



Den selvfølgelige utnyttningen

*Om formingen av vårt samfunns forhold til dyr:
En analyse av Stortingsmelding nr. 12 (2002-2003):
Om dyrehold og dyrevelferd*

Ingvill H. Riise

Masteroppgave i kulturstudier
Institutt for kultur- og humanistiske fag
Avdeling for allmennvitenskapelige fag
Høgskolen i Telemark





Tittel:	Den selvfølgelige utnyttningen. Om formingen av vårt samfunns forhold til dyr: En analyse av Stortingsmelding nr. 12 (2002-2003): Om dyrehold og dyrevelferd.
Nøkkelord:	Dyr, etikk, politiske dokumenter, legitimeringsprosesser, dyrevelferd, antropomorfisme
Forfatter:	Ingvill H. Riise
Studentnr.:	022590
Fagkode:	H366
Oppgavetype:	Masteroppgave
Studiepoeng:	60
Studium:	Kulturstudier
Konfidensiell:	



Forord

Jeg vil gjerne takke alle som har vist interesse for masteroppgaven og bidratt med synspunkter og oppmuntring i skriveperioden. Følgende personer fortjener en spesiell takk: min veileder Halvard Vike for inspirerende tilbakemeldinger, gode råd og verdifulle innspill. Kristin Granli for oppmuntring, kommentarer og korrekturlesning av hele oppgaven, Elin H. Riise for diskusjoner og for ros og tiltro, Arild Tornes for interessante diskusjoner og mange litteraturtips, og Lena Lindström for viktige innspill. En helt spesiell takk til Lula for alt hun lærer meg om hunder og mennesker.

Ingvill H. Riise

Innholdsfortegnelse

Forord.....	I
Innholdsfortegnelse.....	II
1. Innledning.....	1
2. Metodiske tilnærminger.....	9
2.1 Stortingsmeldingen om dyrehold og dyrevelferd 2002-2003.....	9
2.1.1 Hva er en stortingsmelding?.....	10
2.2 Annen litteratur.....	11
2.3 Analytisk tilnærming.....	13
2.3.1 Feministisk standpunktteori.....	13
2.3.2 Diskursanalyse.....	15
2.3.3 Virkelighetskonstruksjoner og hegemoni.....	16
2.3.4 Grensemarkeringer og symbolsk orden.....	17
2.4 Utgangspunkt og framgangsmåte.....	17
2.4.1 Utgangspunkt.....	17
2.4.2 Framgangsmåte.....	19
2.4.3 Metodiske grep.....	20
3. Kunnskapen om andre dyr og diskusjonen om moralsk relevante egenskaper	21
3.1 Moralsk relevante egenskaper: følelser, bevissthet, språk, tenkning og kultur.....	22
3.1.1 Følelser.....	23
3.1.2 Bevissthet.....	25
3.1.3 Språk.....	27
3.1.4 Tenkning.....	29
3.1.5 Kultur.....	30

3.2 De moralsk relevante egenskapenes rolle.....	32
3.2.1 Utdrag fra den filosofiske debatten.....	32
3.2.2 Hva innebærer det å gi andre dyr menneskerettigheter?.....	38
3.3 Vitenskap og makt.....	40
3.4 Kunnskapens todelte rolle.....	42
4. Etablering av normalitet og selvfølgelighet.....	45
4.1 Flertallets makt.....	45
4.2 Marginalisering.....	49
4.3 Forvandling av motstanden.....	53
4.4 Usynliggjøring.....	58
4.5 Allmenngyldige sannheter og avgrensning av diskursen.....	61
5. Det etiske grunnlaget: betydningsfulle begreper og håndtering av grenser.....	64
5.1 Egenverdi og respekt.....	65
5.2 Dyrevelferd.....	70
5.2.1 Mestring og tilpasning.....	71
5.2.2 'Dyrevelferd' i praksis.....	75
5.3 Etikk.....	77
5.3.1 Håndtering av etiske grenser.....	82
5.3.2 Nytte og nødvendighet.....	86
5.4 Opprettholdelsen av hegemoniet.....	90
6. Antropomorfismens rolle.....	92
6.1 Antropomorfisme i stortingsmeldingen.....	93
6.2 Naturvitenskapelige og samfunnsvitenskapelige oppfatninger om antropomorfisme.....	95
6.2.1 Naturvitenskap.....	95
6.2.2 Samfunnsvitenskap.....	97

6.2.3 Er 'antropomorfisme' et nøytralt begrep? To artikler som eksempel.....	99
6.3 Antropomorfisme, moral og menneskeverd.....	107
6.3.1 Grensen mellom moral og umoral, og tabubelagte sammenligninger.....	109
6.3.2 Menneskeverd.....	111
6.3.3 Frykten for 'kulturens undergang'.....	114
6.3.4 Verdi, rettigheter og empati på tvers av artsgrenser.....	115
7. Avslutning.....	117
Litteraturliste.....	124

1. Innledning

Å være et *dyr* i vårt samfunn betyr å være en *ting* og eiendel. Det innebærer både å være *innenfor*: å leve blant mennesker, og *utenfor*: utenfor den beskyttende grensen til det moralske fellesskapet. 'Dyr' er i vårt samfunn 'De Andre', de som befinner seg på bunnen av hierarkiet – uten krav på grunnleggende rettigheter. Forholdet mellom mennesker og ikke-mennesker baserer seg på et system av utnyttende praksiser. 'Dyr' kan brukes til ethvert formål som anses som 'nyttig'. Dette innebærer at de blant annet brukes i produksjonen av mat og klær, som redskaper i forskning og undervisning. De er underholdningsobjekter på sirkus, i zoologiske hager, og i TV-programmer. De omsettes som kjæledyr, brukes som redskaper i konkurranseidrett, og jaktes på for sportens skyld. Deres egne behov og ønsker - hele livsløpet - er underlagt en menneskelig agenda.

Denne oppgaven handler om hvordan dette gjøres til en selvfølge. Nærmere bestemt om hvordan selvfølgeligheten kommer til uttrykk i *Stortingsmelding nr. 12 (2002-2003): Om dyrehold og dyrevelferd*. I dag, 6 år etter offentliggjøringen, er det fortsatt den som legger føringer for hvordan 'dyr' skal behandles. Spørsmålene som knytter seg til dette dokumentet er derfor stadig like aktuelle. Stortingsmeldingen representerer det dominerende og offisielle synet på hvordan mennesker skal forholde seg til 'dyr' i vårt samfunn. Med dette følger også makt til å definere premissene, og å avgjøre hva som er den korrekte oppfatningen av virkeligheten. For at utnytting skal være mulig, må det opprettholdes symbolske grenser som skiller mennesker fra dyr, og natur fra kultur – det som er 'innenfor' fra det som er 'utenfor'. Det må også skilles mellom 'normale' oppfatninger og 'unormale' eller 'avvikende' oppfatninger. Stortingsmeldingen er med på å forvalte disse grensene, og jeg ser nærmere på hvordan dette gjøres.

Først undersøker jeg de naturvitenskapelige beskrivelsene av 'dyr' som presenteres i stortingsmeldingen. Hvilke oppfatninger om 'dyrs' egenskaper kommer til uttrykk her? Og hva slags rolle spiller kunnskapen i forhold til det å ha moralsk status? Jeg presenterer også bidrag fra den filosofiske debatten om dette. Gjennom hele oppgaven analyserer jeg ulike måter å legitimere eksisterende holdninger til 'dyr', og de praksisene som følger av dem. Stortingsmeldingen er imidlertid del av en reformprosess hvor 'dyr' i stadig større grad blir 'etisk relevante'. Dette innebærer også at den må forholde seg til oppfatninger som underminerer det tradisjonelle moralske skillet mellom mennesker og 'dyr'. Hvordan

framstilles disse synspunktene i stortingsmeldingen? Hvordan skal man holde fast ved gamle grenser i møte med motstand? Et av formålene med stortingsmeldingen var å 'reise en bred debatt'. Men er stortingsmeldingen i seg selv en arena for diskusjon, der ulike parter får komme til orde?

Det er gjennom språket virkeligheten skapes; handlinger gjøres legitime og illegitime, og ulike interesser kommer til uttrykk. Jeg analyserer derfor betydningen av sentrale begreper i stortingsmeldingen som *egenverdi*, *dyrevelferd*, og *livskvalitet*. Hva slags funksjon har disse begrepene? De etiske betraktningene som er formulert i stortingsmeldingen knytter det seg flere spørsmål til, blant annet hvilke prinsipper som egentlig ligger til grunn for dem. Hva har mennesker *rett* til å gjøre – er det slik at makt gir rett? Og hvordan er forholdet mellom det nyttige og nødvendige? Jeg undersøker også hva som menes med 'etiske grenser'. Det siste kapitlet handler om *antropomorfisme*. Jeg er opptatt av å finne ut hva som ligger i dette begrepet, og på hvilken måte det er forbundet med *grenser*. Jeg ser også nærmere på hvordan begrepet brukes og diskuteres i naturvitenskap og samfunnsvitenskap, med fokus på spørsmålet om det kan sies å være interessenytralt. Et annet spørsmål er på hvilken måte antropomorfisme henger sammen med menneskeverd?

I denne oppgaven konsentrerer meg om bruken av 'dyr' i landbruk og forskning, både fordi dette kan sies å være den mest selvfølgelige formen for utnyttning – dette gjelder spesielt næringsmiddelindustrien - og fordi det dreier seg om det største antallet individer. I 2008 ble det i Norge drept over 168 millioner fisker fra oppdrettsanlegg¹; mellom 66 og 67 millioner kyllinger, høner, kyr, okser, griser, kalkuner, sauer, geiter, og andre 'produksjonsdyr' i landbruket²; og 230 000 rever og 660 000 minker i pelsindustrien³. Samme år ble 1. 921 952 individer brukt i vitenskapelige eksperimenter. Det dreier seg blant annet om fisker, gnagere, fugler, griser, kuer, sauer, amfibier, hunder og hester (Forsøksdyrutvalget 2008).

¹ I Statistisk sentralbyrås statistikk "Salg av slaktet matfisk. Mengde, etter fiskeart og fylke. 2008*." oppgis antall fisker i tonn, men antallet individer blir over 168 millioner dersom man går ut fra at hver fisk veier 5 kg, jfr. Dyrevernalliansens regnestykke:

http://www.dyrevern.no/Emner/forbruker_og_samfunn/133/Nyheter_om_mat/1355

² Statistisk sentralbyrå: "Tabell: 05538: Offentleg kjøtkontroll. Slakt godkjende til folkemat, etter type slakt".

³ Norsk Landbrukssamvirke: *Aktuelle tall 2009*: "Utbud på verdensmarkedet av farmet pelsskinn, i 1000 stk."

Begrepet *utnytting* er egnet til å karakterisere forholdet mellom mennesker og andre dyr slik det framstår i disse situasjonene. Følgende definisjon av begrepet på engelsk (*exploitation*) er treffende når man bytter ut 'mennesker' med 'dyr':

Exploitation involves a persistent social relationship in which certain persons are being mistreated or unfairly used for the benefit of others. This corresponds to one ethical conception of exploitation, that is, the treatment of human beings as mere means to an end - or as mere "objects". In different terms, "exploitation" refers to the use of people as a resource, with little or no consideration of their well-being (Wikipedia 09.10.2009).

Ifølge denne definisjonen innebærer utnytting også å ta fra noen noe som tilhører dem, tvinge dem til å arbeide, og bruke dem mot deres vilje, samtykke eller viten. Det innebærer å påtvinge en skjønnsmessig forskjellsbehandling til fordel for noen og ulempe for andre (ibid.). I stortingsmeldingen er det ordet 'bruk' som benyttes om menneskers relasjoner til 'dyr'. Å 'bruke' noen er imidlertid noe man "bare gjør", uten at det nødvendigvis behøver noen nærmere forklaring. Ordet beskriver altså et forhold som tas som en selvfølge. Det finnes mange ord som er med på å selvfølgeliggjøre utnyttingen av andre dyr, og i denne oppgaven markeres disse med enkle anførselstegn.

Selvfølgheten må ses på bakgrunn av den antroposentriske (menneskesenterte) verdensanskuelsen som dominerer i den vestlige delen av verden. Den er bygget opp rundt *dikotomier* som natur/ kultur, menneske/dyr, mann/kvinne, følelser/fornuft, sjel/legeme. Ifølge denne inndelingen tilhører mennesker kultursfæren, mens 'dyr' plasseres i natursfæren. Derfor henger også oppfatninger om dem sammen med synet på naturen. Mennesker antas å ha 'frigjort' seg fra naturen gjennom å 'skape kultur', og betraktes derfor som 'høyerestående' og 'overlegne' vesener. Naturen, og alt som tilhører den, blir noe 'lavere' og 'mindreverdige'. Menn er i større grad enn kvinner blitt forbundet med kultur og rasjonalitet, mens kvinner representerer følelser og det kroppslige. Tradisjonelt har man ment at kvinner står nærmere andre dyr, og derfor også tilhører natursfæren (Merchant 1980, Noske 1997: 40). Oppfatningen om mennesket som atskilt fra resten av naturen vedvarer til tross for at mennesker biologisk sett også betraktes som dyr, og at andre dyr også har kultur. Kategoriseringen er stadig betydningsfull i forhold til moralsk inklusjon, og det samme er troen på hierarki – at noen er *mer verdt* enn andre. Oppfatninger om enhet og likeverd er fortsatt marginaliserte i forhold til oppfatningen om andre dyr og naturen som *objekter* og *ressurser*.

Disse forestillingene har en lang historie. Før antikken, det filosofen Hjalmar Hegge kaller 'den mytiske tiden', oppfattet mennesker seg selv som en del av verden, og verden som en del av sin egen sjel (Hegge 1993: 20). De identifiserte seg både med andre dyr og naturen. I antikken fantes fortsatt denne helhetstenkningen, men Platon introduserte dikotomier som idéer og faktiske fenomener, sinn og kropp/materie – noe som tilsvarte den hierarkiske atskillelsen av menn og kvinner (Noske 1997: 43). Aristoteles mente at det ikke var noen dyp kløft mellom mennesker og andre dyr; mennesket var et rasjonelt dyr. Men han hevdet samtidig at det eksisterte et naturlig hierarki basert på evnen til fornuft, og hvor følelser var underordnet fornuften. I dette hierarkiet skulle planter tjene dyr, dyr mennesker, og kvinner menn. Aristoteles mente også at de 'laverestående' var 'naturlige slaver'.

I middelalderen var naturforståelsen uløselig forbundet med kristendommen, det vil si datidens tolkninger av bibelen. Selv om naturen ble oppfattet som en manifestasjon av Guds storhet, var den ikke lenger et forbilde og ideal. Den ble til noe 'lavere' og potensielt farlig; den representerte uorden og kaos. Det var derfor viktig å kontrollere de 'dyriske' sidene ved menneskenaturen. I middelalderens kristne tradisjon, med Thomas Aquinas som fremste talsmann, var det et mye skarpere skille mellom mennesker og andre dyr; bare mennesker hadde sjel. Kvinner fikk imidlertid en mellomposisjon mellom menneske og dyr, og det ble lenge debattert om de hadde sjel eller ikke. Ifølge den kristne teologien var det slik at bare mennesker var skapt i Guds bilde, og dermed gitt herredømme over alle levende vesener. Med dette fikk man et moralsk grunnlag for menneskers 'overlegne posisjon'. Historikeren Lynn White har kalt kristendommen den mest antroposentriske religionen i verden (White 1968: 86).

På 1600-tallet – som ofte regnes som begynnelsen på 'moderne tid' - ble naturen et mål for underleggelse, kontroll og utnyttelse (Hegge 1993: 97). Sekulariseringen gjorde mennesket, og ikke Gud, til universets sentrum, og verdsliggjøringen av naturen gjorde det mulig å forholde seg til den som et utnyttbart objekt. Det ble framholdt som positivt ved mennesker at de var i stand til å omforme og utnytte i kraft av sin intelligens – i motsetning til 'dyrene'. Francis Bacon fremmet oppfatningen om at tenkning og vitenskap skulle tjene menneskers utnyttning av naturen. Den moderne vitenskapen beskjeftiget seg med studier av naturens enkeltfenomener, snarere enn helheten. Rene Descartes var den fremste talsmann for forestillingen om at naturen var en stor maskin. Menneskekroppen var også en maskin, men mennesker hadde samtidig sjel, som var en ikke-materiell substans. Dette gjorde dem vesensforskjellige fra 'dyr'. 'Dyr' var ifølge Descartes utelukkende maskiner, og hadde verken sjel, følelser eller språk. Som historikeren Carolyn Merchant påpeker, skapte den

vitenskapelige revolusjonen et syn på naturen som passiv materie, i motsetning til en levende organisme som mennesker var en del av. Mennesket som subjekt ble atskilt fra den objektiverte naturen (Merchant 1980).

På 1700-tallet videreførte Immanuel Kant tradisjonen fra Aquinas og Descartes, og mente at mennesker ikke kunne ha direkte moralske plikter overfor 'dyr' siden de var 'irrasjonelle skapninger'. 'Dyr' eksisterte ikke for sin egen skyld, men som midler til bruk for menneskelige formål. Mennesker hadde imidlertid indirekte moralske plikter overfor dem, med den begrunnelsen at dyremishandling kunne gjøre mennesker mer brutale overfor hverandre¹.

Som filosofen Paola Cavalieri påpeker er det imidlertid ikke slik at synet på 'dyrs' status har fulgt en lineær utvikling. Det er snarere slik at forskjellige synspunkter dukket opp, ble marginalisert, og dukket opp igjen i århundrenes løp. I alle epoker finner man altså motstridende tendenser. I antikken oppfordret for eksempel Pythagoras og Plutark til respektfull behandling av ikke-mennesker, og forsvarte vegetarianisme (Spencer 1993). Selv om middelalderens offisielle religion og moral fastholdt et skarpt skille mellom mennesker og 'dyr', var oppfatningen om at de tilhørte det samme moralske universet utbredt blant landsbybefolkningen. Grensen mellom mennesker og ikke-mennesker ble ofte krysset på denne tiden (Noske 1997: 46, Thomas 1984). I tidlig moderne tid gjorde en større bevissthet rundt andre dyrs situasjon seg gjeldende. På 1500-tallet fordømte Michel de Montaigne dyremishandling, og trakk paralleller mellom bruken av mennesker og andre dyr som slaver. Han mente at ikke-mennesker hadde både følelser, språk og tenkeevne². På 1600-tallet var Margareth Cavendish (hertuginnen av Newcastle) en av de tidligste kritikerne av Descartes mekanistiske verdensbilde, og hun var også en av de første til å formulere idéen om andre dyrs rettigheter³.

På 1700 og 1800-tallet ble engasjementet for andre dyr enda mer utbredt. Mange skrifter ble utgitt, og det ble protestert mot forskjellige former for dyremishandling. Mary Wollstonecraft understreket viktigheten av medfølelse med andre dyr, og fremmet reform av eksisterende praksiser⁴. Jeremy Bentham hevdet at det moralsk sett må tas like mye hensyn til

¹ Immanuel Kant: *Lectures on Ethics*, redigert av Peter Heath og J. B. Schneewind, 1997.

² Michel de Montaigne: *An Apology for Raymond Sebond* (1568). Beskrevet i Thomas 1984.

³ Margareth Cavendish: *Philosophical Letters* (1664), *The Worlds Olio* (1655), *Poems and Fancies* (1653). Beskrevet i Thomas 1984, og Donovan 2007: 69.

⁴ Mary Wollstonecraft: *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), og *Original Stories from Real Life* (1788). Beskrevet i Donovan 2007: 65.

andre dyr, fordi de også er følende vesener¹. På 1800-tallet forsvarte Henry S. Salt dyrerettigheter som en naturlig og nødvendig følge av sosiale fremskritt². Harriet Beecher Stowe var også blant dem som mente at andre dyr burde ha rettigheter³. Frances Power Cobbe publiserte artikler som kritiserte vitenskapelige eksperimenter på dyr⁴, og Anna Bonus Kingsford var blant dem som forsvarte vegetarisk kosthold⁵.

Menneskers forhold til andre dyr er et produkt av ulike samfunnsforhold: den rollen 'dyr' spiller som kulturelle symboler og metaforer, den moralske statusen de tilskrives, og hvordan de behandles i praksis, varierer fra tidsepoke til tidsepoke. I den vestlige delen av verden befinner andre dyr seg i dag i industrialiserte, kapitalistiske og høyteknologiske samfunn. Selv om 'husdyrhold' i seg selv innebærer dominans og frihetsberøvelse i ulik grad, tar den i vårt samfunn en spesiell form – kontrollen og utnyttingsgraden er total. Den antroposentriske moralen er i vår tid forbundet med utnytting som involverer store kommersielle interesser. Det industrielle 'husdyrholdet' former synet på andre dyr gjennom å mekanisere, avindividualisere, og trivialisere: individets liv har ingen verdi i seg selv. Måten utnyttingen foregår på forsterker synet på ikke-mennesker som 'ting'; grunnlaget for identifisering og empati forsvinner når de behandles som 'enheter' i 'produksjonssystemer'. I stortingsmeldingen beskrives dette slik:

Det er kanskje lett å reagere med avsky, og ikke omsorg, når man ser bur på bur med fjærløse, redde høner eller tett i tett med skitne slaktegriser. Dyr som holdes i et stimulifattig miljø får ikke utviklet eller vist sin egenart, noe som bidrar til at mennesker lett kan miste respekt for dyrene og betrakte dem som maskiner (LD 2002-2003: 18).⁶

¹ Jeremy Bentham: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1783). Beskrevet i Thomas 1984.

² Henry S. Salt: *Animals' Rights – Considered in Relation to Social Progress* (1892). Beskrevet i Thomas 1984.

³ Harriet Beecher Stowe: "Rights of Dumb Animals," *Hearth and Home*, 2. januar 1869. Beskrevet i Donovan 2007: 65.

⁴ Frances Power Cobbe: *The Modern Rack* (1899), og *The Moral Aspects of Vivisection* (1875). Beskrevet i Donovan 2007: 65.

⁵ Anna Bonus Kingsford: *The Perfect Way in Diet* (1885), og *Addresses and Essays on Vegetarianism* (1912). Beskrevet i Donovan 2007: 65.

⁶ Forfatteren Ruth Harrison publiserte allerede i 1964 en kritikk av det industrialiserte landbrukets tingliggjøring av 'dyr': boka *Animal Machines*.

Det som karakteriserer menneskers forhold til andre dyr i landbruk og forskning er at de aldri møter dem direkte og ser deres situasjon. Utnytingen foregår bak lukkede dører på gårder og i laboratorier. Når informasjon om forholdene offentliggjøres, skaper det ofte sterke reaksjoner og vantro. Synliggjøring av både det som er rutinemessig behandling av ikke-mennesker, og det som regnes som lovbrudd, spiller derfor en viktig rolle i forhold til den framvoksende kritikken av dagens praksiser. Flere andre forhold bidrar også til å utfordre det selvfølgelig ved 'bruken av dyr'; som den økende bevisstheten om de store miljøkonsekvensene av 'husdyrholdet', og fokus på helseproblemer som skyldes inntak av animalske produkter. Et annet opphav til kritikk er sykdommer som oppstår i, eller som kan knyttes til, det industrielle husdyrholdet – slik som kugalskap (Creutzfeldt-Jacobs syndrom hos mennesker) eller fugle- og svineinfluensa. Disse sykdommene utgjør en risiko for mennesker i tillegg til å ta livet av mange ikke-mennesker, og gjennom medieomtalen av disse sakene synliggjøres også andre dyrs situasjon. Oppmerksomheten rettes i stadig større grad mot det faktum at utnytingen av ikke-mennesker 'slår tilbake' og er til skade også for mennesker. Sammen med ny kunnskap om andre dyr og utbredelsen av idéer som utfordrer den antroposentriske virkelighetsoppfatningen, bidrar dette til et større fokus på etikk og 'dyrevelferd' - og til å sette det på den politiske dagsorden.

Det er imidlertid svært stor avstand mellom det som sies om andre dyr - enigheten om at det er galt å utsette dem for 'unødvendig lidelse' - og den overveldende mengden lidelse de faktisk utsettes for. På samme måte er det også et underlig forhold mellom den eksisterende kunnskapen om ikke-menneskers evner og behov, og det som gjøres mot dem i praksis. Motsetningene kommer ikke minst til uttrykk i det faktum at de i tillegg til å betraktes som utnyttbare gjenstander, også på noen måter behandles som venner og familiemedlemmer. 'Kjæledyrhold' er imidlertid ikke i seg selv en motsats til ulike former for utnyting, men utgjør en egen industri. 'Kjæledyrene' utsettes i hjemmene både for psykisk og fysisk vold, seksuelle overgrep, og vanskjøtsel i stort omfang. Deres behov ignoreres, de forlates eller avlives etter eierens forgodtbefinnende. Men innenfor disse menneskedefinerte rammene – hvor andre dyr kjøpes og selges som varer - er det også en del som behandles med omsorg omtrent som andre familiemedlemmer. Ikke-menneskene behandler på sin side menneskene de bor sammen med som sine venner og familiemedlemmer. Mennesker oppfatter her andre dyr som *individer*, noe som gir grunnlag for empati og identifisering. I disse tilfellene utfordres den moralske grensen mellom 'mennesker' og 'dyr', og relasjonene framstår derfor også som truende for dem som er opptatt av å opprettholde den.

Det dominerende synet på andre dyr var, og er, likevel fortsatt at de er mindreverdige, 'laverestående' vesener. Det er oppfatningen av dem som 'de andre' som har blitt selvfølgeliggjort og institusjonalisert. 'Annerledesheten' presenteres vanligvis som *mangler*. Det sies for eksempel at andre dyr 'mangler' 'rasjonalitet', og et 'fullverdig språk' etter menneskelige standarder. Selv om det gjøres 'vitenskapelige oppdagelser' av stadig flere likheter mellom mennesker og 'dyr', opprettholdes den betydningsfulle etiske grensen. Forestillingen om 'de andre' krever imidlertid at det finnes noen som er normative, og som 'annerledesheten' kan måles mot. Opp gjennom historien har normgiverne vært hvite, vestlige menn, noe som har medført at både kvinner, 'dyr', og mennesker med en annen hudfarge enn hvit har blitt plassert i kategorien 'De Andre'. Det er den normgivende parten som først og fremst får tilhøre det moralske fellesskap, med tilhørende rettigheter. Det er også normgiveren som får bestemme hvorvidt 'de andre' får 'slippes inn'. Som kjønnteoretikeren Susanne Kappeler påpeker, er klassifisering verken nøytralt eller objektivt; det er i seg selv en sosialt og politisk diskriminerende handling, og et uttrykk for maktens subjektivitet (Kappeler 1995: 338 i Adams 2007: 30-31).

For å opprettholde kategorier og rettferdiggjøre utnyttning, kreves det for det første at man gjør en gruppe til 'de andre', ved å bestemme at visse observerbare forskjeller er av etisk betydning. Det er også en forutsetning at man ikke ser på den andre som et virkelig *individ*, og utnyttningens former fører til ytterligere avindividualisering. Andre dyr beskrives for eksempel med ord som 'bestander', og 'besetninger'. Det er vanlig å si 'det' eller 'den', noe som antyder at man snakker om en kjønnsløs *ting*, og ikke et tenkende og følende individ. Ord har politisk betydning: de kan skape både undertrykkelse, frigjøring, fordommer og respekt (Dunayer 2004). Ordet 'dyr' er med på å opprettholde et moralsk skille mellom 'mennesker' på den ene siden, og 'dyr' på den andre. Ifølge en slik inndeling er ikke mennesker 'dyr', selv om de biologisk sett er i slekt med dem som plasseres i denne kategorien. Betegnelsen 'dyr' dekker *alle andre arter*, uansett hvor fjernt beslektet de måtte være med hverandre.

Som lingvisten og filosofen Joan Dunayer påpeker, er en ureflektert bruk av ordet med på å selvfølgeliggjøre det moralske skillet. For å unngå dette kan man bruke betegnelsene *andre dyr*, eller *ikke-menneskelige dyr* (*ikke-mennesker* i forkortet versjon). Jeg bruker derfor disse betegnelsene i denne oppgaven, i tillegg til å sette 'dyr' i anførselstegn. Riktignok er det slik at denne inndelingen også resulterer i to kategorier; mennesker og 'alle de andre', men betegnelsene 'ikke-menneskelige dyr' og 'andre dyr' understreker at mennesker også er 'dyr' (Dunayer 2004). I denne oppgaven er det også relevant å skille mellom den gruppen som er beskyttet av moralske og juridiske rettigheter, og den som ikke er det.

2. Metodiske tilnærminger

2.1 Stortingsmeldingen om dyrehold og dyrevelferd 2002-2003

Denne oppgaven dreier seg i hovedsak om *Stortingsmelding nr. 12 (2002-2003): Om dyrehold og dyrevelferd*. Det er to grunner til at jeg har valgt nettopp denne som utgangspunkt for å kunne si noe om vårt samfunns forhold til andre dyr. Stortingsmeldingen er et sentralt politisk dokument som fortsatt legger føringer både for lovverket, og for alt arbeid med velferdstiltak og endring av praksiser. Den får dermed direkte konsekvenser for livene til millioner av ikke-mennesker hvert år. Stortingsmeldingen er også et uttrykk for de mest utbredte oppfatningene om andre dyr i dag – den inneholder beskrivelser av både teori og praksis. Den er ment å skulle skape debatt, og å være et slags møtested for ulike interesser og synspunkter.

Stortingsmeldingen ble utarbeidet av det daværende Landbruksdepartementet. I leserveiledningen står det følgende om hvorfor den ble skrevet:

I denne meldingen legges det fram langsiktige mål og tiltak som er ment å skulle bedre velferden for dyr her i landet. Forslagene og resultatene av den brede debatten Regjeringen ønsker å reise med denne meldingen, vil senere gi grunnlag for endringer i regelverk og offentlig tilsyn (LD 2002-2003).

Videre står det at Landbruksdepartementet har ønsket å foreta en

bred gjennomgang og vurdering av alt dyreholdet i vårt land ut fra et etisk og velferdsmessig synspunkt (ibid.: 10).

Stortingsmeldingen inneholder synspunkter på forholdet mellom mennesker og andre dyr: allmenne oppfatninger og etikk. Den er altså ment å skulle gjenspeile de mest utbredte forståelsesrammene. Den omhandler typiske trekk ved dagens norske 'dyrehold', og detaljerte beskrivelser av hver enkelt praksis. Den sier også noe om hva som ser ut til å være utviklingen videre. Den inneholder en gjennomgang av det norske regelverket, og eksempler på økonomiske konsekvenser som vil følge av nye offentlige krav. Et eget kapittel omhandler målsettinger for fremtiden – forslag til en etisk plattform og tiltak for hver enkelt dyreart. Det

er også tatt med innspill fra næringsorganisasjoner, privatpersoner/næringsutøvere, dyrevernemnder og dyrevernorganisasjoner.

I innledningen oppgis det også flere andre grunner til at stortingsmeldingen ble skrevet. En viktig grunn er strukturendringene i det norske landbruket. Disse strukturendringene dreier seg i hovedsak om at landbruket produserer for et konkurransebasert marked. Dette har skapt en økende industrialisering av landbruket, med krav om lønnsomhet. Behovet for en stortingsmelding begrunnes også med den kunnskapen som finnes om andre dyr i dag:

Vi har økt kunnskap om dyrenes naturlige atferd og behov, og om hvordan stress og ytre påvirkninger endrer deres oppførsel og væremåte. Dette bør få konsekvenser for regelverket (ibid.: 9).

En annen årsak er økende interesse blant forbrukerne:

Forbrukerne vil forsikre seg om at dyrene som er opphav til den maten de spiser, har hatt det bra mens de var i live, under transporten til slakteriet, under oppholdet på slakteriet og at de blir avlivet på en etisk akseptabel måte (ibid.).

I tillegg har mediernes økte fokus på dyrehold og dyrevelferd vært en medvirkende årsak til at meldingen ble utarbeidet.

2.1.1 Hva er en stortingsmelding?

Stortingsmeldinger er ledd i reformprosesser hvor man ønsker å belyse ulike aspekter ved det som skal endres, og legge føringer for videre arbeid. Stortingsmeldingen om dyrehold og dyrevelferd er del av et reformarbeid som sikter mot 'bedre velferd for dyr', gjennom endringer i lovverket, og fokus på 'etiske aspekter'. Som stortingsmelding tilhører den også en bestemt *sjanger*, og har funksjoner utover det som oppgis i leserveiledningen. Målet er blant annet å *samordne forestillingene* i samfunnet – å skape harmoni og konsensus.

Pedagogen Tom Are Trippestad beskriver denne funksjonen i sin analyse av utdanningsreformer på 1990-tallet (Trippestad 1999). Her utformes grunnpremissene og målsettingene av de overordnede myndigheter, og kommunikasjonsprosessen kontrolleres av

dem. Dette innebærer også forsøk på å omforme eller fjerne tankeretninger som står imot de 'overordnede idéene'. Målet er å skape harmoniserende og forenende dokumenter som er bærere av definerte grunnpremisser og målsettinger.

