-Uk

Franklin, J. H. (2005) *Animal Rights and Moral Philosophy*, Columbia University Press, New York.

Føllesdal, A. (2001) *Dyreetikk*, Fagbokforlaget, Bergen.

Gustafsson, Y. (2012) *Three perspectives on altruism*, i boken *“Language, Ethics and Animal Life: Wittgenstein and Beyond”* av Forsberg, N., Burley, M. og Hämäläinen, N. Bloomsbury Publishing. Kindle Edition.

Goff, A. L. (2012) *Living With Animals, Living As Animals*, i boken *“Language, Ethics and Animal Life: Wittgenstein and Beyond”* av Forsberg, N., Burley, M. og Hämäläinen, N. Bloomsbury Publishing. Kindle Edition.

Harding, S. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y (1991)

Harstad, O. M., Volden, H. og Prestløyken, E. *Husdyrproduksjon og klimagasser*. Universitetet for miljø- og biovitenskap (2011) Hentet (13.01.17) fra: <http://www.umb.no/statisk/husdyrforsoksmoter/2011/74.pdf>

Herzog, H. (2010) *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight About Animals*. HarperCollins e-books. Kindle Edition.

Hursthouse, R. (2000) *Ethics, Humans and Other Animals: An Introduction with Readings (Philosophy and the Human Situation)*, Routledge Taylor and Francis, London & New York. Kindle Edition.

Jasper, J. M. (2008) *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. University of Chicago Press, Chicago IL.

Joy, M. (2011) *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*, Conari Press, Red Wheel Weiser, USA. Kindle Edition.

Kant, I. (1996) *The metaphysics of morals*, Cambridge University Press, UK.

- Kelch, T. G. (1999) *The Role of the Rational and the Emotive in a Theory of Animal Rights*. B.C. Env'tl. Aff. L. Rev.
- Korsgaard, C, M. (2004) Fellow creatures. Tanner Lectures on Human Values 24: 77-110.
- Luke, B. (2007) *Justice, Caring, and Animal Liberation*, i boken "*The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*" av Donovan, J. og Adams, C. J., Columbia University Press. Ney York.
- MacKinnon, C, A. (2007) *Of Mice and Men: A fragment on animal rights*, i boken "*The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*" av Donovan, J. og Adams, C. J., Columbia University Press. Ney York
- Noddings, N. (2013) *Caring: A Relational Approach to Ethics and Moral Education*, 2. Utgave, University of California Press, Berkley – Los Angeles – London. Kindle Edition.
- Nussbaum, M. C. (2001) *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, New York, USA.
- O`Sullivan. S. (2011) *Animals, Equality and Democracy*. (The Palgrave Macmillan Animal Ethics Series), Palgrave Macmillan.
- Regan. T. (2003) *Animal rights, human wrongs*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., USA.
- Regan, T. (2004) *The case for animal rights*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles, California.
- Rowlands, M. (2009) *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, 2. Utgave, Palgrave Macmillan.
- Schoen, A, M. (2001) *Kindred Spirits: How the Remarkable Bond Between Humans and Animals Can Change the Way We Live*, Broadway Books, a division of Random House, Inc. Crown/Archetype. Kindle Edition.
- Singer, J. D. (2015) "*The flesh of my flesh*": *Animality, difference, and "radical community" in Merleau-Ponty`s philosophy*, i boken *Animal ethics and philosophy: Questioning the orthodoxy*. Rowman & Littlefield International, Ltd. London – New York.
- Singer, P. (2002) *Dyrenes frigjøring*, 2. utgave, Spartacus Forlag, Oslo.

- Višak, T. (2013) *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics*. (The Palgrave Macmillan Animal Ethics Series). Palgrave Macmillan. Kindle Edition.
- Wetlesen, J. (1992) *HVORFOR NATURVERN? NOEN KOMMENTARER TIL ARNE NÆSS' DYPØKOLOGISKE SVAR*.
Hentet (15.11.16) fra: <https://folk.uio.no/jonw/Dypoeko1992a.doc>
- Wittgenstein, L. (1958) *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell Ltd, Oxford, UK.
- Wyckoff, J. (2015) *The Problem of Speaking for Animals*, i boken “*Animal Ethics and Philosophy: Questioning the Orthodoxy*”, Rowman & Littlefield International, Ltd. London – New York.