I forhold til stortingsmeldingen om dyrehold og dyrevelferd vil jeg også tilføye dokumentets *beroligende* funksjon. Stortingsmeldingen beskriver i detalj den lidelsen andre dyr utsettes for i dagens 'dyrehold', og det er derfor stor sannsynlighet for at mange lesere vil bli opprørt av informasjonen. Desto viktigere blir det derfor å framstille den på en måte som gir leseren en følelse av at 'alt er under kontroll'. Til tross for at beskrivelsene av 'dyreholdet' viser rutinemessig påføring av lidelse, skapes det gjennom en 'nøktern' språkbruk et inntrykk av at det egentlig ikke hender noe 'urettmessig'. I den grad det gjør det, er det i alle fall 'innenfor politisk kontroll'. Det fokuseres på 'forbedringer' gjennom 'økt velferd', og henvises til næringenes egne 'handlingsplaner', o.l. Stortingsmeldingen skal simpelthen sørge for et 'etisk forsvarlig dyrehold'. Man behøver derfor ikke å *uroe seg*.

2.2 Annen litteratur

I denne oppgaven bruker jeg også andre dokumenter som står i forbindelse med, eller springer ut av stortingsmeldingen, slik som høringsnotatet til den nye dyrevelferdsloven. Både høringsnotatet og lovteksten er utarbeidet av Landbruks- og matdepartementet.

Dyrevelferdsloven, som trer i kraft 1. januar 2010, bygger på samme 'etiske grunnsyn' og de samme oppfatningene om andre dyr som finnes i stortingsmeldingen, og måten dette formuleres på er den samme. Jeg bruker også som eksempel Helse- og omsorgsdepartementets høringsnotat til "Forslag til lov om bruk av levende biologisk materiale fra dyr ved medisinsk behandling av mennesker (Xenotransplantasjonsloven)" fra 2006, hvor lignende forståelsesrammer kommer til uttrykk. Stortingsmeldingen er altså ikke et 'isolert fenomen' i dagens offisielle syn på andre dyr, og jeg ønsker å vise hvordan de samme tankene går igjen i ulike politiske dokumenter.

I tråd med kulturstudiers tverrfaglige karakter, kombinerer jeg perspektiver fra ulike fagretninger. En definisjon av hva kulturstudier er kan blant annet inneholde følgende:

Cultural studies is an interdisciplinary field in which perspectives from different disciplines can be selectively drawn on to examine the relations of culture and power. Cultural studies is concerned with all those practices, institutions and systems of classification through which there are

inculcated in a population particular values, beliefs, competencies, routines of life and habitual forms of conduct (Bennett 1998: 28 i Barker 2000: 7).

Jeg benytter først og fremst litteratur fra filosofi og sosialantropologi, men belyser også oppgavens tema med bidrag fra sosiologi, kriminologi og etologi. Filosofen Paola Cavalieri er svært sentral i den internasjonale debatten om andre dyrs rettigheter som forfatter av blant annet boka *The Animal Question. Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights* (2001). Litteraturviteren og filosofen Joan Dunayer er en like framtrædende representant for ”andregenerasjonen” i denne debatten, med både språklige analyser i boka *Animal Equality. Language and Liberation* (2001), og filosofiske perspektiver i boka *Speciesism* (2004). Filosofen Peter Singers bok *Animal Liberation* (første gang utgitt i 1975), innledet den moderne debatten om andre dyrs moralske status, og filosofen Tom Regans omfattende bok om rettigheter, *The Case For Animal Rights* (første gang utgitt i 1983), er også et svært betydningsfullt bidrag. Begge er representanter for ”førstegenerasjonen” i denne debatten. Jeg presenterer også økofeministiske bidrag fra blant andre Marti Kheel (1995, 2007), som representerer en omsorgsbasert tilnærming til etikk istedenfor et rettighetsfokus. Jeg viser også til kjente representanter for det tradisjonelle forsvaret for ’menneskets høyere status’, som Luc Ferry (1997), Peter Carruthers (1992), og Raymond G. Frey (1980).

Sosialantropologen Barbara Noskes bok *Beyond Boundaries. Humans and Animals* (1997) er et sentralt verk i debatten om ’dyr’ og ’mennesker’, og spesielt relevant for min oppgave fordi den er tverrfaglig i sin diskusjon av både sosialantropologiske, naturvitenskapelige og filosofiske problemstillinger. Sosialantropologen Mary Douglas’ bok *Rent og urent. En analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu* (første gang utgitt i 1966), har hatt stor betydning for forståelsen av hvordan grenser og kategorier skapes i alle samfunn. Jeg bruker også sosialantropologen Marianne Gullestads analyse av norsk innvandringsdebatt, *Det norske sett med nye øyne. Kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt* (2002) for å beskrive hvordan ’forskjellighet’ skapes, og hvem som har makt til å kategorisere samfunnets medlemmer. Sosiologene Peter L. Berger og Thomas Luckmanns bok *Den samfunnsskapt virkelighet* (første gang utgitt i 1966) er i likhet med Douglas’ bok en ’klassiker’ på sitt fagområde, og har hatt stor betydning for forståelsen av hvordan den ’offisielle’ virkeligheten skapes. Jeg bruker feministisk standpunktteori som teoretisk-metodisk utgangspunkt. Teorien er formulert av blant andre filosofene Sandra Harding og Nancy Hartsock, og sosiologen Dorothy Smith, og består ellers av bidrag fra ulike fagområder. Flere av disse bidragene er samlet i antologien *The Feminist Standpoint Theory*

Reader. Intellectual and Political Controversies (2004). Teorien har et tverrfaglig og maktkritisk fundament, og passer derfor godt inn i forståelsesrammen til kulturstudier.

Jeg refererer også til kriminologen Guri Larsens bok *Dyrevern eller samfunnsvern? Dyremishandling som lovbrudd og lovlydig handling* (2003) som blant annet inneholder en analyse av oppfatninger som ligger til grunn for dyrevernloven, og er et viktig bidrag til debatten om andre dyrs status her i Norge. En del av oppgaven handler om den naturvitenskapelige forståelsen av ikke-mennesker, og jeg viser da blant annet til Jane Goodall og Marc Bekoffs arbeider. De er begge anerkjente etologer som også deltar i debatten om menneskers forhold til andre dyr.

Litteraturen er valgt på grunnlag av at den samlet sett skal belyse spørsmålet om hvordan det gjøres til en selvfølge at forholdet mellom mennesker og andre dyr skal være slik det er i dag. Til dette hører blant annet analyser av maktforhold; makt til å definere og kategorisere, hvordan grenser opprettholdes, og hvordan verdier og oppfatninger kommer til uttrykk.

2.3 Analytisk tilnærming

Jeg kombinerer elementer fra flere teorier i den analytiske tilnærmingen i denne oppgaven: feministisk standpunktteori, diskursanalyse, Berger og Luckmanns perspektiv på virkelighetskonstruksjon, og Douglas perspektiv på skaping og opprettholdelse av grenser og kategorier. Nedenfor presenterer jeg de utdragene fra teoriene som er relevante i denne sammenheng.

2.3.1 Feministisk standpunktteori

Feministisk standpunktteori ble utarbeidet av blant andre filosofene Sandra Harding og Nancy Hartsock, og sosiologen Dorothy Smith i perioden 1970 – 1980. Teorien utfordrer forholdet mellom kunnskapsproduksjon og makt, ved å påpeke at kunnskap og vitenskap alltid er politisk, sosial og historisk. Den tradisjonelle 'objektive' vitenskapen finnes altså ikke. Feministiske forskere har vist hvordan vitenskapenes konseptuelle rammeverk i seg selv fremmer bestemte institusjonelle og kulturelle interesser. Som regel har dette ikke vært kvinners og andre undertrykte gruppers interesser, men snarere i strid med disse.

[...] the sciences' commitment to social neutrality disarmed the scientifically productive potential of politically engaged research on behalf of oppressed groups and, more generally, the culturally important projects of all but the dominant Western, bourgeois, white-supremacist, androcentric, heteronormative culture. Commitment to an objectivity defined as maximizing social neutrality was not itself socially neutral in its effects (Harding 2004: 5).

Ingen kan være 'verdinøytral' i den forstand at en ikke har politiske oppfatninger eller snakker ut fra sosialt spesifikke posisjoner. Sandra Harding påpeker at det å påberope seg en slik 'nøytralitet' tjener bestemte interesser:

The more value-neutral a conceptual framework appears, the more likely it is to advance the hegemonous interests of dominant groups, and the less likely it is to be able to detect important actualities of social relations (ibid.: 6).

Feministisk standpunktteori motsetter seg en slik 'verdinøytralitet' eller *relativisme*. Filosofen og biologen Donna Haraway beskriver relativisme som å være ingen steder, men hevde å være alle steder i like stor grad, og innebærer derfor fraskrivelse av ansvar. Å innta et relativistisk ståsted er ikke å støtte de undertrykte (Haraway 2004: 89). Med relativisme forsvinner de viktige kritiske spørsmålene. Feministisk standpunktteori understreker derfor nødvendigheten av partiell, situert, og kritisk kunnskap. Situert kunnskap krever at kunnskapsobjektet framstilles som aktiv agent, ikke som råmateriale (ibid.: 95). Teorien utfordrer den konvensjonelle oppfatningen om at politikk hindrer og skader kunnskapsproduksjonen, og inkluderer også *normativ* samfunnsteori (Harding 2004). Feministisk standpunktteori forutsetter et etisk utgangspunkt; at man ikke aksepterer urettferdighet, og deretter handler det om å innta et kritisk perspektiv.

Teorien kan brukes overalt hvor det finnes sosiale hierarkier, av de som forsøker å forstå verden på måter som blokkeres av samfunnets dominerende konseptuelle rammeverk. Det er da konseptuell makt som studeres. Som Dorothy Smith påpeker: 'ruling in our kinds of modern, bureaucratic societies occurs largely through concepts and symbols' (Smith 2004: 23). Feministisk standpunktteori innebærer å 'forske oppover', det vil si å studere maktstrukturer 'nedenfra' – med utgangspunkt i situasjonen til de som ikke har makt. Litteraturviteren og feministen Bell Hooks påpeker at valget mellom å posisjonere seg på de

undertryktes side, eller på undertrykkernes, er avgjørende. Det former vår respons på eksisterende kulturelle praksiser, og måten vi snakker om dem på (Hooks 2004: 153).

2.3.2 *Diskursanalyse*

Diskursanalyse kan gi innsikt i forbindelser mellom språk og handling. Hva er egentlig en diskurs? Statsviteren Thorvald Sirnes beskriver det slik:

Ein diskurs er det mentale moglegheitsrommet for kva som kan gi meining, og ikkje minst for kva som kan bli viktig, seriøst, legitimt, godt, truande, akutt osv. (Sirnes 1999: 31).

I diskursen er språk og praksis knyttet sammen – forutsetningene for handling skapes gjennom språket. Diskursen produserer virkelighet - man kan si at den består av ulike representasjoner eller virkeligheter. En diskurs inneholder ofte en dominerende representasjon av virkeligheten og en eller flere alternative representasjoner (Neumann 2001: 60).

I diskursanalyse er det *utsagnet* som er den grunnleggende analyseenheten, og man begynner derfor med dette for å kunne si noe om konteksten. Diskursanalyse dreier seg blant annet om å avdekke distinksjoner og forbindelser under kommunikasjonens overflate. Ved hjelp av diskursanalyse kan man se nærmere på hvordan utsagn blir produsert. Dette innebærer også å undersøke hva som styrer oppfatningen av kommunikasjonen – for eksempel hvilke kategorier som blir brukt (Sirnes 1999: 31).

En diskursanalyse er også en analyse av maktforhold, siden diskurser er gjennomsyret av makt. Det dreier seg om makt over tenkning, kategorisering, og følelser (ibid.). I diskursanalysen forsøker man å finne svar på blant annet følgende spørsmål: hvem er det som har makt til å forme den 'offisielle' virkeligheten? Hvem har rett til å bestemme hva som kan diskuteres? Hvem definerer hva som er gyldig kunnskap og legitime synspunkter? Til dette hører også en undersøkelse av hvilke sanksjoner som settes i verk mot 'uoffisielle' synspunkter og de personene som innehar dem. I kulturstudier er det et politisk perspektiv og *kritisk* diskursanalyse som brukes for å avdekke maktrelasjoner mellom ulike grupper (Barker og Galasiński 2001). Det handler om å representere marginaliserte grupper i samfunnet, og å forsøke å endre tradisjonelle maktstrukturer som diskriminerer disse gruppene. Diskrimineringen kan blant annet være basert på kjønn, etnisk tilhørighet og klasse.

2.3.3 Virkelighetskonstruksjoner og hegemoni

Noe av det den kritiske diskursanalysen beskjeftiger seg med, er å se nærmere på hvordan virkelighet og kunnskap skapes. Peter L. Berger og Thomas Luckmann (2000) beskriver prosessen med å utvikle virkelighet som en gjensidig påvirkning mellom menneske og samfunn - mennesker skaper og blir skapt av samfunnet. Kunnskap er da både en forståelse av den objektiverte virkeligheten, og en kontinuerlig frembringelse av den. Det å ha makt i samfunnet innebærer blant annet makt til å produsere virkelighet, gjennom å styre avgjørende sosialiseringprosesser. Det dreier seg om sosialisering av både barn og voksne. Virkeligheten formidles til nye generasjoner som *tradisjon*. Gjennom denne formen for maktbruk skapes den *overordende* virkeligheten - noe Berger og Luckmann kaller 'hverdagsvirkeligheten'. Hverdagsvirkeligheten kan forstås som den offisielle beskrivelsen av hvordan verden fungerer, og hva som skal regnes som sant og meningsfullt. Sammenlignet med denne framstår andre måter å forstå verden på som lukkede betydningsområder, og de er omsluttet av hverdagsvirkeligheten. Denne selvfølgeliggjorte virkeligheten styrer språk og handling, og en viss type atferd størkner og blir til rutine. I samfunnet uttrykkes den størknede adferden gjennom institusjoner.

Definisjonene av virkeligheten svever imidlertid ikke i et tomrom uavhengig av tid og sted, men skapes av konkrete individer og grupper. Et sentralt begrep i denne sammenheng er 'hegemoni'. Begrepet er utviklet av Antonio Gramsci, og står for at det er en tendens til at noen grupperes interesser og perspektiver på verden blir oppfattet som allmenngyldige (Gramsci 1971 i Gullestad 2002: 16). Kunnskap som framskaffes av de dominerende gruppene framstår som 'nøytral' og 'objektiv'. Den hegemoniske virkelighetsoppfatningen krever imidlertid legitimering – den må forklares og rettfærdiggjøres. Legitimeringen består både av et kognitivt element i form av 'kunnskap', og et normativt element i form av 'verdier'. Dette danner grunnlaget for hva som skal regnes som 'normalt' og 'sant'. For at denne virkeligheten ikke skal gå i oppløsning, må utfordrende tanker og idéer fjernes eller bearbeides. Gjennom kategorisering av mennesker oppnås en slags orden, og det blir mulig å marginalisere uønskede synspunkter. Det kan også iverksettes ulike sanksjoner mot individer eller grupper som representerer disse synspunktene, som for eksempel latterliggjøring (Berger og Luckmann 2000). I denne sammenheng er også Berit Ås' identifisering av ulike hersketeknikker interessant, spesielt teknikken *usynliggjøring* (Berit Ås 1981).

2.3.4 Grensemarkeringer og symbolsk orden

Mary Douglas (1997) viser hvordan kulturell og symbolsk orden skapes gjennom ulike former for grensemarkering og eksklusjon. I alle samfunn differensieres det mellom kategorier; mellom det som er 'innenfor' eller hører sammen, og det som er 'utenfor' eller fremmed. Det skiller altså mellom det 'rene' og 'urene'. Det 'rene' er det som er inneholdt i sin egen kategori og 'avgrenset', mens det 'urene' flyter over grensene. Det 'urene' er det som ikke passer inn i det kulturelle mønsteret, og må derfor omformes eller elimineres. Det 'urene' representerer også fare: flytende grenser truer den etablerte symbolske orden og signaliserer kaos. Forestillinger om 'rent' og 'urent' er spesielt aktuelle når betydningsfulle grenser og kategorier ser ut til å gå i oppløsning. De kan redusere forvirringen som oppstår i konflikten mellom moralprinsipper ved å gi et enkelt fokus å samle oppmerksomheten på.

Urenhetsforestillingene trekker da oppmerksomheten bort fra de sosiale og moralske aspektene ved en situasjon. De kan også bidra til å avskrekke mulige overtredere når moralsk indignasjon ikke blir styrket av praktiske sanksjoner (Douglas 1997: 137).

Douglas beskriver ulike måter å forholde seg til det som 'ikke passer inn' på: vi kan innta en negativ eller fordømmende holdning, eller simpelthen late som vi ikke merker det. Vi kan også definere det som 'farlig', og dersom dette blir fastslått, er det ikke mer å diskutere. En slik framgangsmåte bidrar også til å gjennomtvinge konformitet. Når noen tillegges farlige og ukontrollerbare krefter, gir det en unnskyldning for å undertrykke dem (Douglas 1997: 111). Det går også an å forholde seg positivt til det som skaper 'uorden', og prøve å skape et nytt virkelighetsmønster som har plass for det (ibid.: 53-54).

2.4 Utgangspunkt og framgangsmåte

2.4.1 Utgangspunkt

Denne masteroppgaven er ment å være et bidrag i debatten om hvordan vi oppfatter og behandler andre dyr. Mitt utgangspunkt er mine egne relasjoner og møter med dem - det jeg vet om hvem de er og hva de ønsker, og samtidig om den situasjonen de befinner seg i som 'utnyttbare objekter'. Denne situasjonen ble spesielt tydelig for meg i den perioden jeg bodde på en gård hvor jeg var vitne til at griser som skulle 'fôres opp til slakting' bare levde et kort

liv med mye frustrasjon og smerte, før de ble drevet inn på lastebiler og sendt til slakteriet. Siktemålet med oppgaven er derfor å bidra til endring. Jeg tar også utgangspunkt i at andre dyr utgjør en sosial gruppe i samfunnet – som Guri Larsen påpeker kan de også oppfattes som en *undertrykt* gruppe (Larsen 2003: 8). Det at de som regel ikke oppfattes som en slik gruppe, er en del av denne undertrykkelsen. Det utfordrende med å være representant for gruppen 'dyr' er at de ikke kan formidle opplevelsen av sin situasjon på samme måte som andre grupper. De kan ikke tale sin egen sak i den forstand at de ikke kan utfordre en virkelighet som er konstruert ved hjelp av et særegent menneskespråk. I denne oppgaven forsøker jeg derfor å la andre dyr 'komme til orde' gjennom bruk av eksempler som beskriver forholdene de lever under.

Oppgaven er i stor grad skrevet på bakgrunn av de erfaringene jeg har gjort gjennom flere års frivillig arbeid i dyrevern- og dyrerettighetsorganisasjoner, og som deltaker på møter og seminarer hvor disse spørsmålene diskuteres. Spesielt interessante er debatter hvor både politikere, forskere, bønder, og dyrevern- /dyrerettighetsorganisasjoner er representert, selv om slike 'møtested' riktignok er en sjeldenhet. I slike debatter synliggjøres mange av kjernespørsmålene, og i hvilken grad det er noen etisk debatt. Men like mye er det i uformelle sosiale sammenhenger at verdier, holdninger, og ulike interesser gjøres tydelige. Oppgaven er altså bygget opp rundt temaer som er sentrale i alle disse sammenhengene.

Noe av det som karakteriserer kulturstudier, er synet på produksjonen av teoretisk kunnskap som politisk praksis. Denne typen kunnskap - inkludert masteroppgaver - er derfor ikke 'nøytrale' eller 'objektive' fenomener, men dreier seg om det ståsted man taler fra, hvem man henvender seg til, og hva som er hensikten med kommunikasjonen (Barker 2000: 5). Det er meningen at teorien skal kunne brukes, og da til fordel for marginaliserte grupper - med den hensikten å endre maktforholdene som gjør dem marginaliserte. Dette forutsetter at man tar stilling til grunnleggende etiske spørsmål og synliggjør sin posisjon. I feministisk standpunktteori betraktes dette som en *forutsetning* for å kunne si noe om marginaliserte grupper. Også i diskursanalyse er det et poeng at den som analyserer alltid er implisert i det som analyseres - man kan ikke stå 'utenfor' (Neumann 2001: 15). Dette er svært synlig i forhold til mitt tema: alle er på en eller annen måte involvert i praksiser som berører andre dyr. Debatten om gruppen 'dyr' dreier seg derfor om noe helt grunnleggende både politisk og privat; hva hver enkelt spiser for eksempel. Det å påberope seg 'nøytralitet' og 'objektivitet' i denne sammenhengen blir derfor spesielt underlig.

2.4.2 Framgangsmåte

Gjennom en analyse av stortingsmeldingen ser jeg nærmere på hvilke verdier og holdninger som utgjør de hegemoniske forståelsesrammene i forhold til 'dyr' og deres moralske status. Jeg undersøker da hvordan *selvfølgeligheten* skapes. Sentralt i dette er ulike grenser og kategorier: dyr og mennesker, det normale og unormale eller rene og urene, det moralske og umoralske, og det lovlige og ulovlige. Jeg er opptatt av å finne ut hvordan grensen mellom mennesker og 'dyr' opprettholdes, og ser da både på den rollen naturvitenskapen spiller, på den filosofiske debatten, og på hvordan grensen kommer til uttrykk i samfunnsvitenskap. Jeg forsøker å vise sammenhengene mellom disse områdene, og hvilke debatter forskjellige utsagn er en del av. Jeg undersøker hva som skjer når tradisjonelle oppfatninger utfordres av nye idéer: hvordan opprettholdes grensene i den endringsprosessen som nå pågår?

Oppgaven fokuserer på disse temaene, noe som innebærer at andre viktige temaer ikke diskuteres; som de kommersielle interessenes rolle, sosialiseringprosesser, populærkultur, og 'common sense'. Alt dette henger jo sammen og er med på å forme virkeligheten, og skape selvfølgelighet. Jeg har også valgt å vektlegge *bredde* i oppgaven, fordi det er nødvendig for å kunne vise betydningsfulle sammenhenger. Dette medfører imidlertid at jeg er inne på flere områder som alle utgjør store diskusjoner, men som jeg bare kan vise deler av.

Siden språk og handling henger sammen, er det også gjennom språket man skaper en gruppe som kan utnyttes, og det er ved hjelp av forskjellige utsagn at utnyttingen gjøres til en selvfølgelighet. Jeg analyserer derfor utsagn som er spesielt betydningsfulle – som bærere av oppfatninger om hva 'dyr' er og hvordan man skal forholde seg til dem. Stortingsmeldingen inneholder en rekke *normaliserende* utsagn, i den forstand at de uttrykker normer for atferd. Med dette definerer de også hva som er unormalt og illegitimt. Jeg ser også på selvmotsigende utsagn innenfor samme dokument, og på selvmotigelser innenfor ett og samme utsagn. Disse kan etter min mening betraktes både som uttrykk for brytninger mellom ulike verdier og idéer, og som del av en legitimeringsprosess. I tråd med dette analyserer jeg også begreper som står i et motsetningsforhold til det de skal beskrive, men som har en beroligende og legitimerende funksjon. Jeg forsøker altså å vise hvordan man ved hjelp av bestemte ord og utsagn håndterer ulike grenser og dermed skaper virkelighet. Med 'utsagn' mener jeg setninger og lengre sitater, mens 'begrep' og 'betegnelse' refererer til enkeltord.

2.4.3 Metodiske grep

Jeg benytter meg av *underliggjøring*, som er et forsøk på å se det velkjente på nye måter, i et nytt og fremmed perspektiv (Gullestad 2002: 59). Til dette hører også bruken av anførselstegn: de skal ta begreper og formuleringer litt ut av sin selvfølgelige sammenheng, der deres betydning tas for gitt. Anførselstegnene er altså nødvendige for å gjøre ordene *mindre selvfølgelige*. Det gir også mulighet til å se nærmere på verdier og holdninger som ligger til grunn for dem, og den virkeligheten de er med på å skape. For eksempel er visse ord med på å gjøre ikke-mennesker til bruksgjenstander, som om de *er* det utnyttningen gjør dem til; 'verpehøner', 'pelsdyr', 'melkekyr', ol. Bruken av anførselstegn stiller spørsmålstegn ved begrepenes 'nøytralitet', og er en del av det å undersøke hvorvidt de bekrefter og legitimerer praksiser. Jeg bruker enkle anførselstegn til slike ord og utsagn, og doble anførselstegn for å markere utsagn som ikke nødvendigvis forekommer i skriftlig form, men som er vanlige eller representerer vanlige tenkemåter.

Jeg bruker ulike former for spørsmålsstilling som grunnleggende metodegrep, som for eksempel å spørre hvem som drar nytte av bestemte utsagn – hvilke konsekvenser de får. Utsagn svever ikke i det tomme rom, men er knyttet til ulike interesser og makt. I denne oppgaven er det ikke minst et hovedpoeng å undersøke hvilke handlinger som er *mulige* når en fastholder et visst sett av grunnholdninger.

I denne oppgaven er det ikke noe egentlig skille mellom teori og metode - 'metode' er en samlebetegnelse for alle tilnærmingene jeg har gjort til selve temaet. Feministisk standpunktteori og diskursanalyse er på samme tid både teorier og analysemetoder, og kan derfor brukes til begge formål. Jeg har også valgt å bruke *elementer* fra ulike teorier og analytiske tilnærminger for bedre å kunne belyse oppgavens ulike deler, istedenfor å tilpasse temaet til en bestemt metodisk form.

3. Kunnskapen om andre dyr og diskusjonen om moralsk relevante egenskaper

Jeg vil først se nærmere på den kunnskapen om andre dyr som legges fram i stortingsmeldingen, siden 'økt kunnskap om dyrenes naturlige atferd og behov' var en av de viktigste grunnene til at den ble skrevet. I stortingsmeldingen omtales det som regnes som alminnelig kunnskap om andre dyr i dag. Jeg går ikke så mye inn i selve kunnskapsområdet, som er et svært omfattende felt og ville derfor gå langt utover denne oppgaven. Isteden retter jeg fokuset mot de utdragene som er tatt med, siden de er regnet som de mest betydningsfulle i denne sammenheng. Jeg er opptatt av å se hvilke oppfatninger om andre dyr som kommer til uttrykk i disse kunnskapsutdragene, og hvilken betydning kunnskapen har i den etiske debatten som pågår innenfor filosofi. Jeg forsøker å tydeliggjøre koblingen mellom naturvitenskap og politisk makt, og ser også på kunnskapens todelte rolle i den etiske debatten.

Kunnskapen er utelukkende hentet fra det naturvitenskapelige området. Dette henger sammen med at naturvitenskapen har hatt monopol på kunnskap om andre dyr, siden de bare regnes som en del av 'naturen' - i motsetning til mennesker som også betraktes som 'kulturvesener'. Samfunnsvitenskapene og humanvitenskapene har derfor tradisjonelt bare beskjeftiget seg med mennesker, og hvis ikke-mennesker omtales, er det som bakgrunnsmateriale for 'det menneskelige'. Disse vitenskapene behandler altså ikke andre dyr som *subjekter*, men overlater alle beskrivelser til biologien. Dette er imidlertid i ferd med å endres, noe jeg skal komme tilbake til i kapittelet om antropomorfisme. Biologivitenskapen uttaler seg også om mennesker som 'naturvesener' (dvs. deres biologiske utrustning), og en retning som *sosiobiologien* forsøker å forklare menneskelig sosialt liv ut fra biologiske betraktninger om gener og overlevelse (Noske 1997: 86-88). Når det gjelder mennesker, er naturvitenskapens måte å beskrive atferd på bare en av flere, men i forhold til andre dyr er det den eneste som brukes. Innenfor tradisjonell naturvitenskap har et konsept om andre dyrs subjektivitet vært tabu, eller havnet i kategorien 'anekdoter'. Både 'dyr' og 'natur' har vært underlagt den objektiviserende tilnæringsmåten som preger denne vitenskapen, hvor alle observasjoner må kunne omsettes i et teknisk-vitenskapelig språk. Fortsatt henger oppfatningen om hva som er 'mest vitenskapelig' sammen med det som kan måles i et

laboratorium. Som sosialantropologen Barbara Noske påpeker, fokuseres det på delene istedenfor helheten:

Biologists have increasingly come to view the animal as an object to be dissected into its smallest constituent parts, and animal actions as mechanisms of living matter governed by natural laws (Noske 1997: 83).

Med tiden har fagretningen etologi – 'læren om dyrs atferd' - blitt anerkjent blant naturvitenskapene. Dette faget har gjort at kunnskapen om andre dyrs naturlige atferd og behov har økt betraktelig. Noen forskere trekker sine konklusjoner ved å studere ikke-mennesker i deres naturlige miljøer, mens andre utfører eksperimenter med dem i laboratorier. Forskere som velger å studere andre dyr som individer og i tillegg navngir dem, kan fortsatt møte motstand i sine fagmiljøer. Det er generelt en større aksept for studier som benytter seg av en 'vitenskapelig korrekt' måte å forholde seg til sine studieobjekter på, og som passer seg for å 'tillegge' dem 'menneskelige egenskaper'.

3.1 Moralsk relevante egenskaper: følelser, bevissthet, språk, tenkning og kultur

I stortingsmeldingens kapittel om kunnskap framheves både forskjeller og likheter mellom mennesker og andre dyr. I avsnittet om genetikk står det blant annet at mennesker og sjimpanser deler 98% av sitt DNA, og griser og mennesker 90%. Det står også at kunnskapen om det genetiske slektskapet kan gjøre at man føler tilhørighet med 'dyrene' og viser større medfølelse og omsorg. Dette sies det imidlertid ikke mer om, men man går videre til å beskrive ulike egenskaper som er sentrale i debatten om andre dyrs moralske status – altså de '*moralsk relevante*' egenskapene.

3.1.1 Følelser

I forhold til følelser og kognitive egenskaper, viser nyere forskning at følelsene har sitt hovedsete i de utviklingsmessig sett eldste delene av hjernen, noe som betyr at de hører med blant de ”primitive” egenskapene:

Følelser som for eksempel sult, frykt, smerte, tilfredshet, glede og raseri er dermed neppe bare menneskelige egenskaper, men egenskaper vi har felles med dyr (LD 2002-2003: 24).

Følelsene dannes altså ikke i hjernebarken, som snarere er forbundet med kognitive egenskaper. Punktet om følelser er svært viktig, fordi evnen til å føle smerte står sentralt i den etiske debatten. Følelser som frykt, fortvilelse – og i senere tid glede - er også av stor betydning i etiske spørsmål. Det er i hovedsak evnen til å føle smerte som omtales i stortingsmeldingen. Om opplevelsen av smerte står det blant annet følgende:

Smerte er som andre følelser subjektive, og kan derfor ikke måles direkte verken hos mennesker eller dyr (ibid.).

Dette betyr at det egentlig ikke er mulig å vite om en annen føler smerte dersom vedkommende ikke på en eller annen måte gir uttrykk for det. Videre må dette uttrykket gjenkjennes som forbundet med smerte. Som mennesker vet vi også at hver enkelt har forskjellig ’smerteterskel’ og ulike måter å vise smerte på. Stortingsmeldingen skriver om smertens funksjon, som er å beskytte kroppen mot vevsskade og å framskynde helingsprosessen (ibid.). Smerteopplevelsen er med andre ord vesentlig for overlevelse. Det finnes også kunnskap om at det er ulikheter mellom arter i måten å uttrykke smerte på:

Mens en hund ofte vil hyle og vri seg, vil en sau vanligvis vise få ytre tegn, uten at man dermed kan slutte at hunder føler mer smerte enn sauer. Det er snarere slik at graden av ytringer kan sees på som evolusjonsmessige tilpasninger (ibid.).

Under er en framstilling av status for kunnskap om smerte hos ulike arter pr 2003:

Sammenlignes anatomisk oppbygning av nervesystemet, både reseptorer, nervebaner og strukturer i hjernen, effekt av å gi smertestillende medikamenter, og ikke minst dyrets evne til

å lære å unngå situasjoner som tidligere er assosiert med smerte, er det rimelig å konkludere med at i alle fall alle høyerestående virveldyr føler smerte. Hos fisk er ikke alle kriterier undersøkt. De fleste forskere mener i dag at det er sannsynlig at også fisk kjenner smerte, selv om det foreligger en viss uenighet. For virvelløse dyr er situasjonen atskillig mer uviss, og det er stor mangel på kunnskap på området. Det finnes indikasjoner på at bl.a. blekksprut føler smerte (ibid.).

Måten dette er formulert på viser for det første at kunnskapen er fremskaffet ved hjelp av smertevoldende eksperimenter, selv om dette ikke nevnes eksplisitt. Avsnittet gir også uttrykk for en oppfatning om at *ingen føler smerte inntil det motsatte er bevist*. Man er altså svært tilbakeholden med å tilkjenne andre dyr evnen til å føle smerte, til tross for at man samtidig har kunnskap om smertens betydning for hvert individs overlevelse. Det må vitenskapelig bevises gjennom forsøk at smerten er et faktum, mer 'uvitenskapelige' observasjoner og antagelser om likheter mellom artene anses ikke som nok. I dag er det 'vitenskapelig enighet' om at fisker føler smerte. Til tross for dette ble 24.863 fisker brukt til smertevoldende forsøk i 2008¹. Mange rutineprosedyrer i fiskeoppdrett forårsaker lidelse; for eksempel fører vaksineringsprosedyrer ofte til bukhinnebetennelse og sammenvoksning av bukholeorganer (LD 2002-2003: 58).

Grensen for hvem som inkluderes i kategorien 'i stand til å føle smerte' blir som vi ser stadig skjøvet på. Det kommer også tydelig fram at antagelsene om smerte er forbundet med en hierarkisk rangering av de ulike artene, med mennesker på toppen av pyramiden. Jo mer 'høyerestående' 'dyrene' er – det vil si jo mer de ligner mennesker - desto mer sannsynlig er det at de kan føle smerte. Hvis man tar i betraktning det som først er skrevet om smertens funksjon, virker det underlig at man kan stille spørsmålsteget ved om fisker og virvelløse dyr også kan føle smerte. Skulle ikke de ha et like stort behov for å beskytte kroppen mot skader som 'høyerestående virveldyr'? Joan Dunayer er en av dem som hevder at vi må anta at alle som har et nervesystem også *opplever* – og ikke bare reagerer "mekanisk" på smerten (Dunayer 2004: 126-127). Det vil da bety at også insekter og bløtdyr - som for eksempel snegler - kan føle smerte.

Istedenfor å ta utgangspunkt i at alle 'dyr' med et nervesystem kan føle smerte, velges en restriktiv tilnærming som krever beviser før det kan tas hensyn. I forhold til 'smertefenomenet' førte denne restriktive holdningen eksempelvis også til at man helt opp til

¹ Tallet er hentet fra Dyrevernalliansen med ref. til Forsøksdyrutvalgets årsrapport og referater 2008: http://www.dyrevern.no/Emner/dyreforsok/Nyheter_om_dyreforsok/8361

1980-tallet utførte kirurgi på spedbarn uten narkose. Dagens kunnskap tilsier at spedbarn kanskje er *mer* følsomme for smerte siden de har et umodent nervesystem (LD 2002-2003: 24). Det er verdt å merke seg at til tross for hendelser som dette har ikke flertallet av forskerne endret holdning i tråd med et føre-var-prinsipp. Kravet om 'vitenskapelighet' og 'beviser' oppfattes som ufravikelig. I stortingsmeldingen omtales for eksempel spørsmålet om hvorvidt man skulle gjøre det påbudt å ha madrasser i båsene til kuer, og hvor mye dette eventuelt ville koste. De tradisjonelle båsfjøsene – det vil i dag si de fleste norske fjøs - har et gulv av betong. Siden kuene er bundet fast til båsen, har de ikke noe annet valg enn å både stå og ligge på betonggulvet. Kuene orket bare å ligge 7-8 timer i døgnet på betonggulvet istedenfor 12 timer som de gjør på et mykt underlag. Betonggulvet var også en medvirkende årsak til helseproblemer som leddlidelser og jurbetennelse. Det er ikke vanskelig å forestille seg hva situasjonen har medført av smerte og mistriivsel hos kuene. Som hovedargument til fordel for madrassene opplyses det følgende:

Senere tids forskning viser at storfe har en sterk preferanse for å ligge på mykt underlag når anledningen er til stede (ibid.: 180).

Det måtte altså forskning til for å slå fast at kuene – som i naturen ville ha levd på engmark - foretrakk et mykt liggeunderlag framfor betonggulvet, med de helseproblemene det medførte. Det var i tillegg en gjennomgang av kostnadene forbundet med investering i madrasser, hvor det ble tatt med i avveiningen at melkeytelsen økte ved bruk av madrass, noe Norges Landbrukshøyskole hadde funnet ut ved hjelp av forsøk. De fant også ut at både jurbetennelser og leddlidelser avtok ved bruk av madrass. Konklusjonen ble at investeringskostnadene var overkommelige.

3.1.2 Bevissthet

Bevissthet er også et sentralt punkt i debatten om forskjeller og likheter mellom mennesker og andre dyr. I stortingsmeldingen står det følgende om bevissthet:

Bevisstheten varierer på en skala fra våken oppmerksomhet (awareness) til å kunne reflektere over "jag" (reflective self consciousness). Hos mennesker tar utviklingen av den reflekterende selvbevisstheten flere år. Bevissthet hos dyr er naturlig nok vanskelig å teste vitenskapelig,

men ulike undersøkelser og observasjoner kan tyde på at høyerestående pattedyr og kanskje noen fuglearter har selvbevissthet. Det er rimelig å anta at det i alle fall er betydelige gradsforskjeller mellom artene (LD 2002-2003: 25).

Bevissthet beskrives her som et såpass ”håndgripelig” fenomen at det kan måles på en skala, og samtidig som noe som er vanskelig å teste vitenskapelig – i alle fall ’*hos dyr*’. Grunnen til at bevissthet regnes som ’vanskelig å teste vitenskapelig’ er at den er en indre, mental tilstand som egentlig bare kan kjennes av hvert enkelt individ. Siden det ikke er mulig å bevise noe i forhold til dette, hvorfor er det da ’rimelig’ å anta at det er ’betydelige gradsforskjeller’ mellom artene? Dersom en ser nærmere på en av *funksjonene* bevisstheten har hos hvert enkelt individ, ser bildet annerledes ut.

It’s unlikely that any animals have a nervous system that registers tissue damage yet lack awareness that the tissue being damaged is their own, and extremely improbable in the case of animals, such as insects, who possess a brain. Without some sense of “I”, animals wouldn’t learn to avoid whatever it was that caused the damage (Dunayer 2004: 127).

Bevissthet om seg selv som individ er avgjørende for å kunne forholde seg til omgivelsene og overleve. Hvordan kan en føle frykt uten noen oppfatning om framtiden? Hvordan kan en lære å unngå farer uten å huske fortiden sin?(Dunayer 2004). Etologen Donald Griffin, som det også refereres til i stortingsmeldingen, er blant dem som vektlegger sammenhengen mellom å ha et nervesystem og å ha bevissthet, siden bevissthet er en effektiv måte å sortere sanseinntrykk på. Han mener derfor at insekter også har bevissthet (Griffin 1992).

Stortingsmeldingen oppgir ikke hva som egentlig legges i begrepet ’selvbevissthet’. Betyr det at et individ har en oppfatning om seg selv som et ’avgrenset subjekt’ i relasjon til andre subjekter? Det er vanskelig å se hvordan noen skulle kunne orientere seg i omgivelsene sine og relatere seg til andre uten en slik oppfatning. Hvordan skal for eksempel en maur kunne varsle de andre maurene i tua om fare uten en oppfatning om at ’jeg’ har oppdaget noe ’de andre’ ikke har oppdaget, så ’jeg’ må derfor varsle ’dem’? Er bevissthet om seg selv i forhold til andre ’selv’ og omgivelsene rundt avhengig av en ’avansert’ ’selvrefleksjon’ i menneskelig målestokk? På samme måte kan man også spørre om hvorfor bare ’høyerestående pattedyr’ og *noen* men ikke alle fugler skulle ha selvbevissthet. Hvordan skulle fugler uten en oppfatning om et ’selv’ kunne fungere i sosial samhandling i en flokk?

Det kan virke som om de fuglene som har stor evne til å lære seg menneskespråk, som papegøyer og ravner, lettere kan gi inntrykk av å ha en form for 'menneskelig selvbevissthet'.

Påstanden om 'betydelige gradforskjeller' mellom artene må henge sammen med en oppfatning om at det eksisterer en gradert skala med mennesker øverst – som de mest fullverdige – og andre arter rangert nedover etter grad av 'likhet' i forhold til mennesker. Det kan bare være 'rimelig' å anta at forskjellene er store dersom man betrakter virkeligheten slik. Siden man ikke har tilgang til andre dyrs opplevelser av seg selv og verden, gir det ikke uten videre mening å anta at de befinner seg på et 'lavere' nivå. Man vet simpelthen ikke hvordan dette nivået ser ut.

Betegnelser som 'høyerestående' og 'laverestående' uttrykker ikke biologiske faktum i den forstand at homo sapiens er en *mer utviklet* art, noe som ville gjøre alle andre arter til et slags forstadium for menneskearten. Et raskt blick på evolusjonshistorien er nok til å motbevise en slik påstand: alle arter har de samme nå utdødde forfedrene, men har utviklet seg i forskjellige retninger. Menneskearten er derfor en av mange avgreninger på 'evolusjonstreet', og ikke det endelige utviklingsmål for alle arter. Artene utvikler seg ikke i retning av større 'menneskelighet', men mot bedre tilpasning i sin økologiske nisje. Charles Darwin advarte selv mot bruken av betegnelse 'høyerestående' og 'laverestående', og de har ingen gyldighet i moderne vitenskap (Dunayer 2001: 13). Dersom en forstår en arts 'vellykkethet' som i hvor stor grad den har tilpasset seg sitt miljø, er det nærliggende å spørre om ikke menneskearten kommer nokså dårlig ut i sammenligning med andre arter. Det finnes knapt noen andre arter som i så stor grad har *ødelagt* sitt eget livsmiljø, og også er i stand til å utslette seg selv. Siden mennesker deler sine omgivelser med alle andre livsformer, fratar de dem samtidig også deres livsgrunnlag. Sett i lys av dette framstår betegnelse 'laverestående' og 'høyerestående' derfor som *politiske* snarere enn biologiske. De uttrykker et konstruert hierarki og idéer om overlegenhet, ikke en evolusjonsmessig realitet.

3.1.3 Språk

Språk er også viktig i forhold til hvordan mennesker oppfatter seg selv som art, og stortingsmeldingen har følgende å si om språk:

Ingen dyreart har et tilsvarende verbalt språk som mennesker. Det har lyktes å lære sjimpanser og gorillaer å bruke tegnspråk på en måte som viser at de forstår betydningen av ordene og

selv kan meddele sine ønsker og følelser. Papegøyer kan lære å forstå setninger og selv bruke ord korrekt. Dyr som hest og hund kan lett lære betydningen av ulike kommandoord, på samme måte som mennesker kan lære betydningen av ulike lydsignaler fra dyrene (LD 2002-2003: 25).

Setningen 'ingen har et tilsvarende verbalt språk som mennesker' framhever dette språket som mer utviklet, avansert og 'høyere' enn andre dyrs språk, og noe som 'de andre' aldri kan oppnå. Sitatet gir på den måten uttrykk for en oppfatning om overlegenhet – mennesker er ikke bare annerledes, men *bedre* enn andre dyr. Likevel vises det til at også ikke-mennesker kan lære seg noe menneskespråk, de er bare ikke like flinke til det som mennesker. Men hvorfor skulle de ha behov for å være det? De har simpelthen et språk som fungerer utmerket i deres egne samfunn, hvor menneskespråk ikke har noen funksjon. At de ikke har et tilsvarende – det vil si *likt* - språk som mennesker betyr ikke at språket er av *mindre verdi*, verken for dem selv eller i de situasjonene det skal brukes.

Et annet spørsmål er hvor stor rolle det verbale språket spiller i menneskelig kommunikasjon. Det har vært hevdet at verbalt språk bare utgjør en liten del av all kommunikasjon, mens *kroppsspråk* er den viktigste måten å uttrykke seg på. Det er også dette som gjør det mulig med kommunikasjon på tvers av artsgrensene, slik at for eksempel hunder og mennesker kan forstå hverandre svært godt uten ord. Det å beherske et verbalt språk henger imidlertid sammen med oppfatninger om 'det normale', og om 'rasjonalitet' og 'intelligens'. Mennesker som i liten grad behersker verbalt språk blir derfor marginalisert.

Hvordan verdsettes andre dyrs evne til å tilegne seg menneskespråk? En setning som begynner med at 'det har lyktes å lære dem...', uttrykker for det første en svært nedlatende holding til dem som omtales. Det man sier er at de *til tross* for sine dårlige evner har klart å tilegne seg i det minste *noe* av det menneskelige. For det andre vitner utsagnet om en mangel på forståelse av omstendighetene rundt 'språkopplæringen'. De 'dyrene' det refereres til har alle blitt holdt i fangenskap. De har mange ganger måttet leve i omgivelser som er helt unaturlige for dem, og vært fratatt muligheten til normale sosiale relasjoner, isolert fra individer av samme art. På menneskers premisser og ikke sine egne, har både papegøyer, sjimpanser og gorillaer klart å uttrykke følelser, ønsker og oppfatninger. Under slike omstendigheter er det beundringsverdig at man kan lære seg noe som helst, og spesielt en helt fremmed måte å kommunisere på. Den utrolige evnen alle disse ikke-menneskene viser til å krysse grensen for sin egen arts måte å kommunisere på, sies det ikke stort om. Det som har vitenskapelig interesse er bare hvor 'vellykkede' disse eksperimentene har vært – det vil si i

hvor stor grad 'forsøksobjektene' oppfyller kravene til 'menneskelighet' (Noske 1997: 126-161).

Hvor flinke er mennesker egentlig selv til å forstå andre arters språk? Selv for mange av dem som deler hjemmet sitt med ikke-mennesker, har det vist seg vanskelig å forstå den andre. Konsekvensene av slike 'misforståelser' blir at andre dyrs behov ikke tas hensyn til. I tråd med en hierarkisk innstilling forventes det at det er 'den andre' som må lære seg å forstå mennesker, og ikke omvendt. Ikke-menneskene er på sin side prisgitt de menneskene som *eier* dem, og har ikke noe valg. Selv om man møter andre dyr med en åpen holdning, og forsøker å forstå ved å observere dem i naturlige omgivelser, er det av fysiologiske årsaker ikke alltid mulig. Mange arter som rotter, mus og hamstere kommuniserer med ultralyd, som er for høyfrekvent til at et menneskeøre kan oppfatte dem. Hvaler, elefanter og krokodiller er blant dem som vokaliserer med infralyd, som er for lavfrekvent for mennesker. Det virkelige spørsmålet burde være hvordan andre dyr selv opplever verden og hvordan de kommuniserer sine opplevelser, ikke i hvor stor grad de kan beherske menneskers språk (Noske 1997).

3.1.4 Tenkning

Det som sies om evnen til å tenke i stortingsmeldingen, ligner mye på det som sies om språk:

Evnen til abstrakt tenkning og resonnement har sitt hovedsete i hjernebarken. Mennesket har overlegent den relativt største hjernebarken, uansett om det regnes i volum eller overflate. Men også dyr har i noen grad evne til resonnement og oppgaveløsning. Både primater og enkelte fuglearter er i stand til selv å lage og bruke primitive redskaper (LD 2002-2003: 25).

Igjen pekes det mot et hierarki, og her brukes også ordet '*overlegen*' eksplisitt. Størrelsen på den menneskelige hjernebarken spiller en viktig rolle i forestillingen om mennesket som overlegen art. Hjernebarken er den delen av hjernen som har vokst mest i relativ størrelse fra de første virveldyrene til primater og mennesker, og det påstås derfor at mennesker har kognitive egenskaper som tilsynelatende ikke deles av andre dyr. Dette innebærer en oppfatning om at de har utviklet seg *videre* fra de mer 'primitive dyrene' mot noe mer 'avansert'. Egenskaper som 'rasjonalitet' og 'abstrakt tenkning' knyttes til denne tilveksten på hjernebarken, og dens størrelse skal derfor bekrefte den udiskutabelt 'beste' evnen til 'resonnement'. At dette i seg selv skal regnes som et fortrinn er ikke mulig uten at man først

tillegger akkurat disse egenskapene en spesiell verdi. Det som sies er at fordi *mennesker* har disse egenskapene, er de per definisjon 'overlegne egenskaper'.

Som nevnt kan mye sies om påstanden om at slike egenskaper er et fortrinn, og spørsmålet om hva som egentlig menes med 'resonnement' blir hengende i luften. I stortingsmeldingen er utsagnets funksjon å styrke en tradisjonell favorisering av alt det *menneskelige*. Uttrykk som 'primitiv' og 'men også dyr' framstiller andre dyr som 'annenrangs' - de har en mindre hjernebark og er derfor 'dårligere'. Når andre dyrs tenkning måles opp mot en menneskelig standard, vil den alltid framstå som utilstrekkelig simpelthen fordi de ikke er mennesker og derfor har sine egne perspektiver på verden – noe som gjør det mulig å si at de bare 'i noen grad har evne til resonnement og oppgaveløsning'. Siden deres hjerner ikke er helt like menneskers, tolkes det som et bevis for 'mindreverdighet'. Dette til tross for at enkelte områder av menneskehjernen kan klassifiseres som *enklere* organisert enn hos mange andre dyr, eller at andre dyr har hjernestrukturer som helt mangler i menneskehjernen (Dunayer 2001: 14). Det er heller ingen mangel på 'vitenskapelige eksempler' på ikke-menneskers evne til å resonnerer (Griffin 1992, Ristau (red.) 1991, de Waal 2001). Når det gjelder spørsmålet om bevissthet, påpekes det i stortingsmeldingen at dette kan være 'vanskelig å teste vitenskapelig'. Hva da med tenkning? Hvordan kan man vite hva *noen* tenker, enten de er et menneske eller et annet dyr?

3.1.5 Kultur

Et siste punkt som kan sies å ha *moralsk relevans*, er spørsmålet om hvorvidt 'kultur' er et utelukkende menneskelig fenomen, eller om det også forekommer hos andre dyr. I stortingsmeldingen omtales dette riktignok under et avsnitt som heter "Instinkt og læreevne", men det som sies om kultur er svært entydig:

Når ferdigheter og erfaring samles og overføres fra generasjon til generasjon innen en populasjon, kan dette kalles kultur, også hos dyr (LD 2002-2003: 25).

Måten dette er formulert på viser en mye mindre restriktiv holdning enn det som kjennetegner omtalen av de andre egenskapene. Her har man tatt utgangspunkt i en definisjon av 'kultur' som brukes overfor mennesker, og overført den direkte på noe som kan observeres hos andre dyr. I dette sitatet er den tradisjonelt uoverskridelige grensen mellom mennesker som

'kulturvesener' og andre dyr som 'naturvesener' mer uklar. 'Kultur' slik begrepet defineres her, er ikke bare forbeholdt menneskearten, men noe alle dyr har til felles. De observerbare likhetene mellom menneskers og andre dyrs måter å innrette livet på tas med dette på alvor, og *kalles for det samme*.

Stortingsmeldingen støtter seg på dette punktet altså ikke til påstander om 'menneskelig eksklusivitet', slik for eksempel filosofen Luc Ferry (1997) forsvarer. Han har beskjeftiget seg med et forsvar for sekulær humanisme hvor nettopp det tradisjonelle skillet mellom 'mennesker' og 'dyr' er avgjørende. Menneskets overlegenhet i forhold til resten av naturen forsvares ved å definere det som 'anti-natur': mennesker er 'frie kulturvesener' i motsetning til alle andre dyr som 'styres av instinkter'. Dette står i kontrast til synspunkter som fremmes både av fagretninger som sosiologi og biologi/etologi. Sosiologiske analyser viser hvor determinert mennesker er av ytre forhold, det vil si hvor *ufrie* de er til tross for en forestilling om frihet. Etologien bidrar til en stadig økende mengde kunnskap om hvor kompleks andre dyrs mentale verden er, om individuelle forskjeller - og kultur. Forskere fra flere forskjellige disipliner som historie, sosialantropologi og etologi bidrar også til en aksept for at ikke-mennesker har *historie*. Barbara Noske påpeker at kulturelt overførte praksiser og ideer hos andre dyr er en del av en kollektiv hukommelse, de bæres kollektivt, og overføres til de følgende generasjonene (Noske 1997: 155). Etologen Jane Goodall gir gjennom sine studier av sjimpanser eksempler på kultur og historie:

Each chimpanzee has a unique personality and each has his or her own individual life history. We can speak of the history of a chimpanzee community, where major events – an epidemic, a kind of primitive 'war', a 'baby boom' – have marked the 'reigns' of the five top-ranking or alpha males we have known. And we find that individual chimpanzees can make a difference to the course of chimpanzee history, as is the case with humans [...] Chimpanzees, like humans, can learn by observation and imitation, which means that if a new adaptive pattern is 'invented' by a particular individual, it can be passed on to the next generation. Thus we find that while the various chimpanzee groups that have been studied in different parts of Africa have many behaviours in common, they also have their own distinctive traditions (Goodall 1993: 12).

Etologen Frans de Waal har skrevet om andre dyrs kultur i boka *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections of a Primatologist* (2001). Historikeren R.G. Collingwood påpekte allerede i 1946 at begrepet 'historie' kunne brukes i forhold til andre dyr

(Collingwood 1967: 227). Ingen av disse deler altså Ferrys oppfatning om at mennesker og ikke-mennesker her skiller av en avgrunn (Ferry 1997: 40-41).

3.2 De moralsk relevante egenskapenes rolle

Egenskapene som er omtalt i avsnittene ovenfor, regnes altså som de *moralsk relevante* egenskapene. Det er interessant å se at det som til enhver tid regnes som relevant i den etiske debatten om ikke-mennesker har endret seg over tid. Felles for egenskapene er at de angivelig bare finnes hos mennesker, eller at mennesker har dem i større grad enn andre dyr. Det *menneskelige* er alltid det normative sentrum, og det må derfor *bevises* andre dyr eventuelt lever opp til dette. Grensen for hva som regnes som utelukkende menneskelige egenskaper har imidlertid stadig blitt skjøvet på etter hvert som man har oppdaget at også andre dyr har dem. Men fortsatt oppfattes det som viktig å finne den avgjørende forskjellen, det som virkelig skiller mennesker fra ikke-mennesker, og som lar mennesker forbli i en overlegen posisjon.

Historikeren Keith Thomas har gitt eksempler på hvordan man opp gjennom historien har forsøkt å definere 'det menneskelige'. Mennesket har vært beskrevet som et politisk dyr, et leende dyr, et dyr som kan lage redskaper, et religiøst dyr, og et dyr som kan tilberede mat (Thomas 1984: 31). Det mest vanlige har ifølge Thomas vært å si at mennesker utmerker seg ved å være i besittelse av språk, fornuft og en evig sjel. Det hersker ikke lenger tvil om at andre dyr har sine egne språk, og at flere arter i tillegg kan lære seg en god del menneskespråk. Denne kunnskapen har fått såpass stor allmenn aksept at den får plass i et politisk dokument. Men siden det avgjørende skillet ikke lenger er mellom å ha språk eller ikke ha språk, forsøker enkelte som for eksempel lingvisten Noam Chomsky å forsvare menneskelig overlegenhet med at de har et språk med *syntaks* (Noske 1997: 131-132).

3.2.1 Utdrag fra den filosofiske debatten

Spørsmålet om hvorvidt andre dyr har udødelige sjeler eller ikke, er i det moderne sekulære samfunnet ikke lenger et hett tema. Spørsmålet om følelser, bevissthet, og tenkning har derimot stått svært sentralt i debatten om hvorvidt andre dyr skal ha rettigheter eller ikke.

Kunnskapen om disse egenskapene slik den framstår i stortingsmeldingen står i kontrast til argumentasjonen hos noen av de mest kjente forsvarerne av menneskelig overlegenhet, som filosofene Peter Carruthers (1992) og Raymond G. Frey (1980). Begge har vært sentrale i den etiske debatten om ikke-mennesker. For dem er det nettopp andre dyrs *manglende* egenskaper som er det avgjørende, og som gjør dem moralsk irrelevante. De aktuelle egenskapene er følelser og bevissthet. Carruthers hevder at det er evnen til å ha bevisste opplevelser som mangler, men benekter ikke at andre dyr har følelser. Frey påstår på sin side at andre dyr mangler følelser og interesser. Begge benekter at andre dyr er i besittelse av enten den ene eller den andre moralsk relevante egenskapen. Dersom de verken er i stand til å ha følelser eller bevisste opplevelser, vil de ikke være stort mer enn kompliserte maskiner - noe teoriene til Carruthers og Frey også peker i retning av. Dette kan karakteriseres som en form for nykartesianisme, det vil si en tilbakevending til Descartes' syn på andre dyr som maskiner med en tilhørende instrumentell holdning til dem (Franklin 2005). Denne holdningen førte til at det ikke var noen grenser for hva man kunne utsette dem for, siden de tilsynelatende ikke kunne oppfatte situasjonen eller føle noe smerte.

Filosofen Tom Regan er en av dem som har imøtegått benektelsen av følelser og bevissthet, blant annet ved å henvise til kunnskapen om likheten mellom mennesker og andre dyr (Regan 1988). Siden utviklingen av den reflekterende bevisstheten tar flere år hos mennesker, vil det si at et menneskebarn er på bevissthetsmessig samme nivå som mange voksne ikke-mennesker. Det er blant annet på grunnlag av dette at Regan argumenterer for at alle normale pattedyr fra ett-års alder og oppover må ha rettigheter (ibid.), og at det er svært gode grunner til å hevde det samme for fugler og fisker (Regan 2004). Han understreker at dette ikke betyr at ikke også andre arter skal ha rettigheter, men at det på grunnlag av den kunnskapen vi har i dag er *sikkert* at disse ikke-menneskene tilfredsstiller kravet til rettigheter. De viser at grensen mellom de som nå har rettigheter og de som ikke har det er kunstig, i den forstand at grensen ikke kan trekkes mellom mennesker og ikke-mennesker. Det er ikke bare mennesker som er *livssubjekter* med følelser og interesser, og dermed iboende verdi. Også mange andre dyr er livssubjekter som har:

Antagelser og ønsker, sansning, minne og en følelse for fremtiden, inkludert ens egen fremtid; et følelsesliv med følelser av behag og ubehag; preferanser og velferdsinteresser; evnen til å igangsette handling for å oppfylle ønsker og mål; en psykologisk identitet over tid; og en (sans for) individuell velferd i den forstand at individet opplever at livet går bra eller dårlig [...] (Regan 1988: 243, oversatt i Ariansen 1994: 170).

En annen måte å forsvare menneskets 'særstilling' med tilhørende privilegier, er knyttet til begrepet 'rasjonalitet'. Som vi har sett, framhever stortingsmeldingen størrelsen på menneskers hjernebark. Hjernebarken antas å være 'rasjonalitetens hjem', og det synes derfor om å gjøre å påpeke hvordan denne størrelsesmessig overgår andre dyrs hjernebark. Slik den framstår her, blir 'rasjonaliteten' på forhånd tillagt en spesiell verdi og oppfattet som et udiskutabelt fortrinn. Som jeg har vært inne på tidligere, kan mye sies om en slik påstand.

Det er en utbredt og dypt rotfestet idé at etikk bare skal omfatte enkelte vesener, vanligvis de som er 'rasjonelle' og 'autonome'. Men som filosofen Paola Cavalieri påpeker, er synspunktet tvetydig, og kan bety to forskjellige ting:

1. At bare rasjonelle og autonome vesener kan være moralsk ansvarlige.
2. At bare det som gjøres mot rasjonelle og autonome vesener har moralsk betydning (Cavalieri 2001: 28).

Det første argumentet går ut på at moral bare eksisterer hos rasjonelle vesener. Ethiske normer henvender seg til *moralske agenter*. Moralske agenter er vesener som kan reflektere moralsk over handling, og hvis handlinger kan evalueres moralsk. I denne forstand kan ikke etiske normer eksistere uavhengig av moralske agenter, og etikk er følgelig en intern affære for dem. Cavalieri mener at dette argumentet baserer seg på en misforståelse. Konklusjonen trekkes bare fra skiftet fra idéen om at bare rasjonelle vesener kan være moralsk ansvarlige, til idéen om at bare det som gjøres mot rasjonelle vesener har full moralsk tyngde. Men dette synspunktet forsvares egentlig ikke, for det ville etterlate både barn og psykisk utviklingshemmede (såkalte ikke-paradigmatiske mennesker) i et moralsk ingenmannsland. Det vil si mennesker som bare 'i noen grad har evne til resonnement og oppgaveløsning' - slik andre dyr blir omtalt som i stortingsmeldingen - eller som helt mangler slike evner. Denne gruppen mennesker "reddes inn" i den moralske sfæren som kategorien *moralske pasienter*. I forhold til moralske pasienter er det *behandlingen* av disse som evalueres moralsk (moralske agenter kan også være pasienter). Når man snakker om moralsk status, er det moralske pasienter det dreier seg om. De moralske agentene har direkte plikter både mot andre moralske agenter og moralske pasienter, fordi begge grupper har velferd og derfor kan skades på samme måte (Regan 1988).

I den andre påstanden om rasjonalitet er det menneskets overlegenhet som skal forsvares. Den rasjonelle kapasiteten tilskrives da en spesiell instrumentell verdi. Kjernen i

synspunktet er at inklusjonen i det moralske fellesskap kan rettferdiggjøres gjennom en form for avtale – også kalt 'kontraktteori'. Carruthers er en av dem som forsvarer denne teorien. Ifølge ham er det andre dyrs manglende evne til å gjøre gjengjeld som ekskluderer dem fra det moralske fellesskap. Han hevder at etikk oppstår fra en avtale om at "hvis jeg ikke skader deg, skader ikke du meg". Siden andre dyr ikke kan inngå en slik kontrakt, har mennesker ingen direkte moralske plikter overfor dem (Carruthers 1992). Problemet med en slik tilnærming til etikk er at den også innebærer at vi ikke har noen direkte plikter overfor små barn, psykisk utviklingshemmede, eller framtidige generasjoner. Filosofen Peter Singer påpeker at en slik teori for eksempel gjør det mulig å produsere radioaktivt avfall som vil være dødelig i tusenvis av år, putte det i en container som vil vare i 150 år, og dumpe den i en passende innsjø. Hvis dette oppfattes som umoralsk, kan heller ikke etikk baseres på en sosial kontrakt (Singer 2003). Som Dunayer påpeker, baserer 'kontraktargumentet' seg på en misforståelse av hva andre dyrs rettigheter handler om. Forsvarerne av disse rettighetene søker ikke en kontrakt *mellom* mennesker og ikke-mennesker, men en kontrakt mellom mennesker som skal sikre andre dyr grunnleggende rettigheter (Dunayer 2004: 16-17).

Innenfor tradisjonell etikk ender ikke-mennesker alltid opp som potensielle midler for menneskelige formål. Både fordi man har antatt at de ikke besitter de moralsk relevante egenskapene, og fordi de rett og slett ikke tilhører menneskearten. Filosofen Immanuel Kant var en av de mest iherdige forsvarene av en slik oppfatning, og stod på 1700-tallet i tradisjon med Aquinas og Descartes når det gjaldt ikke-menneskelige dyrs moralske status. Han var også sterkt preget av den kristne antroposentrismen som hevdet at 'dyr' simpelthen var til *for mennesker*. Mennesker var mål i seg selv, mens andre dyr kunne brukes som midler. Ifølge Kant hadde mennesker derfor ingen direkte plikter overfor andre dyr, men bare indirekte plikter overfor menneskeheten:

[...] all animals exist only as means, and not for their own sakes, in that they have no self-consciousness, whereas man is the end [...] it follows that we have no immediate duties to animals; our duties towards them are indirect duties to humanity (Kant i Heath og Schneewind (red.) 1997: 212).

Kant poengterte likevel at 'dyr' ikke bør mishandles. Ikke fordi de var verdt noe i seg selv, men fordi de var så like mennesker at mishandling av dem også kunne gjøre mennesker brutale overfor hverandre. Cavalieri påpeker at dagens filosofer som forsvarer mål/middel-doktrinen refererer til en mykere versjon av Kants formulering. Ifølge denne versjonen er ikke

andre dyr lenger fullstendig ekskludert fra det moralske fellesskap, men hører hjemme blant moralske pasienter. Likevel har det moralske fellesskapet en lagdelt hierarkisk struktur, og bruken av andre dyr for menneskelige formål rettferdiggjøres ved å tilskrive dem annenrangs moralsk status. Både de tradisjonelle og de mer moderne standpunktene forsvares med de samme argumentene. Som jeg skal komme inn på senere, begynner det nå å bli enighet om at 'dyr har egenverdi', noe som egentlig bryter med den kantianske oppfatningen om at det ikke gir mening å gjøre noe for et ikke-menneskes egen skyld. Det betyr tilsynelatende at man skal ta hensyn til dem, men hvor mye og i hvilke sammenhenger forblir ofte uklart.

Det er verdt å merke seg at stortingsmeldingens omtale av 'etisk relevante egenskaper' dreier seg om bestemte evner noen kan være i besittelse av eller ikke. Den sier ikke at det å være menneske *i seg selv* er det eneste som kan kvalifisere til moralske rettigheter. Debatten dreier seg isteden om i hvilken grad også andre dyr enn mennesker har disse egenskapene. Dette står i kontrast til en utbredt, men ofte ikke klart uttrykt oppfatning om at det faktum at noen ikke er et menneske – det vil si mangelen på genotypen til arten *homo sapiens* – er nok til å klassifisere dem som mindreverdige. Det er altså tilhørigheten til en bestemt biologisk gruppe som bestemmer den moralske statusen. Dette argumentet har vært brukt for å hindre både kvinner og fargede i å oppnå rettigheter. En lang tradisjon har tilskrevet mindreverdighet til dem på grunn av deres tilhørighet til gruppene 'kvinner' og 'fargede'. Hvite menn antok at blant annet lavere intelligens, mindreverdighet eller manglende rasjonalitet, lavere grad av autonomi, og manglende moralsk kapasitet var typisk for disse gruppene (Cavalieri 2001).

De som appellerer til artstilhørighet gjør imidlertid dette innenfor rammeverket til et egalitært paradigme hvor *alle* mennesker, uansett egenskaper, er inkludert i det moralske fellesskapet. Det hadde vært mulig å dele sosiale roller og muligheter i separate lag, og gi ulik moralsk status i henhold til kognitive ferdigheter. Isteden har man valgt å slå fast at det som teller er de bevisste interessene alle mennesker har, og at noen av disse interessene er essensielle for å leve et verdig liv. Det er denne måten å resonnerer på som har forkastet kjønn og hudfarge som moralsk relevante kriterier. I tråd med dette har man også forkastet idéen om at artstilhørighet *i seg selv* kan være avgjørende i forhold til moralsk status. Ethiske posisjoner som forkaster kjønnsdiskriminering og rasisme, men aksepterer artsdiskriminering er inkonsekvente. Artsdiskriminering (*speciesisme*) og rasisme er tvillingdoktriner (Cavalieri 2005). Cavalieri konkluderer derfor med følgende:

But if none of the major arguments advanced in defense of the ends/means doctrine - the appeal to the possession of a genotype *Homo sapiens*, the appeal to the possession of

rationality as a precondition of morals, and the reference to this very same capacity as a means to intersubjective agreement - can justify maintaining nonhuman animals in their present inferior moral state, it seems plausible to conclude that traditional morality is untenable (Cavalieri 2005).

I debatten om andre dyrs moralske status tar Cavalieri utgangspunkt i vår tro på menneskerettighetene. Hun argumenterer ikke for at rettigheter kan avledes fra selvinnlysende sanne moralske premisser, slik Regan gjør (Regan 1988), men forholder seg til dem som en samfunnsmessig konstruksjon snarere enn naturlige /iboende. Men hun argumenterer også for hvorfor det er en *nødvendig* konstruksjon. I boka ”*The Animal Question. Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*” (2001), viser hun hvorfor de som aksepterer menneskerettigheter også må akseptere at lignende rettigheter gjelder for andre dyr. Hun ser menneskerettigheter som en del av det grunnleggende politiske rammeverket i ethvert anstendig samfunn. De setter grenser for hva staten rettmessig kan gjøre mot noen. Dette gjør for eksempel slaveri ulovlig, siden det krenker menneskerettighetene til noen av dem som staten styrer over. Å akseptere menneskerettigheter innebærer derfor en avskaffelse av alle praksiser som rutinemessig ignorerer de grunnleggende interessene til rettighetshaverne.

Cavalieri argumenterer for at vår tro på rettigheter forplikter oss til en utvidelse av dem utover menneskeheten; de må gjelde vesener som har et intellekt og følelser som er på et nivå som deles av – i det minste – alle fugler og pattedyr. Dette krever igjen at praksiser som industrielt husdyrhold og bruk av dyr i forskningsindustrien må avskaffes. Disse praksisene baserer seg på rutinemessig ignorering av de grunnleggende interessene til ikke-menneskelige rettighetshavere. Det må sikres en grunnleggende form for likeverd for alle mennesker, inkludert de ‘ikke-paradigmatiske’. De fundamentale interessene hos hver enkelt teller, og de krever samme hensyn uavhengig av andre egenskaper. Hvis likeverdet skal ha en forsvarlig og uvilkårlig grense som beskytter alle mennesker mot å dyttes utfor kanten, må vi velge som kriterium for den grensen en standard som slipper mange ikke-mennesker innenfor også. At mennesker er likeverdige betyr ikke at de er *like*. Likeverd referer til hvordan individer skal *behandles*. Denne likeverdstankegangen får en ny konsekvens: det å forbeholde likeverd til medlemmer av menneskearten har alltid basert seg på påstander om ’rasjonalitet’ og ’moralisk kapasitet’. Men forsvaret for idéen om likeverd skiller ikke mellom interessene til de privilegerte og uprivilegerte, de tilregnelige og psykisk syke, eller de ”siviliserte” og de ”primitive”. Det avgjørende er slike aspekter som evnen til å føle og oppleve, ha interesser,

ønsker, og behov, og å ha glede av livet. Likeverd kan derfor ikke fortsette å bare være en intern affære for arten *homo sapiens*.

3.2.2 Hva innebærer det å gi andre dyr menneskerettigheter?

Hva handler rettigheter om? Den kategorien av rettigheter som kalles 'menneskerettigheter' dekker ikke alle moralske forhold, men har å gjøre med den mer begrensede teorien om oppførsel – det som skal sette grenser for individenes streben etter egne egoistiske mål (Cavalieri 2001). Det dreier seg altså om den grunnleggende beskyttelsen av individet. Menneskerettighetene ble utviklet som et svar på de formene for institusjonalisert vold og diskriminering som karakteriserte den første halvdel av det 20. århundre. De henvender seg altså til statlig organisering og myndighet, ikke til interaksjonen mellom individer. I dag utsettes milliarder av ikke-mennesker bevisst for frihetsberøvelse og tortur, og mister sine liv i menneskers jakt på svært forskjellige mål. De utsettes for institusjonell vold – vold som foregår med statens beskyttelse og aksept. Implementeringen av rettigheter for ikke-mennesker består i en lovendring som endrer deres status som *eiendom* og objekter til en status som subjekter og rettighetshavere (Francione 1995, Dunayer 2004: 135-149). I dag defineres andre dyr som 'ting og eiendeler' i norsk lov, noe som betyr at de ikke har noen verdi i seg selv. Å for eksempel utsette dem for vold innebærer ikke en krenkelse av *dem*, men av eieren.

Å kreve rettigheter for andre dyr innebærer både en erkjennelse av at de har egne interesser, og å iverksette en direkte beskyttelse for rettighetene. Dette står i klar kontrast til beskyttelsen som gis dem i dag: grunnlaget for beskyttelsen er hvilken betydning de har i forhold til menneskelige interesser, og deres egne interesser kan bare beskyttes hvis det ikke i nevneverdig grad går utover menneskers. Rettigheter sørger for at ikke-menneskers interesser bare kan ofres for å tilfredsstillte andres i den typen situasjoner som rettferdiggjør ofringen av menneskers interesser for å tilfredsstillte andres. Det må også gjøres i tråd med de samme prinsippene (Sapontzis: 1997). Som filosofen Steve F. Sapontzis påpeker, har både kvinner og fargede oppnådd rettigheter *på tross av* de etablerte kulturelle praksisene i samfunnet. På lik linje med disse frigjøringsbevegelsene krever også andre dyrs frigjøring en gjennomgripende forandring i vårt samfunn. Den vil forårsake moralske, juridiske, og kulturelle endringer, samt individuelle forandringer i livsstil (ibid.). Når man tar disse omfattende konsekvensene i

betraktning, blir det åpenbart at ikke-menneskers frigjøring er et like viktig spørsmål som de andre frigjøringsbevegelsene har vært.

I forhold til spørsmålet om *hvilke* ikke-mennesker som skal ha rettigheter, pågår en debatt som peker i retning av å inkludere flere og flere etter hvert som man får mer kunnskap om dem. Regans og Cavalieris 'restriktive' holdning baserer seg ikke på en permanent eksklusjon av andre dyr enn pattedyr og fugler. De har foretatt hver sin foreløpige avgrensning på grunnlag av det de mener man i dag *med sikkerhet* kan si om andre arter, og at det derfor ikke finnes tvil om at de artene de omtaler må ha rettigheter. En slik avgrensning utfordres imidlertid fra flere hold. Både for Peter Singer (2002), Gary L. Francione (2000), Steve F. Sapontzis (1987), og Joan Dunayer (2004) er det evnen til å *føle* som er det avgjørende. Dunayer hevder at man på grunnlag av den oppsamlede forskningsbaserte kunnskapen må innrømme at dette gjelder nesten alle arter som i dag klassifiseres som 'dyr'. Det er ikke nødvendig med en 'menneskelignende' intelligens for å kunne lide fysisk og psykisk:

Beatings hurt and hunger aches whatever an individual's IQ. Most animals will suffer from imposed immobility. Social animals will suffer from isolation. Curious ones will suffer from monotony. Suffering matters, whoever is doing the suffering. And thought and perception matter, whoever is doing the thinking and perceiving. Each sentient being represents a mental world. Any form of consciousness should suffice to confer legal personhood (Dunayer 2004: 123).

I arbeidet med den nye dyrevelferdsloven kan man også se en utvikling i retning av større *inkludering*. I høringsnotatet ble det foreslått at loven skal omfatte pattedyr, fugler, krypdyr, amfibier, fisker, tifotkrepser, blekkspruter, og honningbier. Inkluderingen av blekkspruter, honningbier, og tifotkrepser, skyldes ifølge høringsnotatet en utredning fra Vitenskapskomiteen for mattrygghet:

På grunnlag av Vitenskapskomiteens vurdering foreslås at blekksprut og honningbier blir omfattet av loven. Blekksprut blir omfattet fordi disse dyrene mest sannsynlig har evnen til å føle smerte og stress. Honningbier omfattes ettersom Vitenskapskomiteen anser disse for å være sosiale insekter med en vel utviklet hjerne og evne til å lære. Bier som holdes i produksjon bør derfor sikres god røkt og godt oppvekstmiljø. Samtidig foreslås virkeområdet snevret inn fra krepser til tifotkreps. Dette ut fra Vitenskapskomiteens vurdering av disse artenes nervesystem (LMD 2007: 17).

I tillegg til å gi uttrykk for en anerkjennelse av flere og flere ikke-menneskers evner, er en slik uttalelse også en innrømmelse i forhold til feilaktige antagelser man tidligere har basert seg på. Evnen til å føle smerte er heller ikke lenger det eneste kriteriet: også det å være 'sosial', og ha 'evne til å lære' kan gi grunnlag for beskyttelse. Disse kriteriene gjør imidlertid beslutningen om bare å inkludere honningbier svært underlig. Hva med maur for eksempel? Eller simpelthen alle som kan 'lære' eller være 'sosiale'? En 'vurdering av artenes nervesystem' er altså ikke nødvendigvis avgjørende i forhold til inklusjon – noe som gjør 'innsnevringen' fra krepsdyr til tiftokrepser helt vilkårlig.

Høringsnotatet til dyrevelferdsloven viser at man ikke har endret praksisen med å benekte egenskaper inntil det motsatte er bevist, og at det i tillegg er stor inkonsekvens i anvendelsen av eksisterende kunnskap. Det tas altså ikke utgangspunkt i viktigheten av å være "føre var", noe som vektlegges i stortingsmeldingen:

[...] På den annen side kan det å skulle bevise alt med vitenskapelige undersøkelser gjøre at vi mister evnen til å bruke innlevelsesevne og sunn fornuft. Blir vi for opptatt av detaljer, kan verdifull informasjon om helheten gå tapt. Det er ikke gitt at alt som kan måles betyr noe, og det er heller ikke sikkert at det som betyr mest lar seg måle. En "føre var" holdning, også på dette området, er derfor vesentlig (LD 2002-2003: 22).

Isteden avventes nye vurderinger fra Vitenskapskomiteen.

3.3 Vitenskap og makt

Stortingsmeldingen omhandler ifølge innledningen bare de artene som er omfattet av dyrevernsloven, og har da foretatt en avgrensning basert på lovverkets avgrensning. I arbeidet med den nye dyrevelferdsloven var det som vi har sett Vitenskapskomiteen for mattrygghet, nærmere bestemt 'faggruppen for dyrehelse og dyrevelferd (dyrevern)', som ble gitt myndighet til å avgjøre hvem som kvalifiserer til lovens beskyttelse og hvem som ikke gjør det. På samme måte som hos *Mattilsynet* er ansvaret for 'dyrevelferd' og 'dyrevern' plassert innenfor en ramme som signaliserer et helt annet fokus – 'mattrygghet'. Navnene gjenspeiler synet på andre dyr som objekter: de har betydning som 'ferdige produkter' snarere enn som levende individer. Vitenskapskomiteens medlemmer utnevnes av Helse- og omsorgsdepartementet, og utfører 'uavhengige risikovurderinger for Mattilsynet på hele

tilsynets ansvarsområde', og for Direktoratet for naturforvaltning¹. Tatt i betraktning det store ansvaret som legges på denne komiteen, er det interessant å se nærmere på hvilke institusjoner medlemmene tilhører. Hva menes egentlig med 'uavhengige risikovurderinger'? De 11 medlemmene er i 2009 fordelt slik: 3 fra Veterinærinstituttet, 3 fra Norges veterinærhøgskole, 2 fra Universitetet for miljø- og biovitenskap (tidligere Norges landbrukshøgskole), 1 fra Animalia Fjørfe, 1 fra Havforskningsinstituttet, Matre Havbruksstasjon, og 1 fra Nasjonalt institutt for ernærings- og sjømatforskning.

På Veterinærinstituttet forskes det på 'dyrehelse, fiskehelse og mattrygghet', og instituttet mottar grunnbevilgninger fra både Landbruks- og matdepartementet og Fiskeri- og kystdepartementet. Forskningen foregår først og fremst på oppdrag av myndighetene. På Veterinærhøgskolen er også forskningen hovedsakelig rettet mot 'mattrygghet' og 'helse hos produksjonsdyr'. Som tidligere landbrukshøgskole har forskningen på Universitetet for miljø- og biovitenskap samme fokus – det handler om 'produksjonsdyrene' i landbruket; 'avl', 'ernæring' og 'husdyrmiljø'. Animalia er et fag- og utviklingsmiljø innen 'kjøtt- og eggproduksjon', og her er formålet å bidra til 'produktkvalitet'. Ved Matre Havbruksstasjon utføres forskning innenfor 'fiskeoppdrett', også med tanke på framtidig satsing. Nasjonalt institutt for ernærings- og sjømatforskning i Bergen er rådgiver for fiskerimyndighetene, Mattilsynet og næringen i 'ernærings- og mattrygghetsspørsmål'. Forskningen dreier seg også om dette. Faggruppen har altså ingen medlemmer fra forskningsmiljøer hvor forskningen fokuserer på 'dyr' *i seg selv*. Forskningen på de nevnte institusjonene er knyttet til 'produksjon' og 'tilpasning til landbruket/havbruket'. Dette til tross for at loven også skal beskytte ikke-mennesker som lever i naturen og ikke i 'produksjonssystemer'.

På hvilken måte kan denne faggruppens vurderinger betegnes som 'uavhengige'? Alle medlemmene tilhører institusjoner med en felles forståelsesramme: at "dyr skal brukes" og inngå i en eller annen form for 'produksjon'. Forskningen gjøres med tanke på å sikre 'fortsatt produksjon' – og for den saks skyld 'økt produksjon'. Forskningen skal altså bistå både næringene selv, og myndighetene som forvalter dem. Sammensetningen av faggruppen synliggjør forbindelsene som eksisterer mellom forskning, næringer og myndigheter. På denne måten kan alle slike 'risikovurderinger' foregå innenfor et lukket system. Et eksempel på hvordan dette kan arte seg i praksis, er Vitenskapskomiteens "Vurdering av risiko for lidelse ved hold av pelsdyr" (2008). Som bakgrunn for vurderingen ble det laget en utredning om 'velferd for pelsdyr' ved Universitetet for miljø- og biovitenskap. Et av

¹ Fra Vitenskapskomiteens nettside:

http://www.vkm.no/eway/default.aspx?pid=277&trg=Main_6177&Main_6177=6437:0:31,2443:1:0:0:::0:0.

medlemmene i faggruppen var selv vitenskapelig ansvarlig for denne utredningen. Universitetets forskning på 'pelsdyr' - det vil si rever og minker - foregår på stedets 'forskningsfarm'. Farmen eies sammen med Norges Veterinærhøgskole og Norges Pelsdyrslag, som altså er med på å finansiere forskningen. I risikovurderingen konkluderes det med følgende:

Når det gjelder velferd for rever, konkluderer faggruppen med at denne blir bra ivaretatt i standard produksjonsmiljøer der man følger gjeldende regelverk [...] Når det gjelder velferden for mink, konkluderer faggruppen med at risikoen for at dyrene skal lide i et standard produksjonsmiljø er lav (Vitenskapskomiteen for mattrygghet, faggruppe 8: Dyrehelse og dyrevelferd (dyrevern) 2008).

Dette står i sterk kontrast til stortingsmeldingens konklusjon om at 'pelsdyrholdet' bør vurderes avvirket dersom det ikke oppnås vesentlige forbedringer i løpet av en tiårsperiode (LD 2002-2003: 169), uttalelsen fra Rådet for dyreetikk om at driftsformene ikke er etisk forsvarlige (1994), og Den Norske Veterinærforenings uttalelse (2009) om at alt 'pelsdyrhold' må vurderes avvirket.

Faggruppens vurderinger får direkte konsekvenser for lovverket, og avgjør i hvilken grad ulike praksiser med 'bruk av dyr' skal regnes som 'forsvarlige'. Siden den har makt til å foreta 'vitenskapelige vurderinger' i forhold til ulike arters egenskaper, kan den også fungere som premissleverandør i den *etiske* debatten. Denne debatten dreier seg jo nettopp om det å ha, eller ikke ha, 'moralsk relevante' egenskaper.

3.4 Kunnskapens todelte rolle

Naturvitenskapen har en viktig funksjon i forvaltningen av grensen mellom mennesker og andre dyr; som leverandør av 'dokumenterte ulikheter' som deretter kan tillegges moralsk betydning. Det pågår en stadig jakt etter nye egenskaper som kan utgjøre den 'avgjørende forskjellen', slik at 'orden' kan opprettholdes eller gjenopprettes. Forestillingen om hva det vil si å være et menneske kan beskyttes ved hjelp av de 'vitenskapelige observasjonene'. Naturvitenskapen er imidlertid også med på å *skyve* på den betydningsfulle grensen. Når stadig flere likheter mellom mennesker og andre dyr 'oppdages', gjør det grenseforvaltningen

vanskelig. Kunnskapen brukes også derfor av dem som forsvarer likeverd mellom artene. Det problematiske med dette er at naturvitenskapen er grunnlagt på idéen om at naturen – inkludert 'dyr' – er et objekt som skal underlegges menneskelig kontroll, og utnyttes til alle passende formål. Naturen er ifølge denne forståelsesrammen noe 'underlegent', og 'dyr' kan derfor kategoriseres som 'laverestående'. Naturvitenskapen er med på å skape 'dyr' gjennom å snakke om dem på bestemte måter. Når de defineres som 'laverestående' framstår de som objekter som kan og bør brukes, og kulturelle praksiser 'bekrefter' denne statusen. Sentralt i naturvitenskapelige beskrivelser av virkeligheten står *klassifiseringer* i henhold til et gitt system, og fokuset rettes mot *delene* snarere enn helheten. Det er først og fremst gjennom bruk av *eksperimenter* man mener å kunne finne svar på de spørsmålene som oppfattes som viktige.

Det man kan kalle den 'naturvitenskapelige diskursen' muliggjør visse typer spørsmål, mens andre simpelthen "ikke passer inn". Det oppstår dermed et skille mellom 'viktig' og 'nødvendig' kunnskap, og 'illegitim' kunnskap. Den 'legitime' kunnskapen beskriver for eksempel andre dyrs 'adferd' ved hjelp av begreper som 'innebygde skjemaer', 'programmering', 'stimulus-respons', og ulike 'mekanismer'¹. Den 'illegitime' kunnskapen utfordrer det verdensbildet den 'legitime' kunnskapen skal opprettholde, og blir derfor ignorert eller latterliggjort. Et eksempel på 'illegitim' kunnskap om andre dyr er såkalte 'anekdoter', det vil si observasjoner av og erfaringer med andre dyr som ikke tilfredsstiller kravene til 'vitenskapelighet'. 'Vitenskapelighet' oppnås fortrinnsvis i et laboratorium, eventuelt gjennom 'kvalifiserte observasjoner' gjennom bruk av 'vitenskapelig metode' i naturen. Dette betyr at det meste av den samlede kunnskapen som finnes om andre dyr; erfaringer, relasjoner, og observasjoner er 'illegitim', fordi den er framskaffet av 'ukvalifiserte' personer på 'uvitenskapelige' måter.

På samme måte som alle andre vitenskaper er biologi og etologi også uløselig knyttet til normer, verdier, og politikk. Spørsmålet om hvorvidt andre dyr 'mangler' bestemte egenskaper gir bare mening i en kontekst hvor de utnyttes. Forskningen har derfor fokusert på spørsmålet om de kan føle smerte, istedenfor å finne ut hva som gir dem glede. Dette markerer en av grensene for hva som kan sies – eller oppfattes som relevant – innenfor den naturvitenskapelige diskursen. Diskursen regulerer også *hvem* som kan uttale seg om spørsmål som berører ikke-mennesker. Det er ikke slik at enhver med tittelen 'biolog' har like stor mulighet til å få sine synspunkter hørt. Når det gjelder stortingsmeldingen, har man

¹ Se for eksempel et standardverk i etologi: Per Jensen 1993: *Dyras atferd. Om husdyra våre og deres ville forfedre*.

foretatt et utvalg blant forskere og type forskning det refereres til. Dette utvalget redegjøres det imidlertid ikke for, kunnskapen framstilles bare som 'naturvitenskapelig kunnskap' – den er uproblematiskert og 'nøytral'.

Vitenskapen blir nærmest synonymt med 'sannheten', og bare 'ekspertene' har tilgang til den. I forhold til hva som kan sies og menes om andre dyr, er det biologivitenskapen som er premissleverandør. Dette innebærer at alle må referere til denne typen kunnskap, enten de forsvarer synet på ikke-mennesker som objekter til utnyttning, eller som individer med krav på rettigheter. Som sagt formidler denne kunnskapen i seg selv et reduksjonistisk syn på andre dyr, men det er vanskelig å argumentere for rettigheter *samtidig* som denne reduksjonismen kritiseres. Man blir "sittende fast" i den naturvitenskapelige diskursen, og kan ikke argumentere fra et sted utenfor. Når det 'etisk relevante' må 'vitenskapelig bevises', overlates i stor grad etikken til 'forskerne'.

De fleste forsvarerne av andre dyrs rettigheter benytter seg altså av ulike grensesettinger basert på 'vitenskapelige funn', og kategorisering i tråd med disse. Men det finnes også tilnæringer til etikk som ikke har samme tilknytning til naturvitenskap, eller baserer seg utelukkende på abstrakte analyser. Et eksempel på et slikt alternativ er holistisk etikk i form av feministisk omsorgsetikk, slik den framstår hos filosofer/feminister som Marti Kheel, Josephine Donovan, Carol J. Adams og Lori Gruen. Den holistisk-feministiske etikken handler om at *både* individene og helheten har verdi. Den skiller seg dermed fra dyrerettighetsteori, som ifølge Kheel og Donovan bytter ut en form for hierarki med en annen ved å framsette kriterier for moralsk inklusjon basert på menneskelignende egenskaper, og i tillegg ekskluderer andre deler av naturen, som planter og trær (Kheel 2007, Donovan 2007). Den skiller seg også fra holistisk miljøetikk, som for eksempel hos Aldo Leopold og J. Baird Callicott, hvor artenes og helhetens verdi går på bekostning av enkeltindividets verdi. Både i dyrerettighetsteori og holistisk miljøetikk er 'verdi' noe som tilskrives en av partene gjennom isolerte rasjonelle analyser, og baserer seg på disse analysene alene (Kheel 2007).

Den rasjonalistiske tilnærmingen som formulerer universelle lover basert på 'kriterier' er en del av den 'vitenskapelige' tenkemåten og metoden (McMillan 1982: 28 i Kheel 2007: 49-50). Den bygger på et skille mellom rasjonalitet og følelser, og hvor følelsene anses som noe mindreverdige. Ifølge Kheel er det imidlertid ikke mulig i det hele tatt å snakke om etikk uten den åpne innrømmelsen at man bryr seg om noe, eller føler noe (Kheel 2007: 48). Kheel påpeker videre at skillet mellom fornuft og følelser er et resultat av fremmedgjøring; følelsene skilles fra fornuften når konsekvensene av våre handlinger blir skjult for oss.

If we *think*, for example, that there is nothing morally wrong with eating meat, we ought, perhaps, to visit a factory farm or slaughterhouse to see if we still *feel* the same way (Kheel 2007: 49).

Den feministiske omsorgsetikken søker å forene rasjonalitet og emosjoner i en etikk som tar hensyn til kontekstuelle forhold. Kheel mener moralfilosofen i større grad bør være åpne for at moral ikke kan reduseres til rasjonalitet; at det kanskje ikke er mulig å komme fra ”er” til ”bør” bare med logikk. Den ’rasjonelle filosofiens’ fokus kan endres fra formulering av abstrakte universelle lover til å vise fornuftens egne begrensninger, og heller se på hvordan preferanser for bestemte regler og teorier henger sammen med følelsesmessige preferanser. Grunnlaget for en etikk som omfatter andre dyr skal isteden være *empati* og *sympati*¹. Det sentrale blir da å kunne identifisere seg med de som er forskjellige fra en selv. Grunnsynet i denne etikken er også at utnytting av ikke-mennesker, kvinner, og fargede henger sammen, og at frigjøring av alle gruppene er nødvendig.

4. Etablering av normalitet og selvfølgelighet

4.1 Flertallets makt

Jeg skal nå se nærmere på den forståelsesrammen ’etikk’ inngår i stortingsmeldingen. Jeg undersøker hvordan ulike etiske standpunkter framstilles, og ser nærmere på omtalen av personene som representerer dem. Jeg er spesielt opptatt av skillet som konstrueres mellom gruppene ’vi’ og ’de andre’. Det første kapittelet hvor etikk omtales innleder med følgende uttalelse:

Dyr inngår som en viktig del av vårt samfunn og vår kultur, og har gjort det i uminnelige tider. Mennesker holder dyr for å tilfredsstille basale behov for mat og klær, men dyr og produkter

¹ Donovan viser til en alternativ tradisjon som fremhever medfølelse som det sentrale, med representanter som blant andre David Hume, Arthur Schopenhauer, Martin Buber, Edmund Husserl, Iris Murdoch, Max Scheler og Edith Stein. Donovan viser også til sympati-teoretikeres forståelse av sympatiens natur; Edmund Husserl og Max Scheler påpeker for eksempel at sympati ikke bare er en emosjonell, men også en komplisert intellektuell virksomhet.

av dyr brukes også til en lang rekke andre formål. I dagens samfunn holder vi ikke minst dyr for hygge, underholdning og sport. Bruksområdene utvides stadig (LD 2002-2003: 17).

I denne beskrivelsen rettes fokuset først mot *tradisjon*. 'Dyr' 'inngår' som en viktig del av samfunnet og kulturen. Det er her spesifikt den norske kulturen det dreier seg om. Ord som 'vår' og 'vårt' skaper et inntrykk av at dette er noe 'alle' er en del av, og som 'alle' ønsker. Utrykket 'uminnelige tider' er svært svevende, og tjener mer til å framkalle en følelse av fellesskap og varighet enn til å beskrive et historisk faktum. Det skapes et inntrykk av at samfunnet på dette området *alltid* har vært slik, og at det er *viktig* at det er slik. Med dette legges allerede føringer for hvordan resten av kapittelet om etikk skal oppfattes av leserne. Forholdet til andre dyr slik det 'inngår i vår kultur' framstår ikke bare som noe langvarig, men også *uunngåelig*.

Etter dette går man fra en omtale av det norske samfunnet, til å si noe generelt om *menneskeheten*. Det står om 'mennesker' at de 'holder dyr' for å tilfredsstille 'basale behov' for mat og klær. Her snakkes det om *alle*, uansett hvor i verden de måtte befinne seg, eller hva slags type samfunn de lever i. Slik den blir stående alene her, ser påstanden om 'mennesker generelt' ut til å ha som funksjon å ytterligere forsterke inntrykket av uunngåelighet. Det ser ut til at forfatterne ønsker å skape en forståelse av at måten andre dyr behandles på i dag både er 'naturlig' og 'normalt'. Når det å 'bruke dyr' er noe 'alle' gjør, må det være riktig. Det vises altså til den 'allmenne oppfatningen' av saken, og det gis ikke rom for andre synspunkter når grunnlaget for forståelsesrammen skal legges.

Som sosialantropologen Marianne Gullestad påpeker får det numeriske flertallet – som er i en privilegert posisjon – sine synspunkter til å virke *evigvarende*, og mer legitime enn mindretallets synspunkter. Hun viser i sin analyse av den norske innvandringsdebatten hvordan majoritetens makt ikke oppfattes som en makt, men *tas for gitt* (Gullestad 2002).

Flertallets makt ligger derfor fremfor alt i det selvfølgelige og naturlige – og dermed legitime – i dets tolkninger av verden (ibid.: 17).

Flertallet kan derfor også bestemme samfunnets spilleregler. Hegemoniet er likevel ikke sikret en gang for alle, men må opprettholdes ved å skape enighet i befolkningen om hva som er det naturlige og normale. I sitatet fra stortingsmeldingen stilles det ikke spørsmålsteget ved noen av disse 'vanlige' måtene å behandle ikke-mennesker på, det slås isteden fast at "slik er det". Det forutsettes dermed også at det eksisterer et skille mellom 'natur' og 'kultur', 'mennesker'

og 'dyr', selv om det ikke sies eksplisitt i teksten. En antroposentrisk virkelighetsoppfatning som bygger på slike hierarkier tas for gitt. Den 'alminnelige' inndelingen i moralske kategorier forsøkes legitimert gjennom påstander om at den har eksistert i 'uminnelige tider'. Mange har uttalt seg om en slik antagelse, blant annet Barbara Noske:

This anthropocentric notion happens to be a fairly recent one in the history of human ideas, however. Previously, people were happy to consider themselves *not as other than but as part of* that greater comprehensive whole: nature. They had a holistic and organic view of the world (the metaphor used was that of a living organism) (Noske 1997: 41).

Forestillingen om en 'felles menneskelig holdning' til andre dyr går i sitatet også utover majoriteten i det norske samfunnet til å inkludere 'hele verden'. Det ser ut til at man forsøker å si noe om menneskets natur, snarere enn kulturelle praksiser. Først gjøres en bestemt holdning til andre dyr universell, for deretter å kunne brukes til å bygge oppunder og legitimere norske praksiser. Følgende utsagn er med på å bekrefte praksisene ytterligere:

Selv om utgangspunktene er svært forskjellig, er realiteten at dyr har vært og fortsatt brukes og utnyttes til menneskenes fordel i alle kulturer, om enn i noe varierende grad (LD 2002-2003: 18).

Her slås det fast at andre dyr ikke kan unnsnippe bruk og utnytting, uansett hvilken kultur de måtte befinne seg i. Utsagnet blir stående som et slags manifest, og man reflekterer ikke noe mer over hvorfor det er slik. Uttrykket 'om enn i noe varierende grad' er da ment å skulle være en god nok beskrivelse av alle de sammenhenger andre dyr inngår i i menneskesamfunn verden over, og de kulturbestemte årsakene til dette.

Kan utsagnet i sitatet ovenfor sies å være en 'nøytral' beskrivelse av 'fakta'? Er det et *interesseløst* utsagn som ikke forutsetter et bestemt etisk ståsted? Det kan være interessant å se på det samme sitatet dersom 'dyr' byttes ut med 'kvinner', og 'bruk/utnytting' med 'underordning' (selv om bruk og utnytting er de riktige betegnelse i flere sammenhenger). Utsagnet lyder da slik: "Selv om utgangspunktene er svært forskjellige, er realiteten at *kvinner* har vært og fortsatt er underordnet menn i alle kulturer, om enn i noe varierende grad." Dersom dette sitatet stod i en sammenheng hvor ulike former for undertrykking og utnytting av kvinner var beskrevet - og at dette både var akseptabelt og ønskelig - ville man ikke kunne

kalle det en 'nøytral' beskrivelse av 'fakta'. Det blir tydelig at utsagnet også har som funksjon å legitimere praksiser som favoriserer noen gruppers interesser på bekostning av andres.

Utsagnene om både 'dyr' og 'kvinner' er 'sanne', i den forstand at utnytting og underordning er *utbredt* over hele verden. Man kan også si det slik at en hierarkisk virkelighetsoppfatning som plasserer både 'kvinner' og 'dyr' under 'menn' er svært vanlig. Disse oppfatningene er imidlertid i stadig endring, og i mange land er det nå en selvfølge at kvinner skal ha grunnleggende rettigheter på lik linje med menn – for eksempel i Norge. Slik har det ikke alltid vært, og rettighetene har kommet som et resultat av en lang politisk kamp. Utsagn slik som det jeg har beskrevet ovenfor har en bestemt *funksjon*, og den kan forstås ut fra sammenhengen utsagnet inngår i. Når informasjon om "hvordan verden fungerer" blir stående alene - uten kritiske innspill eller nærmere redegjørelse - blir den til en støtte for status quo. Den bidrar til å gi legitimitet til holdninger og praksiser som er *vanlige* i dag.

Generaliseringer som omfatter 'alle' i Norge, eller 'hele verden', usynliggjør også ulikhet og motstand. I stortingsmeldingen er det tatt med en kort omtale av grunnholdninger i de største religionene, og enkelte praksiser som følger av dem. Det legges imidlertid ikke vekt på de store forskjellene dem imellom, men alt slås sammen i en konklusjon om at "det egentlig ikke er så stor forskjell" i måten å behandle andre dyr på. På den måten tildekkes store ulikheter som for eksempel består i avstå fra å spise andre dyr – som innefor buddhismen og hinduismen. For buddhister er prinsippet om ikke-vold og *enheten* av alt levende det sentrale, ikke et skille mellom mennesker og andre arter. Det å *ikke* skille mellom natur og kultur er typisk for jeger- og samlersamfunn, som for eksempel hos de australske aboriginene (Noske 1997: 41-42). Å omtale dette som små 'gradsvariasjoner', er ikke særlig dekkende - det er snakk *vesensforskjellige* måter å forstå og omgås naturen og andre arter på. 'Bruk' og 'utnytting' betyr for eksempel ikke det samme i et samfunn hvor det gjøres for 'nyttens' og 'hyggens' skyld som i et samfunn hvor det er sterkt forbundet med overlevelse.

Sammenligningen mellom norske praksiser og 'hele verden' er også interessant fordi den vanligvis ikke brukes som rettferdiggjørelse for det som gjøres i Norge. Av og til er det beilelig å finne likheter snarere enn ulikheter når man sammenligner seg med andre.

Som regel er det imidlertid viktig å framheve det spesielt 'gode' med nordmenn, slik at de kommer "seirende" ut av sammenligningen. I stortingsmeldingen står det at det er

En sterk tradisjon i vår kultur for å stelle godt med dyr (LD 2002-2003: 151).

Forfatterne har ikke funnet det nødvendig å forklare nærmere hvordan denne tradisjonen kommer til uttrykk. De går derfor ut fra at det er en selvfølge for leseren at det eksisterer en slik tradisjon. Utsagnet antyder også at det finnes 'andre kulturer' som ikke har denne tradisjonen. Det 'de andre' gjør er gjerne noe man skal ta avstand fra – spesielt hvis det er i et land 'langt borte'.

4.2 Marginalisering

Utsagn som bestemmer hva som er det 'normale' og dermed også selvfølgelige i Norge, skaper et inntrykk av at de som ikke inkluderes i dette bare utgjør en 'marginal gruppering'. I Norge er det imidlertid mange mennesker som er motstandere av en, flere, eller alle formene for utnytting av andre dyr. Denne motstanden uttrykkes på mange forskjellige måter - som for eksempel boikotting av produkter, debattinnlegg i aviser, bokskriving, tilknytning til en dyreverns - eller dyrerettighetsorganisasjon, demonstrasjoner, kunstutstillinger, filmer, og dagligdagse uttalelser. Forestillinger om normalitet bestemmer også hva som til enhver tid oppfattes som 'akseptabel' kritikk av flertallets verdier og praksiser. Det ser ut til å være aksept for at noen er uenige i *enkelte* former for utnytting av ikke-mennesker, eller *måten* det foregår på. Dette gjenspeiles blant annet i at begreper som 'dyrevelferd' nå er på den politiske agendaen. Både dyreverns - og dyrerettighetsorganisasjoner ble også bedt om å komme med innspill til stortingsmeldingen. Samtidig gir den uttrykk for at "det er grenser for hvor langt man kan gå" i sin kritikk. Dette blir tydelig i framstillingen av dyrerettighetsbevegelsen, som i stortingsmeldingen representeres av to forsvarere av henholdsvis rettigheter; filosofen Tom Regan, og frigjøring; filosofen Peter Singer. Etter en kort beskrivelse av disse filosofenes teorier, står det følgende:

Mange av disse synspunktene har sympati langt utenfor de mer ekstreme rekker (LD 2002-2003: 20).

Hva er 'ekstreme rekker', og hvem utgjør disse 'rekkene'? Ordet 'ekstrem' antyder at noe er både uvanlig og *overdrevent* – det vil si "for mye" i forhold til en normalitetsstandard. Denne standarden gis det imidlertid ingen beskrivelse av. Når noen omtales som 'ekstreme', forsøkes det å skape så stor avstand til dem som mulig. De er "langt unna" det vanlige, trygge og selvfølgelige. 'De ekstreme' er noen som er helt ute i den ene enden, mens de 'normale'

befinner seg på midten. Befinner man seg på midten, er man ”akkurat passe opptatt av at dyr skal ha det bra”. ’Ekstrem’ kan gi mange negative assosiasjoner, blant annet til aggressiv og voldelig oppførsel. Ordet ’rekker’ – som egentlig tilhører en militærsjargong – er også med på å bidra til dette. Ordet ’militant’ - som er en mer eksplisitt variant - brukes i mindre offisielle sammenhenger, men ordene har samme funksjon. ’Militant’ brukes da uten noen nærmere forklaring, som i ’militante dyrevernere’ eller ’militante veganere’¹. I dette tilfellet skyldes merkelappen ’ekstreme rekker’ et krav om at også andre dyr må få grunnleggende rettigheter. *Hvem* som utgjør selve ’rekkene’ står det ingenting om, og spørsmålet overlates til leserens fantasi. Minst en av organisasjonene som ble invitert til å komme med innspill til stortingsmeldingen, organisasjonen NOAH – for dyrs rettigheter, kan sies å tilhøre de ’ekstreme rekkene’ dersom det betyr å kreve rettigheter for andre dyr. De er da på den ene siden invitert til å bidra i utredningsarbeidet, og på den andre kategorisert som ’ekstreme’, og dermed utenfor det akseptable. Stortingsmeldingen stigmatiserer med dette sine egne bidragsyttere.

Også i andre politiske dokumenter framstilles de to filosofene og de som deler deres synspunkter på en lignende måte. I høringsdokumentet til dyrevelferdsloven benyttes den samme beskrivelsen av ’nye retninger innen dyreetikk’ som i stortingsmeldingen. Innholdsmessig er den tilnærmet identisk, men ordlyden er litt forandret. Det står nå om Singers og Regans teorier at:

Enkelte av disse synspunktene har sympati også utenfor dette miljøet (LMD 2007: 5).

Nå framstilles det slik at bare *enkelte* av synspunktene støttes av andre, og ikke *mange* av dem slik som tidligere. Har oppslutningen blitt lavere siden sist? Betegnelsen ’ekstreme rekker’ har imidlertid blitt moderert til ’dette miljøet’, som riktignok er en like upresis og stigmatiserende betegnelse. Hvem utgjør ’dette miljøet’? Heller ikke her behøves noen nærmere forklaring etter forfatterens mening.

Stortingsmeldingen går videre i å kategorisere alle som ikke støtter utnyttningen av andre dyr. Det ser ut til å være svært viktig å markere avstand til dem som truer forestillingen om at ”dyr er bruksgjenstander”. I bestrebelsen etter å opprettholde denne grensen tillates det å bruke både stigmatiserende betegnelser og store generaliseringer. Sitatet nedenfor er

¹ Se for eksempel bruken av ordet ’militant’ i Jan Arve Gjøvik 2003: *Hvitbok for kjøttspisere. Håndbok i etisk argumentasjon for jegere og fiskere*.

karakteristisk både fordi enda en betegnelse – 'ytterliggående' – introduseres, og fordi de som omtales selv ikke får komme til orde:

Dagens ytterliggående dyrevernavtivistene bygger gjerne enten på et utilitaristisk syn, der menneskers og dyrs opplevelse av smerte og lyst skal telle likt i en etisk avveining, eller en rettighetsfilosofi som fremholder dyrs integritet og selvstendige rett til liv (LD 2002-2003: 19).

Her presenteres det som regnes som kjernen i synspunktene til de 'ytterliggående dyrevernavtivistene'. Man går ut fra at denne 'gruppen' er delt i to, og at de *enten* forsvare en etikk basert på utilitarisme – slik Singer gjør (Singer 2002), *eller* en rettighetsfilosofi i tråd med Regans (Regan 1988). Det er da foretatt en avgrensning av "opphavet" til de motstridende synspunktene, noe som kan gi en følelse av oversikt og kontroll over 'gruppen'. Både utilitaristisk etikk og rettighetsetikk som omfatter andre dyr anses som 'unormalt' og gjør derfor disse personene til 'ytterliggående' individer.

Det 'normale' – normen – er altså å akseptere utnyttning av andre dyr i en eller annen form, og anse den som 'nødvendig'. Det er 'unormalt' å hevde at andre dyr har integritet og selvstendig rett til liv, og derfor krav på rettigheter. Det er de 'ekstreme' som mener at dette er et helt grunnleggende etisk spørsmål, og at andre dyr utgjør en undertrykt gruppe i samfunnet. Det blir her tydelig at motstanderne må utvise *måtehold* i sin motstand, ellers vil ikke deres protester bli tatt hensyn til. Kritikken må simpelthen framstå som 'fornuftig' av dem som kritiseres. Det er ikke akseptabelt å være motstander av 'alt' – det vil si å avskaffe alle former for utnyttning av ikke-mennesker. Det anses verken som mulig eller ønskelig innenfor den dominerende virkelighetsoppfatningen, og må derfor nødvendigvis framstå som 'ufornuftig'. En må operere innenfor 'det mulige', og hva som til enhver tid er 'mulig' avgjøres av de som sitter med 'majoritetsmakten'.

Kategorisering av mennesker i et samfunn er majoritetens privilegium, og handler om å skape orden og utøve kontroll. Når de ulike kategoriene tas som en selvfølge, innebærer det at deres *politiske* karakter usynliggjøres (Gullestad 2002: 43).

Politikk handler om å skape et handlende 'vi', og dette innebærer forskjellige former for symbolsk praksis knyttet til navngivning og identitetsbygging. Spørsmålet om hvem som er 'oss' og hvem som er 'dem', berører derfor helt sentrale politiske spørsmål. Majoritetens makt

ligger i muligheten til å definere og navngi sosiale grupper, inkludert hva som er 'samfunnet' og hva slags enheter det består av (ibid.).

Kategoriene er politiske i den forstand at de brukes for å opprettholde eksisterende grenser mellom ulike grupper i samfunnet, eller for å trekke opp nye. Grupper med uønskede synspunkter kan på den måten marginaliseres ut i samfunnets ytterkanter. Kategorisering dreier seg også om å beskytte enkelte gruppers interesser på bekostning av andres. I dette tilfellet er også store økonomiske interesser inne i bildet, det handler altså ikke bare om markering av symbolske grenser. I stortingsmeldingens måte å sortere ulike standpunkter på kan man si at det grovt sett benyttes tre kategorier:

1. De 'normale' som mener at utnytting av 'dyr' for menneskelige formål er akseptabelt, og som enten er helt ukritiske til dette, eller utviser 'skjønn' og 'måtehold' i sin kritikk.
2. De 'moderate' 'dyrevernerne' som er kritiske til flere praksiser, men ikke alle, eller som kritiserer *måten* utnyttingen foregår på - ikke utnytting i seg selv.
3. De 'ekstreme' 'dyrerettighetsforkjemperne' som ønsker å avskaffe alle former for utnytting av andre dyr, og som mener at de har krav på rettigheter. (Disse omtales feilaktig som 'dyrevernaktivister', selv om de ikke ønsker 'vern for dyr' men rettigheter)

Den første kategorien usynliggjøres som kategori, og utgjør det som ofte kalles for 'alle', eller 'vi'. Her sitter definisjonsmakten, og muligheten til å konstruere de andre kategoriene. Skillet mellom 'dyrevern' og 'dyrs rettigheter' er av betydning siden 'dyrevern' regnes som mer 'moderat' og kan aksepteres innenfor 'det normale'. Dette har sammenheng med at kritikken som framsettes gjennom 'dyrevern' ikke rammer selve det etiske fundamentet som gjør andre dyr til midler for menneskelige formål. 'Dyrevern' – i en tradisjonell betydning av ordet – handler om å 'verne dyr' mot 'mishandling'. Det er derfor snakk om å *reformere* eksisterende praksiser, eller å avskaffe enkelte av dem, men ikke om å endre en hierarkisk virkelighetsforståelse som plasserer mennesker over andre dyr. 'Dyrevern' utgjør også i liten grad en økonomisk trussel, siden det i utgangspunktet er snakk om å innføre 'forbedringer'. Kravet om rettigheter for andre dyr vil derimot føre til store samfunnsendringer i praksis. Det vil få direkte konsekvenser for etablerte industrier, og føre til en omveltning av det tradisjonelle verdigrunnlaget.

4.3 Forvandling av motstanden

Gjennom kategorisering gjøres kritikken synlig, men samtidig illegitim. En annen måte å avverge motstand på er å benekte eller usynliggjøre den. Dette kan oppnås ved å gjøre motstanden om til noe som ikke er så forskjellig fra det som kritiseres, og dermed fjerne dens kritiske innhold. Som nevnt må kritikken passe inn i en oppfatning av hva som er mulig, og den må derfor så langt som mulig 'normaliseres'. Dette grepet kommer tydelig fram i omtalen av teoriene til Regan og Singer – de eneste filosofene det refereres til både i stortingsmeldingen og høringsnotatet til dyrevelferdsloven. Først beskrives disse to som de fremste nålevende talsmennene for de 'ytterliggående dyrevenaktivistene' (LD 2002-2003: 19). De plasseres altså i 'de ekstreme rekker', med den stigmatiseringen det innebærer. Som utgivere av innflytelsesrike bøker, har de også bidratt til å *danne* disse 'ekstreme rekkene'. De mener begge to at forskjellsbehandling på grunnlag av artstilhørighet er det samme som rase- og kjønnsdiskriminering, og at artstilhørighet derfor må forkastes som kriterium for moralsk inklusjon. Både Regan og Singer er altså 'langt utenfor' det 'normale', men i stortingsmeldingen forsøkes det til en viss grad å "redde dem inn i varmen" på denne måten:

De mener imidlertid at menneskers interesser stort sett er langt mer sammensatte og omfattende enn dyrs, og i praktiske avveininger vil oftest et menneskes liv derfor telle mer enn et dyrs liv (ibid.: 20).

Er dette en riktig framstilling av det de står for? Singers bok "*Animal Liberation*" fra 1975 innledet den moderne debatten om andre dyrs moralske status, og gjorde begrepet 'dyrs frigjøring' kjent. I forordet til boka står det at den handler om

de menneskelige dyrenes tyranni over de ikke-menneskelige dyrene. Den smerten og lidelsen dette tyranniet har forårsaket og forårsaker selv i dag, kan bare sammenliknes med resultatet av de hvite menneskenes tyranni over svarte mennesker gjennom flere hundre år. Kampen mot dette tyranniet er like viktig som et hvilket som helst annet moralsk og sosialt spørsmål som det har hersket strid om i den senere tid (Singer 2002: ix).

Diskrimineringen av andre arter skyldes fordommer på lik linje med fordommer mot en persons kjønn eller etniske tilhørighet. Men i dette tilfellet er nesten alle i gruppen av undertrykkere direkte innblandet i undertrykkingen, og føler at de har fordeler av den. Det, i

tillegg til at den undertrykte gruppen ikke kan tale sin egen sak, gjør alt mye vanskeligere. Singer oppfordrer til refleksjon over hvor lenge kvinner og fargede måtte ha ventet på rettigheter hvis de ikke hadde vært i stand til å protestere verbalt mot undertrykkingen selv.

Singers etiske teori springer ut av den utilitaristiske retningen innen filosofi. Utilitarismen er en konsekvensorientert moralfilosofi fordi den mener det etisk relevante er handlingenes konsekvenser, ikke handlingene selv. De positive eller negative konsekvensene av moralske aktørers handlinger kan ifølge denne teorien måles kvantitativt, og alle som berøres av handlingene teller. Moralske valg innebærer å beregne konsekvensene av ens handlinger.

Det grunnleggende prinsippet om likestilling krever ikke lik eller identisk *behandling*, det krever at det tas *like mye hensyn til alle* (ibid.: 2).

Alle berørte parter teller likt, det vil si at de har krav på like mye hensyn. Singer legger filosofen Jeremy Benthams utilitaristiske egalitære prinsipp til grunn: ” Hver og én regnes som én og ingen for mer enn én” (ibid.: 5). Singer hevder at det er evnen til å *føle* som er moralsk relevant. Alle følende vesener har de samme grunnleggende behovene. Evnen til å lide og nyte er forutsetningen for å ha interesser ifølge Singer, og blir derfor avgjørende i etiske valgsituasjoner.

Jeg hevder at det ikke finnes noen grunn – annet enn et selvisk ønske om å bevare den utnyttende gruppens privilegier – for å la være å utvide det grunnleggende prinsippet om å ta like mye hensyn til alles interesser, til å gjelde medlemmer av andre arter (ibid.: xiii).

Innenfor utilitarismen har ikke individene et absolutt moralsk vern slik som i rettighetsfilosofien, men alle skal tas med i beregningen. For utilitarismen er det overordnede målet å redusere den samlede lidelsen, og å øke den samlede gleden i verden. Enkelte individers interesser kan imidlertid ”ofres” for å oppnå dette, selv om det å påføre andre lidelse anses som et onde. Ifølge en slik tankegang vil for eksempel både ’dyreforsøk’ og ’menneskeforsøk’ i medisinsk forskning kunne forsvares i teorien, hvis det fører til at lidelsen totalt sett blir mindre. Det å kunne ha ’interesser’ er avgjørende hos Singer, og det er i denne sammenhengen han har beskrevet mennesker som i besittelse av fler eller ’mer avanserte’ interesser enn mange andre arter. Samtidig påpeker han at forskjellene mennesker imellom,

når det gjelder mental kapasitet, kan være større enn den er mellom mennesker og andre arter i flere tilfeller. Han understreker også følgende:

Hvis en høyere grad av intelligens ikke gir et menneske rett til å utnytte et annet for å fremme egne formål, hvordan kan det gi mennesker rett til å utnytte ikke-mennesker av samme grunn? (ibid.: 7).

Retten til liv er ikke forbeholdt mennesker bare fordi de er mennesker. Alle individer med den samme mentale utrustningen har krav på de samme grunnleggende rettighetene, uavhengig av artstilhørighet. Dersom tilhørighet til en bestemt gruppe – *art* – alene skal avgjøre om man har rettigheter eller ikke, er det snakk om vilkårlig diskriminering og *artsundertrykkelse* (speciesism).

Svært mye har blitt skrevet om andre dyrs moralske status siden denne boka kom ut, og flere har kritisert den for ikke å være egalitær nok. Dunayer og Sapontzis påpeker at Singer favoriserer mennesker og andre dyr som ligner på mennesker, og bruker normale voksne mennesker som målestokk (Sapontzis 1987: 165, Dunayer 2004: 77). Ved å gjøre dette tar han ikke hensyn til den dokumenterte kunnskapen om alle ikke-menneskers evne til å føle – egenskapen som nettopp er den moralsk relevante ifølge utilitarismen. Tom Regans bok ”*The Case for Animal Rights*”, som jeg tidligere har omtalt, var blant annet et svar på den utilitaristiske tilnærmingen, og et forsvar for hvert individs *iboende rettigheter*. Med dette kritiserte han det som i utilitarismen åpner for å ofre noen til andres fordel.

Både Singer og Regan har imidlertid møtt kritikk for bare å ville gi beskyttelse og rettigheter til *noen* arter, og ikke alle følede vesener (for eksempel Kheel 2007, og Dunayer 2004). I den filosofiske debatten brukes konstruerte eksempler – såkalte ’livbåtsanalogier’ – for å illustrere hypotetiske konfliktsituasjoner, og forsøke å gi svar på hvordan disse konfliktene skal løses. Det er i forbindelse med dette at Regan har ”favorisert” mennesker. I livbåtsanalogier er alle partene (i livbåten) uskyldig fanget i en situasjon hvor den ene eller den andre er nødt til å miste livet. Man forsøker med dette å gi et svar på spørsmålet om når det er riktig å ta liv, og hvorfor noen eventuelt skal ofres framfor andre. Det må da argumenteres for relevante kriterier, og menneskers ’sammensatte interesser’ har blitt tillagt vekt hos Regan. Konklusjonene han kommer fram til i disse konstruerte eksemplene har imidlertid blitt imøtegått fra flere hold, blant annet av filosofen Evelyn B. Pluhar (1997). Hun argumenterer for hvorfor alle som ønsker å leve har rett til å kjempe for sitt liv, og at andres interesser da ikke er moralsk viktigere enn ens egne. Alle partene – uansett artstilhørighet -

står i fare for å miste alt som er verdifullt for *dem*. Man er heller ikke moralsk forpliktet til å ofre seg. Når to mennesker holder på å drukne og bare den ene kan reddes, har den tredje part moralsk tillatelse til å redde den som vedkommende har det sterkeste følelsesmessige båndet til. Hun kan også være forpliktet til å redde den ene dersom det er hennes eget barn, for eksempel. Men verken det å drepe noen for å redde seg selv, eller å la noen dø for å redde seg selv eller en tredje part, innebærer respektløshet mot individet som må dø. Det betyr ikke at den andre har *lavere moralsk status*.

Pluhar påpeker også at livbåsanalogier ofte ikke ligner så mye på de ressursdilemmaene mennesker og ikke-mennesker står overfor i ulike deler av verden. Hvor ofte må man velge mellom å la *alle* dø av sult, tørst eller forfrysning, eller å redde de fleste gjennom å eliminere noen (munner å mette)? Likevel kan det være situasjoner hvor det oppstår konflikter i forhold til tilfredsstillelse av *vitale* behov. Konflikter som oppstår ved slike konkurrerende krav kan ikke alltid unngås, men man må isteden strebe etter å minimere dem. Andre, som for eksempel etologen Jane Goodall, mener at disse spørsmålene bør stilles på en annen måte. Istedenfor å vurdere slike dilemmaer ”utenfra”, bør en reflektere over hvordan en selv ville tenke og føle i kritiske situasjoner. Ville du kastet deg ut i et iskaldt hav for å redde ditt eget barn? Barnet til en fremmed? Barnet til din fiende? Et barn i en vegetativ tilstand uten håp om bedring? Hunden din eller en annen hund? De fleste svarer at de ville forsøke å redde barnet i alle tilfellene, men før man befinner seg i en slik situasjon, er det ikke mulig å være sikker. Men hva hvis det var en hund eller et annet ikke-menneske som holdt på å drukne? De som forsøker å redde ikke-mennesker får ikke alltid ros for det, men kan snarere bli beskrevet som sentimentale eller tullete. Ville avgjørelsen bli påvirket av hva andre ville tenke om deg? Goodall påpeker også at hunder risikerer livet sitt uten å nøle for å redde sine menneskevenner – og til og med fremmede. Mange andre dyr viser heller ingen ambiguitet når det er snakk om å hjelpe menneskevenner (Goodall og Bekoff 2002: xii-xiii).

Flere er imidlertid kritiske til hele måten det etiske resonnementet gjøres på innenfor nåtidens tradisjonelle etikk. Marti Kheel påpeker at denne er konstruert som et verktøy for å ta dramatiske avgjørelser når krisen er et faktum. Det reflekteres lite eller ingenting over hvorfor den oppstod i utgangspunktet.

Just as Western allopathic medicine is designed to treat illness, rather than maintain health, Western ethical theory is designed to remedy crisis, not maintain peace. But the word “ethics” implies something far less dramatic and heroic – namely, an “ethos” or way of life (Kheel 1995: 226).

Kheel siterer filosofen Iris Murdoch som påpeker at moralsk adferd ikke dreier seg om å veie konkurrerende verdier opp mot hverandre, og ta en rasjonell beslutning. Det avgjørende i moralsk liv er anvendelsen av oppmerksomheten *før* moralske valg tas. Moralsk liv er ikke noe som kan skrues av mellom slike valgsituasjoner. Kheel understreker at etiske dilemmaer ikke kan forstås som isolerte problemer, men må ses i sammenheng med den virkelighetsoppfatningen som produserer dem (Kheel 1995).

Til tross for Singers og Regans tilsynelatende ”favorisering” av mennesker i enkelte etiske valgsituasjoner, vil konsekvensene av teoriene deres bli svært omfattende dersom de settes ut i praksis. Innenfor en utilitaristisk forståelse vil det innebære en avskaffelse av all *systematisk* og *institusjonell* utnytting av ikke-mennesker, slik som industrielt husdyrhold, vitenskapelige eksperimenter, jakt, fiske, og sport. Dette påfører andre dyr unødvendig lidelse og død, og menneskers interesser vil ikke bli påvirket på langt nær så sterkt som andre dyrs interesser. Selv om man velger å tolke Singer og Regan på den minst radikale måten, slik det gjøres i stortingsmeldingen, vil en omsetting av dyrefrigjøringsfilosofi og rettighetsfilosofi i praksis føre til en total endring av måten samfunnet behandler andre dyr på. Med Regan kan vi si at det ville bety en slutt på all kommersiell utnytting av andre dyr, og det å utsette følende vesener for smerte og lidelse. Det ville blant annet innebære en total avskaffelse av bruken av andre dyr innen vitenskapen, total avskaffelse av kommersielt dyrehold i landbruket, og total avskaffelse av sports- og kommersiell jakt og fellefangst (Regan 1997). Med *kommersiell* utnytting av ’dyr’ menes det å holde og drepe dem for profittens skyld: at deres kropper, deler av deres kropper eller det de kan produsere er til salgs. Andre dyr er ikke eiendom, og derfor ingen handelsvare.

Regan understreker at *forbedringer* innenfor de utnyttende industriene ikke er nok, og heller ikke logisk konsistent dersom man sier seg enig i at andre dyr har like stor iboende verdi som mennesker. Industriene som utnytter ikke-mennesker er bare et uttrykk for det som er virkelig galt – de er *symptomer*. Det som er feil med hvordan andre dyr behandles er ikke detaljene, som varierer fra tilfelle til tilfelle, men hele systemet som gjør utnyttelse og undertrykking mulig. I dag behandles andre dyr rutinemessig og systematisk som om deres verdi avhenger av hvor nyttige de er for andre – de behandles systematisk med mangel på respekt. Derfor krenkes også deres rettigheter systematisk. Dette er like mye tilfelle når de brukes i forsøk som er trivielle eller unødvendige, som når det er snakk om forsøk som gir løfte om menneskelige fordeler. Å gi dem et litt større bur eller smertestillende midler gjør ikke noe med uretten som begås. Det samme gjelder for landbruket - selv om de får litt større

plass, eller mer innredning i rommene de holdes i, er det likevel et faktum at lidelsen deres regnes som intet (Regan 1997).

Når man tar i betraktning både det som sies eksplisitt om andre dyrs moralske status hos Singer og Regan, og de konsekvensene en holdningsendring i tråd med dette ville føre til, er det vanskelig å se hvordan de kan tilpasses en tradisjonell etikk slik man forsøker å gjøre i stortingsmeldingen. De bryter med hele det tradisjonelle vestlige synet på mennesker som de eneste som skal inkluderes i det moralske fellesskap, og fremmer isteden likeverd og rettigheter. Spørsmålet blir da hvorfor det er viktig å ”forvandle” Singers og Regans kritikk slik at den kan passe inn i rammene til stortingsmeldingen. Er det ikke rom for motstridende synspunkter i et dokument som er ment å skulle legge grunnlaget for en etisk plattform? Dreier det seg her om interesser som er så viktige å beskytte at kritiske synspunkter ikke tolereres, og derfor forsøkes omgjort til noe moderat og ufarlig? Hvor blir det i så fall av alle de synspunktene som enda vanskeligere lar seg forvandle slik?

4.4 Usynliggjøring

Behandlingen av andre dyr omtales et sted i stortingsmeldingen som et ’omstridt tema’ (LD 2002-2003: 19). Med dette antydes det at det finnes måter å se saken på som *strider imot* de ’vanlige’ oppfatningene. Likevel er disse motstridende synspunktene lite synlige eller fraværende. Både i dette svært sentrale dokumentet, og i høringsnotatet til dyrevelferdsloven, nøyer man seg med å trekke fram to tidlige – og mannlige - representanter for dyrerettighetsbevegelsen. All den andre litteraturen som er skrevet om temaet nevnes overhodet ikke. Når synspunktene til de som faktisk omtales i tillegg forsøkes tilpasset det ’etiske fundamentet’ som skal ligge til grunn for dokumentene, ser det ikke ut til å være mye igjen av kritikken og motstanden. I virkeligheten eksisterer det en omfattende litteratur om emnet, som spenner over mange ulike fagområder. Allerede i 1989 ga Charles R. Magel ut et oversiktsverk over all litteraturen som til da var blitt skrevet om temaet ’dyrs rettigheter’: ”*Keyguide to information sources in animal rights*”. I 1998 ga Marc Bekoff ut ”*Encyclopedia of animal rights and animal welfare*”, som gir en oversikt over ulike temaer og forfattere.

I 2003 anslår Peter Singer at antall bøker om andre dyrs moralske status utgitt siden 70-tallet er oppe i flere tusen. Han skriver også at debatten har beveget seg utenfor den vestlige verden, og at sentrale verk er oversatt til de fleste større språk, blant annet japansk,

kinesisk og koreansk (Singer 2003). Litteraturen har primært blitt produsert innen filosofi, men også innen områder som naturvitenskap, samfunnsvitenskap, religionsvitenskap, litteraturvitenskap, medisin, jus, utdanning og pedagogikk. I Sverige ga historikeren Lisa Gålmark i 1997 ut boka ”*Djur och Människor. En antologi i djuretik*”, hvor mange av disse fagområdene er representert. Den inneholder bidrag fra blant andre filosofene Lori Gruen, James Rachels, David DeGrazia, Evelyn B. Pluhar, og Steve F. Sapontzis, som alle har publisert grundige diskusjoner rundt temaet ’dyrs rettigheter’. Josephine Donovan representerer det økofeministiske perspektivet. Artikler av sosiologen Ted Benton, etologen Marc Bekoff, og teologen Andrew Linzey er også blant bidragene i denne antologien. Gålmarks bok fra 1998: *Djurrätt. En fråga om frihet, jämlikhet, solidaritet*, gir en grundig beskrivelse av hva ’dyrs rettigheter’ handler om, og hva ’dyrerettighetsaktivistene’ ønsker å oppnå.

Her i Norge er det også utgitt litteratur med relevans for stortingsmeldingens etiske betraktninger, og som var tilgjengelig i perioden den ble utarbeidet. Blant disse er Kåre Knutsen 1974: *Dyrenes rettigheter: ulovlig og lovlig dyreplageri i Norge.*, Elin Brodin 1991: *Kan du ikke tale?: menneskeverd og dyreverd.*, Liv Klungøy 1991: *Vi kaller det utvikling. Når husdyrhold blir industri.*, og Birgitta Råd 1998: *Vårt hellige overgrep. Noen myter og fakta om dyreforsøk.*

Stortingsmeldingen gir ikke inntrykk av at det fra politisk hold er ønske om å gå nærmere inn i denne debatten, og de mange bidragene fra forskjellige fagområder. Ved å begrense utvalget til å gjelde de samme to bidragsyterne ved enhver anledning, skapes et inntrykk av at det nærmest ikke finnes andre, og at ’dyrerettighetslitteratur’ er noe statisk som lett lar seg kategorisere. Forfatterne som brukes får aldri anledning til selv å si noe om hvordan deres arbeider framstilles, og ingen andre bidragsytere har mulighet til å presentere nye tilnærminger. Denne tendensen til å usynliggjøre og plukke ut det som passer, gjør seg også gjeldende i andre deler av stortingsmeldingen. Som tidligere nevnt ble både enkeltpersoner og ulike organisasjoner bedt om å gi sine innspill, og komme med konkrete forslag til forbedringer og endringer. Det gis imidlertid ikke rom for synspunkter som dreier seg om *avskaffing* av praksisene som omtales, bare de som ønsker ’forbedringer’. Et par unntak er beskrivelsene av pelsnæringen og bruk av ’dyr’ i sirkus, hvor innspill med ønske om totalforbud er tatt med. Begge disse formene for utnytting møter mye motstand i befolkningen, og regnes ikke som like nødvendige og selvfølgelige som bruken innenfor landbruk og forskning. Verken salg av pels eller sirkusdrift er av stor økonomisk betydning, noe som kan være med på å forklare hvorfor innspillene om forbud har fått plass i

stortingsmeldingen. Når det dreier seg om den typen 'dyrehold' som utgjør store industrier - slik det norske landbruket gjør - tas det ikke med innspill som ønsker en total avvikling. Det ville simpelthen ikke *passé inn* i den formen for 'etisk plattform' det legges opp til. Praksisene det her er snakk om er både svært utbredte, tradisjonsbundne, selvfølgelig, og lønnsomme.

Kort oppsummert kan det sies at minst fire ting gjøres med motstanden mot synet på andre dyr som mindreverdige, og etablerte praksiser som utnytter dem til forskjellige formål:

1. Den gjøres 'umulig' ved å bli omtalt som 'ekstrem', og dermed utenfor det 'normale'.
2. Den gjøres 'fraværende' ved at viktige synspunkter ikke får plass. Dersom 'avvikende' synspunkter tas med, representeres de alltid av de samme personene.
3. Den forvandles til støtte for status quo gjennom å bli presentert på en slik måte at den passer inn i tradisjonelle rammer, og ikke utfordrer for mye. Personene som siteres får heller aldri anledning til selv å si noe om hvordan de framstilles. Det interessante her er at de samme uttalelsene kan klassifiseres som 'ekstreme' i noen sammenhenger, mens de 'normaliseres' i andre; tilsynelatende alt etter som man ønsker å skape avstand til 'avvikende' synspunkter, eller søker støtte til etablerte forestillinger.
4. Motstanden gjøres triviell. 'Dyr' og deres interesser regnes som så trivielle at saken egentlig ikke kan dreie seg om dem. Dette kan forklare hvorfor fokuset alltid rettes mot menneskene som taler deres sak, og ikke saken selv. I omtalen av 'nye retninger i dyreetikken' rettes fokuset først mot to enkeltpersoner som om de var frittstående og uten synlig støtte. Deretter rettes det mot 'miljøet' som deler deres synspunkter. Det viktige er da å kategorisere og "stemple" disse 'tilhengerne', slik at de kan plasseres i en forståelig sammenheng. Selve saken 'dyrs rettigheter' diskuteres ikke for seg, men alltid med referanse til de marginaliserte talspersonene. På den måten behøver man ikke å forholde seg til argumentene, og svare på dem.

I et avsnitt om holdninger og verdier slår stortingsmeldingen fast at det er vesentlig at 'det oppnås allmenn aksept for et visst grunnlag som samfunnet kan bygge på' (LD 2002-2003: 22). Hvordan skal en 'allmenn aksept' oppnås for et bestemt verdigrunnlag dersom motsetningene er uoverkommelige? Det må de kunne sies å være mellom dem som ønsker en total avvikling av alle former for utnytting av ikke-mennesker, og dem som ønsker 'fortsatt bruk'. Innebærer den 'allmenne aksepten' at det må inngås et slags kompromiss, slik at de

som ønsker fortsatt utnytting av 'dyr' og de som ikke gjør det, skal "møtes på halvveien"? Både i teori og praksis ville et slikt 'kompromiss' ligne påfallende på forholdene slik de er i dag, og det ville derfor praktisk talt være unødvendig å lage en ny etisk plattform. Det ville bety en videreføring av moralen som sier at 'noe hensyn skal tas', men at 'fortsatt bruk er ønskelig'. Selv om det teoretisk sett var mulig å oppnå enighet om viktigheten av prinsipper som for eksempel andre dyrs 'egenverdi', 'velferd', og 'livskvalitet', ville man uansett sitte igjen med det problemet at partene er uenige om *bruken av begrepene*, og ikke minst hvordan de skal omsettes i praksis. Jeg skal komme nærmere inn på spørsmålet om begrepsinnhold i kapittel 5. En kan også spørre om den politiske handlingskraften avhenger av at alle har det samme verdigrunnlaget? Er det slik at dersom man ikke oppnår enighet om dette, kan politisk ansvar for 'dyr' fraskrives? Slik det framstilles i stortingsmeldingen ser det ut til at den 'allmenne aksepten' eller 'enigheten' foreløpig oppnås ved at mindretallets synspunkter på ulike måter marginaliseres og gjøres illegitime.

4.5 Allmenngyldige sannheter og avgrensning av diskursen

Ord som 'vi' og 'vårt' refererer til det "alle vet", og til "den sunne fornuften". Berger og Luckmann kaller slike selvfølgeliggjorte oppfatninger for førteoretisk kunnskap. Denne kunnskapen består av det som oppfattes som allmenngyldige sannheter om virkeligheten; moral, verdier, myter, overbevisninger og visdomsord. Disse allmenngyldige sannhetene er med på å forklare og rettferdiggjøre 'vanlige' praksiser - de legitimerer dem. Den førteoretiske kunnskapens forklaringer og rettferdiggjørelser består av utsagn om at "slik er det", eller "slik har vi alltid gjort", og så lenge det ikke stilles spørsmålstegn ved dette, forblir det en selvfølge. Ved hjelp av denne typen utsagn kan man skille mellom det 'virkelige' – det som 'er' - og det 'uvirkelige' – det som 'ikke passer inn'. Store avvik fra de allmenngyldige sannhetene vil derfor ikke bare framstå som 'upassende', men som *avvik fra virkeligheten*. Avviket blir noe som forurensar sannheten, og som ikke gir mening (Sirnes 1999: 71). Blant de 'grunnleggende sannhetene' finnes blant annet dikotomiene natur/kultur, dyr/menneske, og kvinne/mann. Selv om disse på flere måter er i oppløsning, danner de fortsatt grunnlaget for den vestlige kulturen – og de hegemoniske tolkningsrammene. Idéer som bryter ned tradisjonelle dikotomier og hierarkier er derfor å betrakte som 'avvik'. De utgjør en trussel mot den selvfølgelige hverdagsvirkeligheten.

Det at de betraktes som en 'virkelighetstrussel', forklarer også hvorfor det brukes så

mye krefter på å forsøke å 'tilbakevise' synspunktene, og på å kategorisere og skape avstand til de gruppene som representerer dem. I den hegemoniske diskursen om 'dyr' og hvor de står i forhold til mennesker har statsapparatet definisjonsmakt gjennom blant annet lover, forskrifter, og stortingsmeldinger. Stortingsmeldingen om dyrehold og dyrevelferd skal legge føringene for samfunnets forståelse av hvordan 'dyr' skal behandles. Dokumentet representerer det 'normale', mens andre synspunkter dermed framstår som 'unormale'. 'Normaliteten' refererer til hverdagsvirkeligheten og handler om konformitetspress og beskyttelsen av grensen mellom 'vi' og 'de andre'. Normaliseringsprosessen kan forstås som en stabiliseringsmekanisme – den sørger for orden og stabilitet i 'virkeligheten' (Tangenes 2000: 56 i Neumann 2001: 173). Normalisering er med på å opprettholde avgrensningen av diskursen om 'dyr' – avgrensning vil si hvilke synspunkter (eller representasjoner) som tillates å gå inn i diskursen (Neumann 2001).

Det finnes mange formelle og uformelle praksiser som er med på å opprettholde en slik avgrensning. For eksempel gjøres det bruk av ulike sanksjoner mot dem som utfordrer diskursens grenser, slik som latterliggjøring, usynliggjøring, og påføring av skam. Kategorisering av enkeltpersoner og grupper ved hjelp av ulike betegnelser "kapsler dem inn", og gjør dem dermed mer håndterlige. Gjennom bruk av betegnelser som for eksempel 'ekstrem' eller 'ytterliggående' kan man plassere noen i kategorien 'avvik'. 'Avvikerne' er en del av samfunnet, men likevel 'utenfor' fordi deres synspunkter er 'illegitime'. De blir derfor ikke tatt hensyn til eller kommer til orde på lik linje med 'de normale'. Dette betyr at det er andre regler både for hva som kan sies om disse personene, og for hva de selv tillates å si, enn det er for 'flertallet'. De som taler 'dyrenes' sak betraktes som spesielt 'avvikende' fordi 'dyr' regnes som så trivielle at de kan utnyttes til alle tenkelige formål. 'Dyr' er 'mindreverdige', og betraktes derfor også som betydningsløse og latterlige. Det er derfor 'latterlig' å kreve noe på vegne av dem. Sanksjonen, eller hersketeknikken, som dreier seg om påføring av skam, er spesielt virksom i denne sammenhengen.

Usynliggjøring er en effektiv måte å 'fjerne' uønskede synspunkter på ved å holde dem utenfor diskusjonsarenaen. I et politisk dokument som stortingsmeldingen gjøres dette ved å utelate uttalelser som utfordrer for mye. I den grad det utfordrende og 'avvikende' tas med, gjøres det etter en viss uskadeliggjøring av innholdet. Det presenteres på en slik måte at det 'stemmer overens' med stortingsmeldingens hovedbudskap og den hegemoniske diskursen om 'dyr'. På denne måten kan det skapes 'orden' i hverdagsvirkeligheten ved at de 'avvikende' beskrivelsene av virkeligheten plasseres i et virkelighetshierarki. Berger og Luckmann påpeker at dette gjør det 'avvikende' både mer begripelig og mindre skremmende.

Denne integrasjonen av de marginale situasjonenes virkeligheter innenfor hverdagens overordnede virkelighet er av svært stor betydning, fordi disse situasjonene utgjør den mest akutte trusselen mot den rutinemessige tilværelsen i det samfunnet som tas for gitt (Berger og Luckmann 2000: 107-108).

I stortingsmeldingen avgrenses diskursen om 'dyr' ved å utelate synspunkter som ikke lar seg tilpasse målsettingen om 'fortsatt bruk av dyr', og ved integrasjon av synspunkter som anses som "tilpasningsdyktige". Diskursen inneholder i denne forstand både en dominerende representasjon av virkeligheten, og en alternativ representasjon. Dersom den bare bestod av én representasjon, ville den kunne karakteriseres som *politisk lukket* (Neumann 2001: 60). At en diskurs er politisk lukket, betyr altså at denne ene representasjonen ikke åpent utfordres. I forhold til stortingsmeldingen kan det imidlertid diskuteres i hvilken grad den dominerende representasjonen utfordres når den alternative representasjonen bare foreligger i *tilpasset* form. Som et harmoniserende og samordnende dokument kan ikke stortingsmeldingen samtidig også være et 'åpent diskusjonsforum'. De ulike innspillene fra enkeltpersoner, organisasjoner, og næringer er i det ferdige dokumentet samlet i små bokser for 'eksterne innspill', etter å ha vært gjenstand for 'sortering', 'utvelgelse', og 'tilpasning'. Det var Landbruksdepartementet selv som utformet både den 'etiske plattformen', og 'overordnede mål, strategier og tiltak'. De ulike innspillene hadde derfor ingen direkte innflytelse på de grunnleggende premissene. Likevel framstilles både 'etikken' og 'målsettingene' som et uttrykk for 'fellesinteressen':

Det er Regjeringens mål at den foreslåtte etiske plattformen skal virke samlende, reflektere de fremherskende holdninger i vår kultur og samtidig gi retningslinjer for framtidens dyrehold (LD 2002-2003: 150).

De ulike 'innspillsgruppene' må derfor kunne sies å fungere som det Trippestad kaller *skinndemokratisk legitimering* (Trippestad 1999: 203) – de skal skape et inntrykk av at "alle stemmer ble hørt i prosessen". Resultatet av denne prosessen kan da presenteres som 'interesseløst' og 'nøytralt'.

5. Det etiske grunnlaget: betydningsfulle begreper og håndtering av grenser

Det var en uttalt målsetting fra Landbruksdepartementets side at stortingsmeldingen både skulle bidra til etisk debatt, og at 'dyreholdet' i Norge skulle vurderes 'ut fra et etisk og velferdsmessig synspunkt' (LD 2002-2003: 10). Det gis imidlertid ingen nærmere beskrivelse av *hva slags* etisk synspunkt som legges til grunn. Det 'etiske synspunktet' utgjøres, som vi skal se, snarere av en rekke forskjellige og til dels motstridende utsagn. Kapittelet som omhandler det som kalles for 'dyreetikk' starter med en historisk skisse av forskjellige etiske betraktninger om 'dyr', og den tidligere omtalte presentasjonen av Peter Singer og Tom Regan. Hvor stortingsmeldingens eget verdigrunnlag står i forhold dette, opplyses det imidlertid ikke om. Det nærmeste man kommer en filosofisk forankring av det 'etiske synspunktet', er følgende utsagn:

Et utbredt moralsyn i Norge i dag tar elementer både fra utilitarisme og rettighetsfilosofi (ibid.: 20).

Dette kunne vært utgangspunktet for en mer utfyllende klargjøring, og innledningen til en debatt. For eksempel ville det være interessant å se på hvilken måte det menes at *rettighetsfilosofi* preger 'moralsynet' i forhold til andre dyr. Som jeg har vært inne på tidligere, har ikke-mennesker i det norske samfunnet verken moralske eller juridiske rettigheter. De utgjør snarere en slags undergruppe av kategorien 'moralske pasienter', og har derfor krav på 'noe hensyn'. Dette gjenspeiles også i lovverket, i formuleringen om forbud mot påføring av lidelse i 'utreningsmål'. Rettigheter er altså ikke noe som gis til ikke-mennesker verken i teori eller praksis. Rettighetsfilosofien er derfor foreløpig bare aktuell i forhold til mennesker. Utilitaristiske betraktninger er derimot mer integrert i 'moralsynet'. Man kan si at elementer fra denne filosofien brukes overfor andre dyr i forhold til vurderingen av lidelse. Det ser ut til å være en oppfatning om at lidelse som er veldig sterk, og spesielt dersom den rammer mange, ikke er ønskelig. Samtidig er den akseptert dersom *formålet* anses som viktig nok – det vil si at det oppfattes som viktig for mennesker. Individene og den individuelle lidelsen er altså ikke av så stor betydning, det er mer opphopningen av den som skaper negative reaksjoner og en følelse av at det er 'for mye'. Litt forenklet kan man si at

rettighetsfilosofien gjelder for mennesker, mens en slags utilitarisme gjelder for andre dyr. Følgende sitat kan illustrere dette:

Det er ikke prinsipielt galt å holde og drepe dyr for viktige menneskelige hensyn, det viktige er måten dyrene holdes på og behandles mens de lever, og at avlivningen skjer mest mulig smertefritt. Tilstrekkelig store nyttehensyn for mennesker kan dermed forsvare at hensynet til dyr må vike, men selv gode formål kan ikke forsvare en hvilken som helst bruk av dyr (LD 2002-2003: 20).

Her blir man sittende igjen med flere spørsmål. *Hvilke prinsipper* ligger til grunn når det å 'holde og drepe dyr ikke er prinsipielt galt'? Det mangler en synliggjøring av de grunnleggende etiske prinsippene. Er det for eksempel en kontraktteori som forsvares? En vurdering av mennesker som 'mer verdt' på grunnlag av for eksempel 'rasjonalitet'? Er prinsippene forbundet med en kristen etikk som setter mennesket i særklasse? Stortingsmeldingens egen plassering i forhold til dette blir hengende i luften. Hva er egentlig 'viktige menneskelige hensyn' og 'gode formål'? Og hva legger man i *tilstrekkelig* – hvor går grensen for nyttehensynet? Hvorfor kan ikke en hvilken som helst bruk av ikke-mennesker forsvares? I dette sitatet slås det innledningsvis fast at bruken av andre dyr 'ikke er gal' uten noen videre diskusjon. Forfatterne ser ut til å ta det for gitt at leserne ikke vil stille spørsmålsteget ved en slik påstand, og at det derfor er unødvendig å begrunne den nærmere. I et dokument som skal diskutere etiske aspekter er det nokså underlig at selve kjernen i den etiske debatten avfeies på en slik måte. Med dette stanses hele debatten før den har rukket å komme i gang. Utsagnet bidrar også til å stemple eventuelle innvendinger som 'urimelige', siden 'alle' vet at det 'ikke er galt å holde og drepe dyr'.

5.1 Egenverdi og respekt

I stortingsmeldingen er det formulert en 'etisk plattform'. Den skal ifølge beskrivelsen være 'førende for vår holdning til og hold av dyr i vårt samfunn' (LD 2002-2003: 148). Det er altså ingen liten oppgave som er ment for denne plattformen. Den 'etiske plattformen' byr imidlertid ikke på noen nærmere beskrivelse av underliggende prinsipper og begrunnelser, bare en konklusjon. Et viktig begrep i den 'etiske plattformen' er '*egenverdi*':

Dyr har egenverdi. Håndtering av dyr skal skje med omsorg og respekt for dyrs egenart. Dette innebærer å ta utstrakt hensyn til dyrs naturlige behov og aktivt forebygge sjukdom, skader og smerte (ibid.).

Hva vil det si at noen har 'egenverdi'? Det er nærliggende å tolke 'egenverdi' som noe hvert enkelt individ er i besittelse av, uavhengig av hva andre måtte mene eller ønske. Slik framstilles det også i dyrevelferdsloven:

Dyr har egenverdi uavhengig av den nytteverdien de måtte ha for mennesker (Lov om dyrevelferd (2009): § 3).

På samme måte ville vi vel også si at alle mennesker har egenverdi uavhengig av nytteverdien for andre mennesker. Men i forhold til 'dyrene' stagnerer den etiske refleksjonen ved dette utsagnet. Hvordan skal 'egenverdien' omsettes i praksis? Det sier stortingsmeldingen ingenting om. På den ene siden framsettes et litt svevende begrep om 'egenverdi', og på den andre slås det fast at *bruken* av 'dyr' er noe som er ønskelig, og i tillegg at 'bruksområdene stadig utvides' (LD 2002-2003: 17). Det ramses opp mange 'bruksområder' for 'dyr', slik som mat, klær, sport, og underholdning, uten at praksisene problematiseres (ibid.). Ordet 'bruk' tas som en selvfølge når det knyttes til 'dyr'. Gjennom å beskrive 'brukens utbredelse' slik som her, skapes et inntrykk av hva som er 'normalt', snarere enn en åpen observasjon av faktiske praksiser. Innenfor denne rammen framstår det tidligere utsagnet om at 'bruksområdene stadig utvides', som noe positivt.

Hvordan kan et individs 'egenverdi' forenes med det faktum at hun eller han brukes som et *middel* for andres formål? 'Egenverdi' innebærer at noen er et mål i seg selv, og ikke uten videre kan ofres for andres interesser. Kan et individ både ha 'egenverdi' og 'bruksverdi' samtidig? I praksis måles andre dyr i den nytteverdien de måtte ha - den betraktes som grunnlaget for deres eksistens. Mange ser det til og med slik at det er de som *produserer* dyrene, noe som gjenspeiles i uttrykk som 'avle fram' og 'fremstille'. De 'fremstilte dyrene' skal igjen enten 'produsere' varer for dem, eller selv bli produkter eller begge deler. I forbindelse med omtalen av mulig kloning av 'dyr' står det i høringsnotatet til dyrevelferdsloven:

Ved hjelp av genteknologiske metoder kan man tenkes å fremstille dyr som på grunnlag av frembrakte endringer i deres egenskaper er i stand til å produsere organer eller kjemiske

forbindelser som kan nyttiggjøres i forbindelse med sykdomsbehandling. Dyr med en slik ønsket egenskap kan videre klones for å produsere flere individer av dyr for produksjon av eksempelvis legemiddelkomponenter i melk eller egg (LMD 2007: 30).

Her uttrykkes tydelig en oppfatning om at 'dyr' er noe som kan 'fremstilles', og de kan brukes til å 'produsere' organer og kjemiske forbindelser. Uttrykk som 'dyremateriale' og 'standardisering av forsøksdyr' er også vanlige i forskningssammenhenger. Om fisker i oppdrettsnæringen sies det at de blir 'produsert' av 'oppdretterne'. Språkbruken viser at andre dyr betraktes som det *motsatte* av individer med egenverdi – de utgjør en slags masse eller materie til bruk i næringsmiddelindustri eller forskning. Årevis med 'selektiv avl' har formet kroppene deres til forskjellige 'bruksområder', noe som igjen blir en slags bekreftelse på at de er til "for menneskers skyld". Til tross for bruken av ord som 'fremstille', er det ikke mulig for mennesker å 'lage' et individ av en annen art. Selv de 'standardiserte forsøksdyrene' har en mor og en far, og de 'klonede dyrene' en mor. Mennesker kan ikke *skape* andre dyr, selv om de skaffer seg total kontroll over livsløpet gjennom 'inseminering', 'embryooverføring', genmanipulering, og kloning mot deres vilje. De vitenskapelige termene gir uttrykk for et syn på andre dyr som *maskiner*, som blant annet kan 'produsere' organer.

I 'det moderne husdyrholdet' behandles ikke-mennesker både som maskiner og produkter. De omtales riktignok ikke som 'maskiner', men som 'produksjonsdyr'. De kan bli beskrevet som å ha gode eller dårlige 'produksjonsegenskaper' og 'fôrutnyttelse'. Har de 'gode produksjonsegenskaper', 'yter' de mye, og deres verdi kan måles i 'ytelse per dyr' (LD 2002-2003: 33). Når de er ferdigbrukte, og ikke lenger kan 'produsere' og gi avkastning, 'utrangeres' de. Høner 'utrangeres' når de er i underkant av 1,5 år og ikke lenger lønnsomme i forhold til 'eggproduksjon'. På samme måte 'utrangeres' kuer ved 4 - 5 års alder når de ikke lenger 'produserer nok melk'. Griser drepes når de har 'oppnådd riktig slaktevekt', som er ved ca. 6 måneders alder. 'Utrangeringen' henger også sammen med at kroppene deres – som er 'avlet fram' med fokus på 'gode produksjonsegenskaper' – er utslitte av belastningsskader og sykdommer allerede i ung alder. De sendes derfor til slakteriet, og burene og båsene gjøres klare til neste 'innsett'. Etter slaktingen gjøres kroppene deres om til 'produkter' som kan selges. 'Forsøksdyrene' kastes bokstavelig talt i søppelkassen etter at eksperimentene de har vært brukt i er ferdige. Både i landbruk og forskning er ikke-mennesker navnløse og

utbyttbare, som del av en 'besetning' eller 'dyremateriale'. De betraktes som 'ting' som kan brukes og kastes. 'Forsøksdyrene' kan i tillegg bli utsatt for *gjenbruk*¹.

Hva skjer med hvert individs 'egenverdi' i et system som behandler dem som 'fornybare ressurser'? Når man betraktes som en 'enhet' i et 'produksjonssystem' innebærer det at ens individuelle eksistens ikke er interessant. Det faktum at hver enkelt er et unikt og uerstattelig vesen, *benektes* i et slikt system. Ikke-mennesker 'ales opp' med det ene formålet at de skal drepes og gjøres om til mat, eller brukes som 'måleinstrumenter' i forskning. Mange ser det slik at det *er* deres eneste formål med livet, og at det er absurd å påstå at de eksisterer for sin *egen* skyld - selv om et ord som 'egenverdi' nettopp skulle tilsi dette. I praksis består deres verdi i å være døde, eller i det de kan 'produsere'. Det korte livet de får forut for dette har ingen verdi i seg selv. Dette gjenspeiles i alminnelig språkbruk når det for eksempel snakkes om 'slaktegriser', 'melkekyr', 'kjøttfe', 'verpehøner', 'matfisk', og 'pelsdyr'. Det er også slik at selv om hvert individ har 'egenverdi', spiller det ingen rolle hvor *mange* slike verdifulle individer som drepes.

'Egenverdien' er også ment å skulle kombineres med 'økonomisk verdi', som ofte er svært lav for hver enkelt. Når de blir syke, er det derfor ofte slik at 'medisinering av enkeltdyr ikke er økonomisk aktuelt' (LD 2002-2003: 86). 'Produksjonsanleggene' de holdes innesperret i gjør det også vanskelig – og 'ulønnsomt' – å ha oversikt over helsetilstanden til alle individene. 'Egenverdiens' relativitet gjenspeiles også i høringsnotatet til dyrevelferdsloven. Et eksempel er den foreslåtte håndteringen av mishandlede eller vanskjøttede 'dyr' i 'dyrevernaker':

I følge gjeldende lov skal tilsynsmyndigheten avgjøre om dyret skal leveres tilbake til eier, eller om det skal selges, omplasseres eller avlives. Ettersom ansvarsoverdragelse til tilsynsmyndigheten ikke innebærer at eiendomsretten til dyret overføres, mener departementene at avliving normalt bør foretrekkes fremfor omplassering med mindre eier samtykker i å avstå fra eiendomsretten til dyret (LMD 2007: 55).

Det er altså slik at 'avliving' *foretrekkes*, selv om ikke-menneskene kan bli friske etter mishandlingen og gis et nytt hjem. Det er 'eiendomsretten' som er av betydning i disse

¹ Forskrift om forsøk med dyr: FOR 1996-01-15 nr 23: § 3. *Definisjoner*.

situasjonene, og ikke 'dyrene' selv. Også her vurderes døden som mer verdifull enn livet når det dreier seg om 'dyr'.

At et individ har 'egenverdi', slik det står i stortingsmeldingen, betyr ikke at vedkommende har krav på noen *rettigheter*. Andre dyr gis verken rett til å leve, til ikke å bli utsatt for vold, eller til et liv med god livskvalitet. De har ingen rett til å slippe innesperring og kunne bevege seg naturlig, ha normale sosiale relasjoner, bestemme hvem de vil ha seksuell omgang med, eller få beholde barna sine. *Menneskers* 'egenverdi' gir derimot slike rettigheter, og andre grunnleggende rettigheter som er sikret gjennom menneskerettighetskonvensjonen. Som kriminologen Guri Larsen påpeker, gir ikke dyrevernloven 'dyr' rettslig status, og følgelig heller ingen rettigheter. Loven vedkjenner at de har evnen til å lide, men gir dem ingen *rett* til et liv uten lidelse og utnyttning. 'Dyr' har det til felles med undertrykte mennesker at lidelsen kan påføres dem uten at det oppfattes som illegalt når store økonomiske interesser er involvert (Larsen 2003).

I det norske rettssystemet oppfattes de som 'ting' og 'eiendom' - noe som innebærer at de kan selges, leies, lånes, gis bort, mistes, og avlives. Som eiendeler har de 'markedsverdi'. De kan også bli gjenstand for eiendomsforbrytelser som tyveri og skadeverk (ibid.). Hvordan kan man ha 'egenverdi' og samtidig være noens *eiendom*? En eiendel er en *ting* uten status som selvstendig individ, og uten rettigheter. Som juristen Gary L. Francione påpeker, beskytter lovverket derfor menneskers interesser i andre dyr, ikke dyrene selv (Francione 1995: 91). Dersom noen for eksempel skader eller dreper en katt, er det en fornærmelse mot eieren og ikke katten. Ikke-mennesker eier ikke sine egne liv, eller retten til et liv på egne premisser.

'Egenverdi' er også knyttet til begrepet '*respekt*'. Viktigheten av å vise 'respekt' for 'dyr' framheves i høringsdokumentet til dyrevelferdsloven:

Dyrevelferdslovens formål er knyttet opp mot hensynet til det enkelte dyrs velferd og å fremme respekt for dyr ut fra deres egenverdi (LMD 2007: 47).

Det er altså slik at 'respekten' for andre dyr skal springe ut av deres 'egenverdi'. 'Egenverdien' er både et sentralt moment i de 'etiske betraktningene', og skal samtidig *frambringe* andre viktige hensyn. Som vi har sett, oppfattes 'egenverdien' som forenlig med alle dagens former for utnyttning av ikke-mennesker. Spørsmålet blir da hvordan slike holdninger og praksiser skal kunne generere respekt? De bekrefter jo nettopp at det både er lovlig og 'akseptabelt' å behandle levende vesener som 'ting' – og at de i kraft av å være

'ting' ikke har noen rettigheter. Hvordan skal man kunne vise respekt for individer som i praksis er verdiløse? Forståelsen av 'respekt for dyr' inkluderer også aksept for at 'bruksområdene stadig utvides'. Også 'respekten' befinner seg innenfor rammen 'fortsatt bruk'. 'Respekt' må da passe inn i en agenda hvor formålet – 'bruk' – allerede er angitt. Det er altså forståelsen av 'respekt' som må tilpasse seg agendaen og ikke omvendt. De ulike 'hensynene' forutsetter hverandre, og ingen av dem kan gå ut over selve rammen. Ifølge høringsnotatet til dyrevelferdsloven skal også 'bedringen av dyrevelferden' være 'holdningsskapende' og føre til 'respekt', samtidig som 'respekt' vil være en forutsetning for 'god dyrevelferd'.

5.2 Dyrevelferd

'Dyrevelferd' er et sentralt begrep både i stortingsmeldingen og dyrevelferdsloven. I stedet for dyrevernavlov heter det nå altså *dyrevelferdslov*, noe som indikerer et nytt fokus. Mens 'dyrevernav' dreier seg om beskyttelse mot mishandling og vanskjøtsel, vektlegger 'dyrevelferd' også faktorer som bidrar til at 'dyr' har det godt, i stedet for bare å ville redusere lidelse.

Dyrevelferd er tatt inn i norsk språkbruk fra det engelske "animal welfare", som har med hvor godt dyret har det, hvor vel det "ferdes" gjennom livet (LD 2002-2003: 26).

Dette er i hovedsak det som menes med 'dyrevelferd' i stortingsmeldingen, i tillegg til at 'dyrevelferd' tar utgangspunkt i 'det enkelte dyret og dets situasjon' (ibid.). Ordet 'dyrevelferd' kan imidlertid omfatte både 'god' og 'dårlig' velferd. I høringsnotatet til dyrevelferdsloven står det at 'dyrevelferd' skal forstås slik:

Når dyrs velferd i loven skal ivaretas eller det skal tas hensyn til dyrevelferd, skal det forstås som god velferd (LMD 2007: 65).

I stortingsmeldingen gis det en god del plass til diskusjon rundt ulike definisjoner av begrepet. Noen definisjoner tar utgangspunkt i individenes følelser, mens andre fokuserer på 'objektivt målbare kriterier' som frihet fra sult, tørst, skade og sykdom. I stortingsmeldingen vinkles det slik:

I denne meldingen legges til grunn et vidt velferdsbegrep, samtidig som objektivt målbare kriterier som sier noe om dyrets følelsesmessige tilstand og dets evne til å mestre miljøet vektlegges i den grad slike data finnes (LD 2002-2003: 27).

Selv om det brukes et 'vidt velferdsbegrep', har det i utgangspunktet en klar avgrensning. 'Dyrevelferd' indikerer at begrepet ikke er ment å skulle dekke velferden for både mennesker og 'dyr'. På samme måte som begrepet 'dyreetikk' indikerer at det finnes en egen etikk forbeholdt 'dyr' og en for mennesker, innebærer 'dyrevelferd' en lignende avgrensning. Den *egentlige* etikken, det vil si det vi vanligvis forbinder med etikk og som handler om mennesker, blir dermed atskilt fra 'dyreetikken'. Den blir til et eget etisk fenomen med egne regler. På samme måte er 'dyrevelferd' begrenset til å gjelde for området 'dyr', og skal dermed ikke kunne være direkte overførbart på mennesker. Sitatet gjenspeiler også en tro på at det finnes noe som heter 'objektivt målbare kriterier' – det vil si verdinøytrale og interesseløse observasjoner som kan gjøres av 'objektive' forskere.

5.2.1 Mestring og tilpasning

Forståelsen av 'dyrevelferd' innebærer i stortingsmeldingen også at 'dyr' skal 'ha det godt' - de skal sikres 'god dyrevelferd'. Likevel er det nesten utelukkende 'mestring' av miljøet som diskuteres. 'Mestring av miljøet' betyr egentlig i hvor stor grad 'dyrene' har klart å 'tilpasse' seg omgivelser som er unaturlige for dem.

Et sentralt spørsmål i velferdsdebatten blir dermed om dyr føler frustrasjon eller savn dersom de ikke kan utføre den atferd som de ville gjort i mer naturlige omgivelser (LD 2002-2003: 27).

Hvorfor er det ikke et sentralt spørsmål hva som skaper glede og trivsel? Spørsmålet om 'dyr føler frustrasjon og savn' når de fratras muligheten til å leve slik de selv ønsker, peker mer i retning av å trekke opp en *tålegrense*. Det tas som en selvfølge at 'dyr' skal 'holdes' i et bestemt miljø, og så gjenstår det å se om de klarer å tilpasse seg det eller ikke. Miljøet er i utgangspunktet gitt, alt ettersom hva som oppfattes som 'praktisk' eller 'rasjonelt' for

næringsutøverne. 'Dyrene' plasseres i båser, binger, og bur av en størrelse som bestemmes av 'lønnsomhet' og 'tidsbesparelse'. Så er spørsmålet: *hvor mye kan de tåle?*

I hvor stor grad klarer ikke-mennesker å 'mestre' det miljøet de i dag er plassert i? I stortingsmeldingen står det at:

De fleste av våre husdyr er tilpasningsdyktige og kan tilsynelatende trives utmerket under forhold som avviker mye fra det som regnes som naturlig for arten (ibid.: 29).

På samme side står imidlertid en beskrivelse av hvordan mange ikke-mennesker reagerer på livet i fangenskap. Dette står i en oppsiktsvekkende kontrast til det første utsagnet:

Mangler ved miljøet, kjedsomhet og frustrasjon kan gi seg utslag i ulike former for unormal atferd. Av og til ser man at et dyr blir apatisk og knapt reagerer på det som skjer i omgivelsene. Vanligere er det at dyr utvikler tvangsbevegelser, stereotyp atferd, som man ikke observerer hos dyr som lever fritt. Undulater i bur som hopper hvileløst fram og tilbake på pinnen, hester som vugger fra side til side ("veving") eller kyr som ruller med tunga, er alle eksempler på stereotypier. Det spekuleres i om stereotyp atferd hjelper dyret å takle et mangelfullt miljø. Det ble eksempelvis vist at frekvensen av magesår blant gjøkalver var lavere hos de kalvene som utviklet stereotyp tungerulling. En teori er at atferden utløser endorfiner, morfinlignende stoffer, i hjernen, og at dyret således "doper" seg. Selv om miljøet senere forbedres, vedvarer ofte den stereotype atferden. Halebiting hos gris og fjørhacking og kannibalisme hos høns, som heller ikke er påvist hos dyr i naturen, kan ha store velferdsmessige konsekvenser for de individer som blir utsatt for den skadelige atferden. Unormal atferd omfatter også høyst naturlig atferd som kommer til uttrykk i feil sammenheng, som diebehovet når kalver begynner å suge urin. Noen dyr kan reagere ved å bli unormalt fryktsomme eller vise overdreven aggresjon (ibid.).

Disse 'stereotypiene' er kjente og vanlige konsekvenser av plassmangel, atskillelse fra moren, fastbinding, for mange individer i en gruppe, stadig blanding av etablerte grupper, eller ensomhet. Betegnelsen 'stereotypisk atferd' brukes om andre dyr der vi ville bruke ord som 'psykiske lidelser' og 'psykoser' om mennesker. 'Stereotypisk atferd' er forbeholdt 'dyr', og høres mer "nøkternt" ut. Det skaper et inntrykk av at det er 'dyrene' som har et slags 'atferdsproblem', og ikke at 'atferden' er et uttrykk for lidelse. Utdraget viser at det finnes mye kunnskap om reaksjoner på livet i fangenskap, og at det er både artsforskjeller og individuelle forskjeller. Likevel fører ikke dokumentasjonen av den 'stereotype atferden' til et

forbud mot å 'holde dyr' på måter som skaper disse lidelsene. Kunnskapen får altså ingen omfattende konsekvenser for de 'vanlige praksisene'. For eksempel har man valgt å studere 'frekvensen av magesår' hos kalver istedenfor å endre praksisen med å ta dem fra moren rett etter fødselen og plassere dem alene i en bås. Forholdene som er beskrevet i utdraget ovenfor er noe 'dyrene' 'må tåle' innenfor rammen av det som i dag regnes som 'akseptabel dyrevelferd'.

Det er noe uklart hva det å 'mestre' eller 'tilpasse seg' miljøet egentlig betyr. Slik ordene brukes i dag, beskriver de en 'tilpasning' til blant annet innesperring, ensomhet eller trengsel, kunstige lyssystemer som endrer døgnrytmen, betonggulv, bur og merder, fravær av sollys, frisk luft, jord og gress. 'Mestring' betyr forsøk på å leve med konstant kjedsomhet, frustrasjon og savn. Å være tvunget til å leve på unaturlige måter innebærer også en *resignasjon* i forhold til muligheten til å få behov dekket. Er det slik at noen 'mestrer' miljøet dersom de ikke utvikler 'stereotypier'? 'Stereotypisk atferd' kan i seg selv ses som en form for 'mestring', siden den er en måte å takle en fortvilet situasjon på. Det er også slik at det å *tåle* noe er ganske forskjellig fra å *trives*. Hva vil det da si at 'husdyrene tilsynelatende trives utmerket'?

Ordet 'tilpasning' har flere aspekter når det brukes om 'dyr'. Én form for 'tilpasning' dreier seg om direkte inngrep på hvert individs kropp, en annen om 'tilpasning gjennom avl'. Begge deler gjøres for at 'dyrene' skal passe inn i menneskeskapt systemer, og være til minst mulig byr. 'Tilpasningen til miljøet' er da så omfattende at selve kroppen blir svært annerledes enn det som opprinnelig var naturlig for arten, og utgjør ofte en belastning i seg selv. Gjennom 'selektiv avl' har 'dyrene' fått egenskaper som er 'egnet for produksjon'. Eksempler på dette er kuenes enorme jur som skal 'yte mer melk', og hårløse og unormalt store griser som skal 'bli til kjøtt'. Vektleggingen av ekstrem vekst fører hos 'slaktekyllinger' for eksempel til at skjelettet ikke utvikles raskt nok til å tåle kroppsvekten, slik at beina bokstavelig talt ikke kan bære dem. Innenfor forskning hvor det eksperimenteres på ikke-mennesker 'avles' det nettopp for at 'dyrene' skal få bestemte sykdommer. Nakne mus som utvikler kreft er et eksempel på dette. 'Genmodifisering' av for eksempel rotter og mus brukes for å få 'forsøksdyrlinjer' med bestemte egenskaper.

'Husdyrene' har også 'uønskede egenskaper' sett fra et menneskelig synspunkt. Hva gjøres med disse? Når ikke-mennesker oppfattes som bruksgjenstander, er det de som må tilpasse seg miljøet, og ikke omvendt. Dette innebærer at egenskaper som ikke passer inn i 'næringsutøvelsen' må 'fjernes'. Gjennom 'avl' forsøker man for eksempel å 'fjerne' stressreaksjoner og aggresjon, slik at 'dyrene' bedre skal 'tåle' behandlingen de får.

'Fjerningen av stressgen hos griser' gjør for eksempel at færre dør under transport, som er en stor påkjenning. Det ser ut til at man anser 'avl' og 'genmanipulering' som en god løsning på problemet med frykt og aggresjon. Men er det slik at påkjenningen blir mindre når man reagerer med passivitet? Apati regnes ellers som en overlevelsesstrategi eller et sykdomstegn, ikke som en indikasjon på trivsel.

'Uønsket atferd' møtes også med andre former for 'tilpasninger'. Purkenes 'urolighet ved fødsel' kan gjøre at de skader grisungene når de beveger seg i den trange bingen. Istedenfor å gi dem mer plass, 'løses' dette problemet ved at purkene 'fikseres' – det vil si at de sperres inne med jerngitter uten mulighet til å snu seg. 'Slaktekyllinger' er 'avlet fram' for ekstremt hurtig vekst, og da oppstår blant annet det problemet at 'foreldredyrene' – som ikke skal slaktes med en gang - legger på seg for mye. Det benyttes derfor 'restriktiv foring', som rett og slett betyr at kyllingene alltid får for lite mat. Mange av dem forsøker å døyve sulten ved å drikke mer, men da oppstår problemet med at strøet blir fuktig av urin. 'Løsningen' på dette er å fjerne vannet. Kuer som står fastbundet i hver sin bås og ikke kan gå noe sted, forårsaker problemet med 'skitne båsgulv'. For å spare røkteren for arbeid med fjerning av kuens avføring brukes derfor 'kutrenere' i de fleste norske fjøs. 'Kutreneren' er en elektrisk bøyle som er montert over ryggen på kuene, og skal gjennom elektrisk støt 'trenere' dem til å gå bakover før de gjør fra seg, slik at avføring og urin ikke havner i båsen.

Ikke-mennesker utsettes også rutinemessig for ulike inngrep som 'tilpasser dem til miljøet'. 'Kastrering' gjøres rutinemessig på griser, reinsdyr, hester, og okser som ikke skal brukes til 'avl'. 'Kastrering' skal gjøre 'hanndyr' mer 'håndterlige', og 'fjerne rånelukt fra grisekjøttet'. På grisunger klippes også tennene. Et annet inngrep er 'avhorning', det vil si at hornanlegget svis bort med et brennjern. Kalver 'avhornes' fordi horn kan 'utgjøre en fare for røkteren' (LD 2002-2003: 63). Det argumenteres også med at det er en slags "hjelp" for kuene, siden de kan skade hverandre. Horn er imidlertid en naturlig del av en kukroppen, og har en viktig sosial funksjon i forhold til rangordning. Geiter utsettes også for dette smertefulle inngrepet, hvor det bare gis lokalbedøvelse under selve 'fjerningen'. Man forsøker nå å 'avle bort' hornene, slik at kalvene fødes uten. 'Merking' er også et rutinemessig inngrep, og gjøres for at det skal komme tydelig fram "hvem som eier et dyr". 'Merking' kan for eksempel innebære at det skjæres vekk deler av ørebrusken, slik det gjøres på reinsdyr. Sauer påsettes store øremerker av plast som skaper ubehag, og på fisker utføres smertefull klipping av finnene.

5.2.2 'Dyrevelferd' i praksis

Begrepet 'dyrevelferd' er nå blitt så utbredt at det alltid skal "være med" når det snakkes om 'dyr'. Også ordet 'livskvalitet' er inkludert i de politiske dokumentene. I den 'etiske plattformen' som skisseres i stortingsmeldingen står det at

Dyr skal holdes i miljø som gir god livskvalitet (LD 2002-2003: 148).

Mens 'dyrevelferd' dreier seg om 'å ta hensyn til dyrs naturlige behov', peker 'livskvalitet' mot et høyere ambisjonsnivå. Man vil gå ut over det som er "strengt tatt nødvendig". 'Livskvalitet' innebærer mye mer enn å 'mestre et miljø' – det er knyttet til selve gleden over livet. Stortingsmeldingens overordnede mål er i tråd med dette formulert som 'sunne dyr i gode miljøer' (ibid.: 150). Ord som 'sunn', 'god', og 'livskvalitet' bidrar til å skape et inntrykk av at forholdene knapt kan bli bedre enn det man nå legger opp til. En kan få inntrykk av at det innenfor rammene av 'fortsatt bruk' virkelig kan snakkes om "det gode liv" for ikke-mennesker.

På den annen side står det klart og tydelig at 'dyrevelferd' er noe som kan 'avveies'.

Verdivurderinger innen et felt som dyrevelferd står heller ikke isolert, men skal veies opp mot andre verdier og hensyn, spesielt når de skal omsettes i praksis (ibid.: 22).

I høringsnotatet til dyrevelferdsloven understrekes også viktigheten av en 'avveining':

Hva som er god dyrevelferd etter loven, vil bero på en avveining mellom hensynet til dyrenes behov og opplevelser på den ene siden, og bruksinteressen i form av næring, hobby, rekreasjon m.m. på den andre (LMD 2007: 65).

Dette betyr at det i praksis *ikke* tas utgangspunkt i hva som er i 'dyrenes' interesse. 'Dyrevelferd' blir ikke et fast og viktig prinsipp, men noe som må 'avveies' i forhold til menneskers 'bruksinteresser'. 'Verdivurderingen' av 'velferd' kan ikke gjøres for seg, men inngår i en slags byttehandel. 'Dyrene' blir bare et 'bakgrunnsmateriale' for vurderingen. Hvordan skal verdien egentlig måles slik at man finner ut hvor tungt den veier i vektskålen? Hvor mye er 'dyrenes behov og opplevelser' verdt? Dersom verdien er svært variabel kan den fort vise seg å være mindre enn verdien til 'bruksinteressene' - enten de er i form av 'næring',

'hobby', eller 'rekreasjon'. Det virker som det er akseptabelt å operere med en *teoretisk* form for 'dyrevelferd' og en *praktisk* variant.

Det kommer også fram at 'dyrevelferd' er noe som må 'lønne seg' rent økonomisk:

Standarder for dyrevelferd som går ut over minimumsnivå vil ofte medføre ekstra kostnader og kunne resultere i høyere produktpriser. Kjøpetrender og forbrukernes betalingsvilje for produkter fra dyr med dokumentert god dyrevelferd, vil derfor avgjøre om det på lang sikt er mulig å holde høyere standarder for dyrevelferd i enkelte produksjoner eller for hele næringer i Norge, sammenlignet med det internasjonale dyreholdet. På denne måten vil forbrukerholdninger og relasjonene mellom forbrukere og husdyrnæringene spille en sentral rolle for det fremtidige ambisjonsnivå på området dyrevelferd (LD 2002-2003: 154).

Her er det bare et minimumsnivå som er sikret, og verdispørsmål utover dette overlates til 'markedet'. Det blir da 'forbrukernes betalingsvilje' som skal sette standarden for 'dyrevelferden'. 'Betalingsviljen' spiller ikke bare en sentral rolle i forhold til videre praksis, men også for *ambisjonsnivået* for 'dyrevelferd'. Visjonene om endring skal altså komme som et resultat av kjøpetrendene, snarere enn en etisk debatt. Det som skulle fastholdes som en sentral verdi på politisk nivå relativiseres i markedet.

Landbruksdepartementet vil legge til rette for et merkesystem med relasjon til velferdsforhold som kan gi den enkelte forbruker en reell mulighet for eget valg. En tar sikte på å ha et slikt system for konsumegg og identitetsmerking for skinnprodukter. Ansvar for å ta i bruk ulike merkesystem i praksis ligger naturlig til de ulike produsenter og salgsledd (ibid.: 155).

Landbruksdepartementet forutsetter her for det første at et merkesystem er nok til å sørge for 'reelle valgmuligheter'. Men hvor stor grad av 'valgfrihet' har 'forbrukerne'? Studier utført av Statens institutt for forbruksforskning viser at det er svært sammensatte årsaker til at folk velger slik de gjør:

Tidligere empiriske SIFO-studier, har vist at både matvarekunder og bankkunder langt fra alltid velger formålsrasjonelt fornuftig. Snarere ser vi at mange baserer sine valg (eller ikkevalg) på en ofte naiv ikke-reflektert tillit, eller til og med på en mer eller mindre bevisst fortrent mistillit (Berg 2005: 22).

Det er også slik at folks matvaner og innkjøp følger vanemessige mønstre (Berg 2005), noe som betyr at 'merkesystemer' ikke nødvendigvis blir noen viktig faktor. I tillegg krever slike ordninger både kunnskap og debatt om temaet 'dyrevelferd'. I lys av dette blir det vanskelig å si hva en 'reell valgmulighet' skulle bestå i. Teorien om 'reelle valgmuligheter' legger også det meste av ansvaret for 'dyrevelferden' over på 'forbrukerne': de har bare seg selv å takke dersom de velger feil – hvilket betyr at 'dyrevelferden' reduseres. Som sosialantropologen Siv Elin Ånestad påpeker, innebærer slike merkeordninger en overføring av ansvar til forbrukerne uten tilsvarende overføring av makt (Ånestad 2009). Ansvaret for selve 'velferdsmerkingen' skyves over på 'produsentene', siden det 'ligger naturlig til dem'. Er det 'naturlig' at et slikt ansvar skal ligge hos dem som selv tjener på bruken av ikke-mennesker? Vil det være ønskelig for de som ikke kan reklamere med 'gode velferdsforhold' at det eksisterer en slik ordning?

Verdirelativiseringen innebærer at 'dyrs' verdi *alltid er produkt av noe annet*. Det skjer derfor også noe med fordelingen av ansvar når verdien av 'dyrevelferd' skal 'omsettes i praksis'. Dersom ikke politiske vedtak skal være styrende, blir det opp til 'forbrukerne' og 'produsentene' å selv sørge for at "dyr har det bra". Norske 'forbrukere' vil først og fremst forvente at myndighetene tar ansvar, og har relativt stor tillit til at 'produsentene' ivaretar 'velferden' til 'sine dyr' (se Berg 2002). 'Produsentene' vil på sin side ofte skyve ansvaret over på 'forbrukerne' siden de "bør betale for velferd", og på myndighetene som "bør bevilge mer støtte" siden "bøndene må ha noe å leve av"¹. 'Dyrene' er derfor til enhver tid prisgitt 'forbrukervalg', produsentenes ønske om fortjeneste, og myndighetenes forståelse av 'dyrevelferd i praksis'.

5.3 Etikk

Begrepene 'etikk' og 'etisk' brukes begge i uspesifisert form i stortingsmeldingen. Når det ikke foreligger noen klargjøring av *hva slags* etikk det er snakk om, blir de fort synonyme med 'godhet' eller 'god' og 'riktig' behandling av andre dyr. Siden begrepene i denne sammenhengen er knyttet til et ønske om 'bruk av dyr', skjer det imidlertid noe med innholdet. Et eksempel på dette er vurderingen av 'hønseholdet'. Stortingsmeldingen

¹ Denne ansvarsskyvningen kom tydelig fram på seminaret "Dyr, mat og samfunn" som ble arrangert av Rådet for dyreetikk 2. november 2007.

beskriver hvordan hanekyllinger – 'som ikke kan brukes til eggproduksjon' – gasses i hjel eller puttes i en kvern med roterende kniver rett etter at de er klekket ut. Stortingsmeldingen vurderer dette slik:

Avliving av nyklekkete hanekyllinger har også en etisk side (LD 2002-2003: 167).

Hva er den 'etiske siden'? Er det hanekyllingenes følelser når de kastes levende ned i en kvern? Er det det faktum at disse individene betraktes som et 'biprodukt' av 'eggproduksjonen' og behandles som avfall? Er en 'etisk side' et signal om at noe er problematisk? Hvordan skal den i så fall vektlegges eller håndteres? Kan den 'etiske siden' gjøre en praksis uakseptabel, eller er den bare et 'aspekt' ved den? Behøver en 'etisk side' noen nærmere forklaring, eller skal man bare være oppmerksom på at den finnes? Det ser ut som om det er et skille mellom 'etikk' i teori og praksis, på samme måte som for 'dyrevelferd'. Det finnes også eksempler på at former for bruk av ikke-mennesker karakteriseres som 'uetiske', men likevel får fortsette og i tillegg mottar statsstøtte. Landbruksdepartementets eget Råd for dyreetikk uttalte følgende om pelsnæringen i 1994:

Legger man avgjørende vekt på dyras ve og vel, er det etikuttvalgets oppfatning at de driftsformer som anvendes i dag, ikke kan forsvares. De bør derfor avvikles (Rådet for dyreetikk 1994).

Stortingsmeldingens utsagn om 'etikk' etterlater leseren med en rekke ubesvarte spørsmål. Beskrivelsen av målsettingen for 'dyreholdet' og ulike 'inngrep' lyder slik:

Regjeringen legger til grunn at norsk dyrehold og øvrige inngrep og reguleringer som berører dyr, skal skje innenfor rammer som er etisk og faglig akseptable (LD 2002-2003: 150).

Hva vil det si at noe er 'etisk og faglig akseptabelt', og hvor går grensen for det 'akseptable'? Hvilke verdier er det som tillegges vekt i en slik grenseopptrekking? Når noe er 'faglig akseptabelt', *hvilke* fag er det snakk om, og hvilke fagpersoner får uttale seg? Det finnes også flere andre slike uklare betegnelser, som for eksempel 'etisk avlivning' - eller 'dyrevelferdsmessig forsvarlig avlivning' (se f.eks. Dyrevelferdsloven: §12). Det står også om behovet for 'etisk refleksjon', for eksempel i forbindelse med 'bruk av dyr til forskningsformål', uten at dette forklares nærmere (LD 2002-2003: 172).

Selv om begrepene 'etisk' og 'dyrevelferd' gir inntrykk av at de "kommer dyrene til gode", brukes de likevel om behandling som egentlig er *til skade* for dem. I landbruket er påføringen av fysiske og psykiske lidelser ikke et formål i seg selv, men en konsekvens av andre 'hensyn' som 'bruk', 'effektivitet', 'inntjening', og 'tradisjon'. Når det dreier seg om bruk av ikke-mennesker i 'vitenskapelige eksperimenter' påføres skade og sykdom med hensikt. Det kan også være en av årsakene til at det står lite om behandlingen av 'forsøksdyr' i stortingsmeldingen, spesielt i forhold til 'velferd'. Spesielt problematisk vil det være å snakke om 'velferd' i forhold til eksperimenter hvor påføring av smerte og lidelse - både fysisk og psykisk - er en del av forsøket. For eksempel når mus brukes til giftighetstesting av blåskjell, som blant annet forårsaker voldsomme kramper, og sykdomsstudier på fisker som går ut på at de smittes med alvorlige, smertevoldende sykdommer¹. I stortingsmeldingen uttrykkes det en generell bekymring for at 'forbedret dyrevelferd' vil 'reduere påliteligheten av forsøksresultatene' (LD 2002-2003: 126).

Det vil også være underlig å snakke om 'velferd' i forbindelse med 'avlivning' eller 'slakting' generelt - når ikke-mennesker skytes, gasses, gis elektriske sjokk, eller får strupene kuttet over. I både landbruk og forskning er det imidlertid gitt at ikke-menneskene skal drepes. Det faktum at noen mister livet, endres ikke selv om vedkommende drepes under narkose og ikke kjenner noe, slik det gjøres i enkelte eksperimenter. Å drepe noen er både å skade dem og å ta fra dem noe. Med Regans ord:

Death is the ultimate harm because it is the ultimate loss – the loss of life itself.

(Regan 1988: 100).

Livet er det mest verdifulle hvert individ har, og det å ta et liv er en irreversibel handling. Hvordan skal 'egenverdi' kunne få noen praktisk betydning uten at livet verdsettes mer enn døden?

Begrepet 'egenverdi' er hentet fra ikke-antroposentrisk etikk hvor denne verdien er noe absolutt og umistelig. Det å ha *verdi i seg selv* betyr egentlig det samme som begrepet 'iboende verdi' i Regans rettighetsfilosofi. Mest slående er likevel parallellen til første punkt i Arne Næss' dypøkologi:

¹ Eksempler fra Dyrevernalliansens nettsider.

1. Utfoldelse og velferd for alt menneskelig og ikke-menneskelig liv på Jorden har verdi i seg selv (synonymer: egenverdi, iboende verdi). Disse verdiene er uavhengig av bruksverdien eller nytteverdien for menneskelige formål (Devall og Sessions 1985: 70 i Ariansen 1994: 197).

Den siste setningen er nærmest identisk med formuleringer som finnes i både stortingsmeldingen og dyrevelferdsloven, og det er nærliggende å tro at forfatterne har hentet den fra Næss. 'Egenverdi', slik begrepet brukes i dypøkologien, har imidlertid helt andre implikasjoner enn 'egenverdi' i stortingsmeldingen. Den henger sammen med en *likestilling i biosfæren*, som innebærer at alle levende vesener har lik moralsk verdi (eller lik iboende verdi). Likestilling i biosfæren betyr altså at alle levende vesener har livets rett, og at ingen egenskaper ved individer eller arter bør framheves som mer *verdifulle* enn andre. I stortingsmeldingen snakkes det derimot om 'egenverdi' i forbindelse med praksiser som er uforenlige med et individs iboende verdi – nemlig at vedkommende brukes som et middel for andres formål. 'Egenverdien' framstår også som *gradert* – noe en kan ha "til en viss grad" - så lenge den ikke kommer i konflikt med andre 'interesser'. Slik forholder det seg også med 'velferd', og begge deler kan derfor til enhver tid tilpasses alle lovlige praksiser.

Begrepene 'egenverdi', 'dyrevelferd', og 'livskvalitet' framstår alle som svært underlige i sammenhengene det nå er blitt vanlig å bruke dem i. De presenteres som 'nøytrale' i den forstand at de er ment å skulle kunne brukes både i forhold til eksisterende praksiser, og som målsettinger for framtiden. Samtidig kommer det fram at de er uløselig forbundet med 'bruksinteresser' og 'lønnsomhet'. De springer ut av en *selvfølgeliggjøring* av fortsatt utnytting av andre dyr. Med dette følger også at de er knyttet til oppfatninger om hva som er en "fornuftig holdning til dyr". Det å være opptatt av 'dyrevelferd' betyr ikke at man vil ha en slutt på utnyttingen, men at den eventuelt kan 'modifiseres'. 'Dyrevelferd' blir da synonymt med en slags 'middelvei'. Diskusjonen rundt dette begrepets *verdinøytralitet* er imidlertid ikke ukjent for de som har arbeidet med stortingsmeldingen. Under temaet 'etikk og dyrevelferd' har man notert seg følgende:

Andre forskere mener at velferdsbegrepet allerede i utgangspunktet omhandler mer enn biologi, og at begrepet er uløselig knyttet til et underliggende verdisyn. De mener derfor at etiske betraktninger og spørsmålsstillinger må bringes på banen helt fra starten (LD 2002-2003: 27).

Lenger enn dette kommer riktignok ikke diskusjonen. Det gjøres ikke noe forsøk på en nærmere beskrivelse av det 'underliggende verdisynet' i stortingsmeldingen. Det er i det hele tatt en mangel på både 'etiske betraktninger' og 'spørsmålsstillinger'. Det 'underliggende verdisynet' kan imidlertid komme tydeligere fram nettopp ved at det stilles en del spørsmål. For eksempel er det viktig å finne ut om et begrep som 'dyrevelferd' er like anvendelig på ikke-mennesker som lever fritt i naturen? Hvis ikke er det i utgangspunktet knyttet til det å være i fangenskap. I stortingsmeldingen handler 'dyrevelferd' om 'mestring' av unaturlige omgivelser, og om 'tilpasning' til 'produksjonssystemer'. 'Velferden' befinner seg derfor innenfor rammer som i utgangspunktet fratrar ikke-mennesker muligheten til et liv på egne premisser, og er innrettet mot 'produksjon' og salg. Et annet spørsmål er om disse begrepene like gjerne kan brukes om *mennesker*? Gir det mening å snakke om 'livskvalitet' og 'velferd' når mennesker behandles på samme måte? Generelt er det slik at den behandlingen andre dyr utsettes for, ville betegnes som straff eller tortur dersom det dreide seg om mennesker. Man ville snakke om 'overgrep' istedenfor 'inngrep'.

Betydningen av etisk relevante begreper som 'egenverdi' undergraves både av andre utsagn, og av de praksisene som er ment å skulle være forenlige med dem. Begrepet klinger åpenbart godt 'etisk sett', men gitt den gjennomgående relativiseringen av etisk verdi, må man lete etter den egentlige betydningen. Det betyr ikke at denne diskursen er uten effekter, siden både 'egenverdi', 'god dyrevelferd', og 'livskvalitet' er del av en reformprosess som skyldes misnøye med dagens forhold. Men i de politiske dokumentene brukes begrepene i et forsøk på å bygge broer over uforenlige forhold. Ved hjelp av omskrivninger og harmoniserende begreper skapes en beroligende effekt – det virker som "alt er i orden" og "under kontroll". Man får inntrykk av at det har foregått en omfattende endring både i holdning og praksis overfor andre dyr. Med dette tildekker språkbruken den egentlige situasjonen for ikke-mennesker istedenfor å forandre, og bidrar dermed til å *legitimere* utnyttning. Gjennom 'egenverdi', 'dyrevelferd', og 'livskvalitet' selvfølgeligjøres 'fortsatt bruk'. Det står i stortingsmeldingen at

Regjeringen ønsker å rette søkelyset mot de etiske spørsmål forholdet mellom mennesker og dyr reiser (LD 2002-2003: 150).

Samtidig står det om målsettingen for arbeidet at:

På denne måten legges grunnlaget for en videre utvikling av norsk husdyrbruk, akvakultur og annet dyrehold, idet dyrene sikres leveforhold som setter dem i stand til å mestre miljømessige og andre utfordringer (ibid.).

De 'etiske spørsmålene' er derfor i utgangspunktet knyttet til *utvikling*, og ikke *avvikling*. Når det refereres til 'etikk' og det 'etisk akseptable' innenfor disse rammene, legger man til grunn en etikk som tar det for gitt at andre dyr er mindre verdt enn mennesker og derfor kan *brukes*. Det er da 'akseptabelt' å la menneskers interesser gå på bekostning av ikke-menneskers interesser – til tross for at de har 'egenverdi'. Det legges heller ikke begrensninger på 'bruken' så lenge 'dyrevelferden' er i orden - det spiller ikke nødvendigvis noen rolle hvor *mange* 'dyr' som drepes for menneskelige formål. Her er det imidlertid en forskjell mellom bruken av ikke-mennesker i næringsmiddelindustrien og bruken i 'vitenskapelige eksperimenter'. I forhold til forskning er det nå en uttalt målsetting å redusere antallet ikke-mennesker som brukes (LD 2002-2003: 172). Det foreligger imidlertid ingen slike planer når det gjelder næringsmiddelindustrien – her snakkes det isteden om 'videreutvikling' og 'økt produksjon'¹.

5.3.1 Håndtering av etiske grenser

Diskusjoner som omhandler andre dyr dreier seg om ulike former for *grenseopptrekking*, og de vanskelighetene dette byr på. En form for 'grense' er det 'etiske skillet' mellom mennesker og ikke-mennesker, og en annen er 'dyrenes tålegrense' i forbindelse med 'velferd'. Spesielt problematisk blir det imidlertid å avgjøre hvor grensene skal gå for beskyttelsen av de 'menneskelige interessene'. I høringsnotatet til dyrevelferdsloven står det følgende:

Samtidig er det noen grenser for hva vi, ut fra våre behov, lovlig skal kunne utsette dyr for. Også når behovet for å påføre dyr lidelser anses særlig tungt, går det en grense for hva som er dyrevelferdsmessig forsvarlig og dermed lovlig (LMD 2007: 16).

¹ Se for eksempel St.prp. nr. 1 (2008–2009) for budsjettåret 2009, og landbruks- og matministerens uttalelse på: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/lmd/aktuelt/nyheter/2009/feb-09/landbruk-norsk-landbruk-og-klimautfordri.html?id=544752>.

I stortingsmeldingen uttrykkes også ønsket om 'grensesetting':

Ny viten påvirker og bør påvirke moralske holdninger. Vitenskapelig basert kunnskap om dyrs sanseapparat og hvordan dyr reagerer i ulike situasjoner bør for eksempel gjøre det lettere å sette etiske grenser for husdyrholdet (LD 2002-2003: 22).

Men *hvor* går disse grensene? En form for grenseopptrekking kommer til uttrykk i dyrevernloven. Her defineres skillet mellom 'lovlig' og 'ulovlig' lidelsespåføring. Lovens hovedbestemmelse lyder slik:

Det skal farast vel med dyr og takast omsyn til instinkt og naturleg trong hjå dyret så det ikkje kjem i fåre for å lida i utrengsmål (Lov om dyrevern (1974): § 2).

Som Guri Larsen påpeker er det altså bare når lidelsen påføres 'i utrengsmål' at den regnes som 'mishandling' – og lovbrudd (Larsen 2003). I dyrevelferdsloven videreføres dette skillet med følgende formulering:

Dyr skal behandles godt og beskyttes mot fare for unødige påkjenninger og belastninger (Lov om dyrevelferd (2009): § 3).

Når noen former for lidelse anses som 'unødig' og 'urettmessig' betyr det at det også finnes lidelse som det er 'rimelig' og 'rettmessig' å påføre andre dyr, og som de må "finne seg i". Det tvetydige lidelsesbegrepet gjenspeiler en moral som sier at andre dyr er *mindre verdt*, og at det derfor er akseptabelt å påføre dem lidelse. Likevel skal det være en 'grense' for dette, og den skal gå ved 'utrengsmål'. Hvor begynner og slutter 'utrengsmålet'? Guri Larsen påpeker at det både er et fortolkningsspørsmål og et interessedspørsmål. Loven sier ikke noe om hvor *mye* og hvor *sterk* lidelse som lovlig kan påføres. Hva som til enhver tid er 'urettmessig lidelse', avgjøres ved 'skjønnsvurderinger' (Larsen 2003: 14). Ikke-menneskers egen *opplevelse* av lidelse og smerte er ikke bestemmende for hva som regnes som lovbrudd (ibid.: 13). Larsen spør om ikke samfunnets dyrevern i praksis like mye kan oppfattes som et samfunnsvern?

Med dyrevernloven forsøkes det å gi et svar på hvor grensen for 'riktig' og 'gal' behandling av 'dyr' skal gå – i rettslig forstand. Men grensen for det 'lovlige' er ikke

nødvendigvis sammenfallende med grensen for det 'etiske'. Følgende eksempel fra stortingsmeldingen kan illustrere dette:

Eidsivating lagmannsrett konkluderte i rettssaken om lovligheten av pelsdyroppdrett (1998) at pelsdyroppdrett slik det i dag drives ikke er i strid med dyrevernloven, selv om dyreholdet kan karakteriseres som uetisk. Dommen reiser det prinsipielle spørsmålet om verdien av å ha en dyrevernlov som tillater uetisk dyrehold (LD 2002-2003: 20).

Men hvordan skilles det mellom det 'etiske' og 'uetiske', og hvem kan foreta en slik avgrensning? I stortingsmeldingen vises det til den vitenskapelig baserte kunnskapens betydning for de 'etiske grensene', men det står ingenting om hvordan det 'etiske' og 'uetiske' skal forstås. Likevel brukes betegnelsen 'uetisk' om enkelte praksiser.

En annen måte å nærme seg denne problemstillingen på, er å spørre om *hvorfor* det skal være noen 'etiske grenser'? Utgjør den 'vitenskapelig baserte kunnskapen' i seg selv et moralsk imperativ, eller må det ligge andre vurderinger og hensyn til grunn? I så fall hvilke? Etter en gjennomlesning av stortingsmeldingen er ikke dette åpenbart. Bør det strengt tatt settes 'etiske grenser' for 'husdyrhold', 'vitenskapelige eksperimenter', 'jakt og fiske', eller bruk av 'dyr' til 'sport og underholdning' når de i utgangspunktet klassifiseres som 'eiendeler' og 'bruksgjenstander'? Hvorfor kan ikke 'gode formål' forsvare en 'hvilken som helst bruk av dyr'? Grensesettingen for menneskers bruk av ikke-mennesker og behovet for 'dyrevern' forklares ikke med annet enn at det er 'viktig':

Samfunnets behandling av sine svakeste, dyrene, gjenspeiler samfunnets humanitet. En rekke undersøkelser bekrefter at omtanke for dyr også fører til større omtanke for andre mennesker. Dyrevern er likevel viktig først og fremst av hensyn til dyrene selv. Kanskje er behovet for beskyttelse nettopp størst for de artene som ikke automatisk påkaller vår medfølelse, men snarere oppleves som nøytrale eller endog frastøtende (LD 2002-2003: 18).

Det kommer tydelig fram her at gruppen 'dyr' er *inkludert* i menneskesamfunnet, og at den består av de 'svakeste' individene. Hvor 'humant' samfunnet er, gjenspeiles i måten disse behandles på. Behovet for 'beskyttelse' av 'de svake' er stort, men *hva* er det de skal beskyttes mot? Er det enkeltmenneskers 'ugjerninger', eller et undertrykkende system som rutinemessig utøver vold? Er 'beskyttelse' i det hele tatt mulig innenfor et slikt system?

Ønsket om å 'beskytte' er en del av moralen som sier at "det er viktig å være snill mot dyr" og ikke utsette dem for 'unødig lidelse' - en moral som også forvaltes av dyrevernloven

(Larsen 2003: 160). Tom Regan kaller denne moralen 'the cruelty-kindness view' (Regan 1988: 195-200). Den er et uttrykk for en utbredt overbevisning om at vi har direkte plikter mot 'dyr' i den forstand at vi bør være snille mot dem, og ikke utsette dem for grusomheter. Hva som egentlig er snilt og hva som er grusomt er imidlertid uklart. Det forutsettes at riktig motivasjon hos den 'moraliske agenten' er avgjørende for om handlingen er riktig. Men 'riktig motivasjon' fører ikke nødvendigvis til riktige handlinger; mennesker kan utsette andre dyr for skade selv om det ikke er deres hensikt, og selv om de ser på seg selv som snille. Uvitenhet og likegyldighet kan forårsake like mye skade som bevisste voldshandlinger. Regan påpeker at 'the cruelty-kindness-view' ikke kan danne et etisk grunnlag for handling. Den er utilstrekkelig fordi den ikke gir svar på *hvorfor* det er galt å handle på bestemte måter, eller hvorfor det er riktig å være "snill mot dyr". Det gis ingen begrunnelse for hvorfor mennesker *skylder* andre dyr noe – at 'bra behandling' er noe som tilkommer dem. Denne moralen sier med andre ord ingenting om hvorfor mennesker har *forpliktelser* overfor andre dyr, på samme måte som de har forpliktelser overfor andre mennesker.

Begreper som 'egenverdi', 'respekt' og 'velferd' springer ut av nettopp denne moralen, og ikke en etikk som fremmer generell respekt for liv eller iboende rettigheter. Men sitatet om 'samfunnets svake' uttrykker likevel en vektlegging av *empati* som grunnlag for hensyn og respekt. Sammenhengen mellom omtanke for ikke-mennesker og mennesker anses som betydningsfull. Det påpekes at 'dyrevernet' først og fremst er viktig av hensyn til 'dyrene', og at overfladiske oppfatninger om ulike arter ikke skal være avgjørende for hvem som får beskyttelse. Sitatet er et uttrykk for at empati med andre dyr eksisterer og oppfattes som viktig, men at empatien likevel ikke skal gi opphav til rettigheter. Oppfatningen om at man bør "behandle dyr pent fordi brutalitet mot dem kan føre til brutalitet mot mennesker", slik som for eksempel filosofen Kant fremholdt (Kant i Heath og Schneewind (red.) 1997: 212), er ifølge stortingsmeldingen ikke lenger et tilstrekkelig grunnlag for hensyn. Det er 'dyrene *selv*' det skal tas hensyn til. I dette ligger det også at mennesker *har* forpliktelser overfor andre dyr, men det sies ingenting om hvorfor. Er disse forpliktelsene ment å skulle være en konsekvens av 'dyrenes egenverdi'? Som vi har sett anses 'egenverdien' som forenlig med alle eksisterende former for 'bruk', og kan relativiseres i forhold til 'viktige menneskelige hensyn'. Man blir da sittende igjen med ambisjoner om 'snillhet' og 'beskyttelse' uten et etisk fundament. Når 'hensynet til dyrene' ikke er forankret i noe annet enn "gode hensikter", kan det lett avfeies til fordel for menneskelige interesser. Dette resulterer blant annet i det underlige forholdet som eksisterer mellom 'egenverdi' og 'dyrevelferd' i teori og praksis.

5.3.2 Nytte og nødvendighet

Det å opprettholde et 'etisk forsvar' for utnyttningen av andre dyr ser ut til å bli vanskeligere etter hvert som kunnskapen om dem øker, og de tradisjonelle oppfatningene om 'overlegenhet' utfordres av nye idéer. I høringsnotatet til dyrevelferdsloven står det følgende om det 'etiske grunnlaget':

Diskusjonen om det etiske grunnlaget for å bruke dyr i strid med deres interesser er vanskelig, blant annet fordi det er vanskelig å finne noen avgjørende og allmenngyldige etiske begrunnelser. Man bruker dyr fordi man har mulighet for og nytte av det, og fordi det har bred aksept i samfunnet (LMD 2007: 5).

Her vises det verken til 'rasjonalitet' eller 'moralsk ansvarlighet'. Utsagnet innebærer en kapitulasjon i forhold til det tradisjonelle etiske forsvaret for 'selvfølgelig bruk'. Her uttrykkes også tydelig kunnskapen om at andre dyr *har* egne interesser, og at disse er i strid med menneskers 'bruksinteresser'. Mennesker utnytter dem fordi det er 'nyttig', og fordi de har *makt* til å gjøre det. Det er altså slik at siden mennesker utgjør gruppen med størst makt, kan de skaffe seg privilegier gjennom å tvinge andre til et liv "i tjeneste" for menneskeheten. Fordi mennesker 'har mulighet for det', kan de utnytte andre levende vesener til *ethvert formål* som anses som 'nyttig'. Det som står på spill dersom andre dyr "heves opp på menneskers nivå" og gis rettigheter, er altså ikke bare menneskets selvbilde som spesielt verdifull art, men også en rekke materielle interesser. Det er både i de ulike næringenes og statens interesse at *produksjonen* opprettholdes: det er snakk om arbeidsplasser og 'verdiskapning'. Enhver som stiller spørsmålsteget ved 'menneskets overlegenhet' representerer derfor også en trussel mot kapitalinteresser, og 'forbrukernes valgfrihet'. Overfor samfunnet som helhet representerer oppfatninger om likeverd en trussel mot tradisjoner, livsstiler og identiteter.

Prosessen med å legitimere utnyttningen av andre dyr slik den kommer til uttrykk i stortingsmeldingen, preges også av en sammenblanding av betegnelse 'nyttig' og 'nødvendig'. Når det dreier seg om menneskers behandling av hverandre, er jo dette skillet av avgjørende betydning: man kan ikke skade eller drepe noen bare fordi det er 'nyttig'. Når det gjelder andre dyr er imidlertid 'nyttehensyn' årsaken til 'bruken', slik det tydelig gis uttrykk for i sitatet ovenfor. Samtidig finnes det flere legitimerende 'allmenngyldige' utsagn som peker i retning av 'nødvendighet': 'Dyr inngår som en viktig del av vårt samfunn og vår

kultur, og har gjort det i uminnelige tider' (LD 2002-2003: 17). Dette utsagnet får, som jeg tidligere har vært inne på, bruken av andre dyr til å virke 'uunngåelig'. Utsagnet 'Mennesker holder dyr for å tilfredsstille basale behov for mat og klær' (ibid.), og betegnelsen 'viktige menneskelige hensyn' (ibid.: 20) uttrykker mer eksplisitt en påstand om 'nødvendighet'. De gir inntrykk av at det er 'nødvendig' å 'holde og drepe dyr' for å få de 'basale behovene' dekket. Dette samsvarer med en svært utbredt forestilling i samfunnet om at det å spise 'animalske produkter' er 'nødvendig' for mennesker – at de på en måte "ikke kan leve uten". Dette menes likevel ikke bokstavelig, siden alle er klar over at det går an å *overleve* uten å spise kjøtt og fisk (slik vegetarianere gjør), og at det i tillegg finnes en del mennesker som heller ikke spiser egg og drikker melk, men utelukkende lever av vegetabilsk føde (slik veganere gjør). Dette nevnes også i stortingsmeldingen:

Hensynet til dyrene er likevel en av de viktigste årsakene til at en økende andel av befolkningen i de vestlige land slutter å spise kjøtt og eventuelt helt avstår fra å bruke animalske produkter (ibid.: 20).

'Animalske produkter' er ingen ernæringsmessig nødvendighet, og heller ikke nødvendig for å opprettholde god helse. Stadig flere forskningsresultater viser tvert imot at 'animalske produkter' har en dårlig helseeffekt, og er en viktig årsak til mange av de mest vanlige og alvorlige livsstilssykdommene som for eksempel kreft, og hjerte- og karsykdommer¹. Dette undergraver ikke bare påstander om 'nødvendighet', men problematiserer også 'nyttediskursen'. De miljømessige konsekvensene av 'bruken av dyr for å tilfredsstille basale behov for mat' byr på ytterligere utfordringer for denne diskursen. Hvordan skal man 'tilpasse' det faktum at 'husdyrproduksjonen' er ansvarlig for store deler av utslippene av

¹ For en omfattende sammenligningsstudie av kostholdet i forskjellige land og forekomsten av visse typer sykdommer, se for eksempel T. Colin Campbell og Thomas M. Campbell 2005: *The China Study. Startling Implications for Diet, Weight Loss and Long-term Health*. For en detaljert ernæringsmessig analyse av plantebasert kosthold, se for eksempel Stephen Walsh 2003: *Plant Based Nutrition and Health*. Opplysningskontoret for frukt og grønt har også informasjon om kosthold og helse <http://www.frukt.no/>. Informasjon om mat fra offentlige myndigheter finnes på: <http://matportalen.no/>. Ytterligere informasjon om kosthold og helse kan fås for eksempel hos Physicians Committee for Responsible Medicine: <http://www.pcrm.org/>

klimagasser, for erosjon og reduksjon av arts mangfoldet?¹. 'Produksjonen' av 'animalske produkter' er svært ressurskrevende, både med hensyn til landareal som går med til beiting og dyrking av fôr, og vannforbruket. Gjennomgangen av 'norsk dyrehold' inneholder ingen diskusjon rundt konsekvensene av dette på nasjonalt nivå, og er også tatt helt ut av en global sammenheng.

Når det gjelder bruken av 'dyr' til vitenskapelige eksperimenter, påpekes det i stortingsmeldingen at 'bruk av forsøksdyr i internasjonal sammenheng er et meget kontroversielt tema' (LD 2002-2003: 124). Deretter følger en svært tydelig påstand om 'nødvendighet':

Innen de medisinske miljøer er det bred enighet om at dyreforsøk har vært og fortsatt vil være absolutt nødvendig for å vinne kunnskap om årsaker til sykdom, og for å utvikle nye medisiner og behandlingsformer for mennesker (ibid.).

Her tas det i bruk sterke uttrykk som 'bred enighet' og 'absolutt nødvendighet', men det mangler en nærmere redegjørelse for hva dette egentlig består i. Det gis heller ingen forklaring på hvordan 'bred enighet' og 'absolutt nødvendighet' skal ses i forhold til at bruken av 'forsøksdyr' er et 'meget kontroversielt tema'. Sitatet ovenfor skaper også et inntrykk av at 'dyreforsøk' bare forekommer i 'medisinske miljøer', og at det er 'nødvendig' for å "bekjempe sykdom hos mennesker". Men de eksperimentene som kan sies å være direkte relatert til 'medisinsk forskning', utgjør bare en mindre del av det totale antallet. Mange av disse forsøkene inngår i kategorien 'grunnforskning' – det vil si forskning som ikke har noen umiddelbar nytte, men er et forsøk på å få 'mer kunnskap'. Den typen forsøk det største antallet ikke-mennesker brukes til er ikke en del av 'medisinsk forskning', men knyttet til fiskeoppdrettsindustrien; det dreier seg blant annet om 'utvikling av vaksiner' som skal

¹ Med FN's rapport *Livestock's long shadow. Environmental issues and options* fra 2006, synliggjøres alvoret i husdyrholdets miljøpåvirkning. Den var riktignok ikke utgitt da stortingsmeldingen ble skrevet, men informasjonen har vært kjent lenge – se for eksempel rapporter fra 1990-tallet: Worldwatch Institute 1991: *Worldwatch Paper # 103: Taking Stock: Animal Farming and the Environment*, og Worldwatch Institute 1992: *State of the World 1992*.

I novemberutgaven av *World Watch Magazine* 2009, hevder Robert Goodland og Jeff Anhang - medforfattere av FN's rapport *Livestock's long shadow. Environmental issues and options* (2006) - at husdyrholdets miljøpåvirkning er svært undervurdert, og faktisk er ansvarlig for 51 % av drivhusgassene (og ikke 18 % slik det står i FN's rapport). På bakgrunn av sin forskning konkluderer Goodland og Anhang med at det å bytte ut animalske produkter med soyabaserte og andre alternativer, er den beste strategien for å reversere klimaforandringene (Robert Goodland og Jeff Anhang 2009: "Livestock and Climate Change". I *World Watch Magazine*, Volume 22, nr 6).

forhindre utbrudd av sykdommer som oppstår i oppdrettsanleggene som en følge av måten fiskene holdes på¹.

Det 'kontroversielle' i å bruke ikke-mennesker til forskning handler først og fremst om oppfatningen om at det er uetisk – uavhengig av 'nytteverdien'. Men det består også av diskusjonen om hvor 'nødvendig' og 'nyttig' slike eksperimenter er i vitenskapelig forstand. Mange forskere anser praksisen ikke som bare unødvendig, men forkaster den fordi den gir upålitelige resultater (Greek og Greek 2000, LaFollette og Shanks 1996, Sharpe 1994) Det påpekes at metoden ikke er god nok for en så utbredt anvendelse, og derfor ikke kan forsvares ut fra et nyttesynspunkt. Kritikken rettes mot overførbareheten på mennesker siden andre dyrs kropp ikke fungerer på samme måte; de utvikler for eksempel andre typer kreft og hjertesykdommer – og av andre årsaker enn mennesker. De reagerer også annerledes på ulike stoffer, slik at noe som kan være giftig og skadelig for dem, ikke er det for mennesker, og omvendt. Forskere hevder ofte at vi ikke hadde kommet så langt i 'helbredelse av sykdommer' uten 'dyreforsøk'. Men det finnes ennå ingen uavhengig vurderingsstudie av hvilken betydning disse forsøkene har hatt (Gålmark 1998: 117).

En påstand om 'nødvendighet' er løsrevet fra diskusjonen rundt selve fundamentet for forskningen - oppfatninger om hva som er 'legitim' og 'viktig' forskning. Siden det er tradisjon for å bruke 'dyr' i eksperimenter, er det også en *selvfølgelig* del av forskningen. Alternative forskningsmetoder vil derfor i utgangspunktet virke mindre legitime. Det er også bare forskerne selv som har autoritet til å definere 'nødvendigheten', og oppfatningene til de som ikke har en slik 'kompetanse' kan derfor avfeies. All medisinsk forskning bygger også på bestemte oppfatninger om sykdommens vesen, årsaker til sykdom, og måter å kurere den på. Forskningen er i dag rettet mot *behandling av symptomer*, og fokuserer ikke på *forebygging*: på miljø- og livsstilsfaktorer med tiltak som forbedring av kosthold, bosteder, arbeidsmiljø, og det å forhindre påvirkning fra skadelige stoffer (Gålmark 1998: 116). Påstander om 'nytte' og 'nødvendighet' slik de framstår i stortingsmeldingen, er også løsrevet fra en større diskusjon om makt og interesser. En kan derfor få inntrykk av at forskningen som gjør bruk av 'dyreforsøk' er 'interessenytral'. Den framstår da som fri fra økonomiske interesser som legemiddelindustriens profitt ved utvikling av nye medisiner, og mer generelt muligheten til å finansiere forskning. Er det like lett å få økonomisk støtte til 'alternativ' forskning uten bruk av 'dyreforsøk' som det er til forskning med 'velprøvde' og 'etablerte' metoder? Sammen

¹ En oversikt over alle typer forsøk finnes i Forsøksdyrutvalgets årsrapport 2008.

med dette henger også de karrieremessige interessene ved ulike typer forskning, siden forskernes lønn og yrkesstatus er knyttet til de forskningsmidlene de får.

5.4 Opprettholdelsen av hegemoniet

Stortingsmeldingen er et uttrykk for den hegemoniske forståelsen av 'etikk' i forhold til 'dyr'. Utsagn om 'etiske grenser', 'egenverdi', og 'dyrevelferd' er en del av denne forståelsesrammen. Et hegemoni er imidlertid alltid ustabil, og må opprettholdes gjennom en stadig kamp om definisjonsmakt og styring av diskurser. I stortingsmeldingen uttrykkes forsøk på håndteringen av 'etiske grenser'; grensen mellom mennesker og 'dyr' og mellom det 'etiske' og 'uetiske' i forhold til 'behandlingen av dyr'. Det handler både om beskyttelse av en bestemt virkelighetsoppfatning, og praksiser som springer ut av denne; beskyttelse av tradisjoner og kommersielle interesser. Stortingsmeldingen er også et produkt av en reformprosess som skyldes holdningsendringer når det gamle tankegodset utfordres av nye idéer.

I en slik brytningsperiode trer selvmotsigelsene og uklarhetene i 'etikken' tydelig fram. I stortingsmeldingen er strategien for å håndtere disse selvmotsigelsene å 'lukke' diskursen gjennom å forhindre at selve rammen - det vil si selvfølgeligheten - egentlig utfordres. Denne lukketheten karakteriserer også andre tekster hvor spørsmål om 'dyr' og 'etikk' belyses, som for eksempel boka *Dyreetikk* (2000), redigert av Andreas Føllesdal. Boka har bidragsytere fra både filosofi, veterinærmedisin, og etologi. Den er ment å skulle bidra til 'en avklaring og vurdering av de moralske hensyn som vi må ta i vår behandling av dyr' (Føllesdal 2000: 7). Også her foregår imidlertid all 'diskusjon' innenfor rammer som ikke tydeliggjøres - eller kritiseres. Resultatet blir et 'lukket forum' hvor alle deltagerne, til tross for at de har ulike innfallsvinkler, egentlig er nokså enige når det gjelder de mest grunnleggende spørsmålene. På samme måte som i stortingsmeldingen er det ingen bidrag som åpent utfordrer det selvfølgelige i utnyttningen av andre dyr - med det siktemål å stoppe den. Det snakkes isteden om ulike '*forbedringer*' som kan gjøres med 'vår behandling av dyr'.

Formuleringen av en 'etisk plattform' innenfor hegemoniske rammer blir problematisk når motstridende synspunkter skal 'harmoniseres', og når ny kunnskap destabiliserer det tradisjonelle etiske fundamentet. I stortingsmeldingen beskrives på den ene siden dagens

kunnskap om andre dyrs behov og evner, og på den andre gjentas stadig budskapet om det selvfølgelige i å utnytte dem. Det påpekes at den vitenskapelig baserte kunnskapen skal gjøre det mulig å sette 'etiske grenser' - likevel anses det som 'akseptabelt' å behandle ikke-mennesker på måter som er til skade for dem både fysisk og psykisk. Det er også et paradoks at kunnskapen om *likhetene* mellom mennesker og andre dyr er framskaffet innenfor hegemoniets egne rammer, med naturvitenskapens objektiverende syn på 'dyr'. Denne vitenskapen har selv 'gjort funn' som utfordrer grensene den tidligere var med på å skape. Kunnskapen om likhetene tærer på hegemoniet innenfra. De 'nye oppdagelsene' må derfor på en eller annen måte tilpasses de eksisterende rammene - 'fortsatt bruk' - for at de ikke skal gå i oppløsning. Dette kan gjøres ved å ignorere funnene helt til et "overbevisende" antall studier gir det samme resultatet. Påvisning av likheter mellom mennesker og andre dyr kan også møtes med henvisning til 'overlegne menneskelige egenskaper' som rasjonalitet og lignende, og det kan lages et omfattende 'filosofisk byggverk' rundt spesielle grensemarkører. Et tredje alternativ er å la den nye kunnskapen stå side om side med rettferdiggjøringer av eksisterende praksiser, uten at kunnskapen får noen særlige konsekvenser for dem. Stortingsmeldingen ser ut til å romme alle disse strategiene.

Gjennom språket skapes og opprettholdes kategorier og grenser, og visse typer utsagn muliggjør visse typer handlinger. Utsagn "setter i spill" praksiser, og kan også bekrefte dem (Neumann 2001: 83). 'Dyr' gjøres til utnyttbare objekter ved hjelp av forskjellige utsagn om 'mindreverdighet'. Ord som plasserer dem i bestemte kategorier legitimerer utnytting gjennom å få den til å virke naturlig og uunngåelig. Det skapes et inntrykk av at utnyttingen oppstår fra 'dyrenes natur' snarere enn å være et resultat av menneskers oppfatninger og valg (Dunayer 2004: xiii). Ord som 'verpehøner', 'melkekyr', 'pelsdyr', 'slaktegriser', og 'forsøksdyr' gjør at måten de utnyttes på framstilles som deres eneste formål med livet. Som kriminologen Hanne M. Revholt påpeker, gjør et uttrykk som 'forsøk *med* dyr' istedenfor '*på* dyr' at 'dyrene' virker 'delaktige', som om de samtykker i forsøket. Ordet 'med' brukes i de norske lovtekstene (Revholt 2004). Dyrevelferdslovens formulering om at 'dyr' skal beskyttes mot 'unødige påkjenninger og belastninger' er et annet eksempel på utsagn som legitimerer utnytting. Bruken av begreper som 'egenverdi', 'respekt', og 'god dyrevelferd' har også en legitimerende funksjon, og bidrar til å skape en virkelighet hvor utnytting er 'naturlig' og 'selvfølgelig'.

Virkelighetsoppfatninger må opprettholdes ved hjelp av stadige gjentakelser og bekreftelser. Statsviteren Iver B. Neumann beskriver det slik:

Det å få verden til å fremtre som noe stabilt når den faktisk er i bestandig fluks, betyr at det å ha makt blant annet innebærer å ha evnen til å fryse mening. Det må gjøres ved stadig å gjenta spesifikke representasjoner av ting, handlinger og identiteter, til det man gjentar får karakter av det selvfølgelige, og så *fortsette å gjenta* slik at ikke andre representasjoner fortrenger dem man har etablert som selvfølgelige (Neumann 2001: 143).

Stortingsmeldingen inneholder en rekke utsagn som er ment å skulle bekrefte det legitime ved 'norsk dyrehold'. Målsettingen om 'fortsatt bruk' gjentas også stadig, og "rammer inn" hele dokumentet. Utsagn som *avkrefter* legitimiteten blir dermed omsluttet eller *omringet* av selvfølgeliggjørende utsagn. Dette diskursive arbeidet resulterer i det Neumann kaller en 'treghet' – eller rutine - som bevarer bestående praksiser og gjør det vanskelig å innarbeide nye (Neumann 2001: 133). Måten etiske spørsmål behandles på i stortingsmeldingen og andre politiske dokumenter framstår i seg selv som rutine, og handler om gjentakelse av et bestemt budskap snarere enn diskusjon. Mange helt grunnleggende spørsmål står derfor ubesvart.

6. Antropomorfismens rolle

I diskusjoner som omhandler andre dyr dukker ofte ordet 'antropomorfisme' opp. Hva er egentlig antropomorfisme? En vanlig definisjon lyder slik: 'antropomorfisme er å tillegge det som ikke er menneskelig, menneskelige egenskaper' (Wikipedia 10.01.2010). Det motsatte av 'antropomorfisme' betegnes som 'antropobenektelse'; å benekte at andre dyr har det som regnes som 'menneskelige' egenskaper. 'Antropomorfisme' er gjenstand for debatt innenfor både samfunnsvitenskap og naturvitenskap. I etologifaget dreier diskusjonen seg blant annet om hvilke egenskaper som kan sies å være 'eksklusivt menneskelige', og om hva som utgjør grunnlaget for å forstå individer av andre arter. I samfunnsvitenskap brukes begrepet 'antropomorfisme' for å beskrive hvordan andre dyr representeres i myter, fabler, fortellinger, tegneserier og TV-reklamer. Det brukes også for å beskrive noen av måtene mennesker oppfører seg på overfor ikke-mennesker; snakke til dem, gi dem tepper, egne møbler o.l., inkludere dem i familieritualer, og det å gi dem navn. I tillegg brukes det for å beskrive noen av måtene andre dyr helt eksplisitt forstås på – spesielt når mennesker snakker om deres motiver, emosjoner, og individuelle personligheter - egenskaper sosialantropologen Kay Milton mener kjennetegner det å være en *person* (Milton 2005: 256-257). I både de

samfunnsvitenskapelige og naturvitenskapelige diskusjonene dukker også temaet *identifisering* opp – et tema som er en viktig del av den etiske debatten om menneskers forhold til andre dyr. Et sentralt spørsmål er om 'antropomorfisme' i seg selv kan sies å være et 'verdinøytralt' begrep?

6.1 Antropomorfisme i stortingsmeldingen

Når begrepet brukes, er det ofte i forbindelse med en advarsel: 'antropomorfisme' er noe man skal være forsiktig med. Hva handler denne advarselen om? I stortingsmeldingens omtale av 'antropomorfisme' eller 'menneskeliggjøring av dyr' står det blant annet at

Det viktige er viljen og evnen til å respektere dyr som de er, og ta utgangspunkt i og vektlegge deres særegne artsspesifikke behov. Dersom vi mennesker i stedet ukritisk tillegger dyr våre egne behov og lyster, det som kalles antropomorfisme (menneskeliggjøring), kan vi komme til å gjøre dyrene urett (LD 2002-2003: 26).

Dette utsagnet reiser flere viktige spørsmål. Det inneholder for det første en advarsel: 'antropomorfisme' kan føre til at det 'gjøres urett mot dyrene'. Hva består denne 'urett' i? Det å 'gjøre urett' mot noen betyr i alminnelig språkbruk å gjøre noe som er til skade for dem på en eller annen måte. Ut fra dette ville det være naturlig å anta at man i diskusjonen om antropomorfisme forsøker å finne ut når det å 'tillegge dyr menneskelige behov og lyster' er til skade for dem, og når det ikke er det. Er stortingsmeldingens advarsel mot antropomorfisme motivert av et hensyn til 'dyrene' og ønske om å beskytte dem mot skade?

Det finnes mange eksempler på praksiser som er til skade for andre dyr, og hvor 'antropomorfisme' på en eller annen måte er involvert. 'Antropomorfiseringen' framstår i disse situasjonene som 'nyttig'. Den kan være basert på antagelser om faktiske likheter med mennesker, eller være motivert av andre 'hensyn' som krever bestemte framstillinger av 'dyr'. Det foregår da en 'symbolsk tillegging' av egenskaper uavhengig av hvordan ikke-menneskene egentlig er. Eksempler på dette er tillegging av negative egenskaper som for eksempel 'uren', og 'brutal'. Slike karakteristikk kan legitimere menneskers bruk av vold mot andre dyr. Betegnelsen 'skadedyr' gir assosiasjoner til noe som er både 'urent', 'ekkelt', og 'mindreverdig', og samtidig 'truende'. Det kan også brukes ord som 'morderisk', slik det nå gjøres overfor Iberiasnegler som omtales som 'mordersnegler'. Kategorien 'skadedyr'

omfatter en rekke forskjellige arter som rotter, mus, maur, snegler og biller, som bare har det til felles at de er 'uønskede'. Når de havner i denne kategorien kan de imidlertid 'bekjempes' og 'utryddes' med alle tenkelige midler. Et annet eksempel er framstillingen av ulver, som tradisjonelt har symbolisert 'det onde', og derfor fortsatt oppfattes av mange som spesielt 'brutale' og 'truende'. Selv om disse oppfatningene møter motstand fra mange hold, ser norske myndigheter det likevel som nødvendig å 'beskytte' befolkningen mot ulvene. Negative karakteristikk er i disse situasjonene med på å legitimere drepingen av 'de uønskede'. 'Dyrene' gjøres til representanter for 'det onde' eller betraktes som '*et onde*', i kontrast til 'gode mennesker' som 'uskadeliggjør'.

I disse tilfellene innebærer 'antropomorfisme' at det konstrueres en form for forskjellighet. I andre situasjoner er det derimot *likheter* som vektlegges. Årsaken til at ikke-mennesker brukes til eksperimenter i medisinsk forskning, skyldes blant annet antagelser om at de er så like mennesker at de kan være 'modeller' for menneskesykdommer. Det gjelder antagelser om både fysiologiske og mentale egenskaper. Som 'modeller' for stress og ulike psykiske lidelser hos mennesker utsettes andre dyr for så store påkjenninger at lidelsene utløses. Det som kalles for 'stressforsøk' kan for eksempel innebære at mus, rotter, eller marsvin sperres inne i sylindere eller senkes ned i vann for å utløse drukningspanikk¹. 'Antropomorfisme' har også fått en ny dimensjon ved at andre dyr *bokstavelig talt* 'tillegges' menneskelige egenskaper gjennom genmanipulering. For eksempel 'tilføres' griser menneskelige gener slik at de kan bli 'bedre tilpasset som organdonorer' til mennesker (HOD 2006).

Advarselen mot 'antropomorfisme' retter seg i stortingsmeldingen ikke mot disse praksisene, og heller ikke mot det å trekke andre dyr inn i den 'menneskelige sfæren', hvor de både som 'kjæledyr', 'sportsdyr', og 'underholdningsdyr' disiplineres og tvinges til å tilpasse seg menneskelig livsførsel. Mangel på kunnskap om andre dyrs behov og ønsker kan både føre til vanskjøtsel, og at de utsettes for fysisk og psykisk vold som 'straff' for 'feil oppførsel'. Alle dagens praksiser som 'gjør bruk av dyr' legges det i stortingsmeldingen opp til at skal fortsette, så det er altså ikke dette som menes med 'urett som kan gjøres mot dyr'. Det ser heller ikke ut til å være noen bekymring for konsekvensene av *antropobenektelse*, slik den blant annet kommer til uttrykk i diskusjonen rundt 'de moralsk relevante egenskapene'. Som jeg har vært inne på tidligere, er den vitenskapelige kunnskapen om andre dyr basert på antagelser om at de ikke har 'menneskelige egenskaper' inntil det motsatte er bevist.

¹ Eksempler fra Dyrevernalliansens nettsider.

Spørsmålet er da hva som gjenstår av 'urett' som kan forårsakes av 'antropomorfisme', og som det er grunn til å være på vakt mot? Er det den formen for 'antropomorfisme' som går ut på at mennesker behandler andre dyr på menneskelig vis ved å gi dem status som familiemedlemmer med de privilegiene det innebærer? Eller retter advarselen seg mot 'antropomorfisme' i betydningen å 'tillegge dyr emosjoner og individuelle personligheter', det vil si indre og "ubeviselige" egenskaper? Hvordan skal 'urett' da forstås, og på hvilken måte henger svaret på dette spørsmålet sammen med den etiske debatten? Jeg skal komme tilbake til dette i avsnitt 6.3 "Antropomorfisme, moral, og menneskeverd".

6.2 Naturvitenskapelige og samfunnsvitenskapelige oppfatninger om antropomorfisme

6.2.1 Naturvitenskap

Hva menes egentlig med 'tillegging av menneskelige egenskaper' – hvilke egenskaper er det snakk om? Disse spørsmålene bringer en tilbake til den naturvitenskapelige diskusjonen om hvilke egenskaper som kan betegnes som 'eksklusivt menneskelige'. Denne grensen forskyves imidlertid etter hvert som man 'oppdager' at egenskaper som har vært regnet som utelukkende menneskelige også finnes hos andre dyr. I biologivitenskapen er man mer redd for å feilaktig tillegge andre dyr 'menneskelige egenskaper' enn å benekte at de har dem. Det er en framherskende oppfatning at enhver tolkning av dyrs adferd som refererer til menneskers adferd bør sensureres fordi det angivelig tillegger ikke-mennesker mer enn de har krav på (Cavalieri 2001: 14-15).

Barbara Noske påpeker at mange biologers frykt for å bli beskyldt for antropomorfisme er en av de underliggende grunnene til at likheter mellom mennesker og andre dyr ikke anerkjennes. Tradisjonelt har den typen forskning som befatter seg med tenkning, språk, og bevissthet (kognitiv etologi) vært betraktet som antropomorfistisk. Biologivitenskapen er ikke designet for å studere de uåndsgriselige aspektene ved 'dyr', som for eksempel individualitet, og må derfor avvise dem. Når det snakkes om andre dyr enn mennesker, er *personlighet* et tabu, og det å gi 'studieobjektene' navn har derfor vært ansett som 'upassende' og 'uvitenskapelig' (Noske 1997: 88-89). Den 'objektive' måten å studere dem på er derfor å studere dem utenfra, ikke innenfra. Vicki Hearne beskriver denne

framgangsmåten som 'trying to approach the condition of being *no one* in particular with a view from *nowhere*', og Noske tilføyer: 'with *no* relationship to the animal *nobodies* one seeks to investigate' (Hearne 1987: 229 i Noske 1997: 127). Etologen Marc Bekoff påpeker også at ulike interesser kan være bestemmende for hvordan mennesker beskriver andre dyrs sinnstilstander; når forskere sier om ikke-mennesker som lever i fangenskap at de er glade, er det ingen som stiller spørsmålstegn ved det. Dersom de derimot beskriver dem som ulykkelige, anklages de for antropomorfisme. Dette sørger for at mennesker "med god samvittighet" kan fortsette å behandle andre dyr slik det passer dem, uten å behøve å endre på noe (Bekoff 2007: 126-128). Det å beskrive andre dyr som 'fornøyde med sin situasjon' er 'beleilig' i enhver sammenheng hvor de utnyttes.

Biologiens måte å beskrive og forstå andre dyr på er imidlertid i endring. Flere etologer som for eksempel Jane Goodall, Dian Fossey, Iain og Oria Douglas-Hamilton, og Farley Mowat har brukt deltagende observasjon – den metoden antropologer ofte bruker - og gir beskrivelser av andre dyrs personligheter (Noske 1997: 89-90). Psykologen og etologen Gordon M. Burghardt er en av dem som påpeker viktigheten av 'antropomorfisme' for å kunne forstå andre dyr, i den forstand at man ikke kan unngå å se dem gjennom menneskeøyne - men det går an å være oppmerksom på denne forutinntattheten, og ta den med i betraktningen. Han bruker begrepet 'kritisk antropomorfisme' for å beskrive en framgangsmåte for å forstå andre dyr, og denne inkluderer blant annet naturhistorie, oppfatninger, intuisjoner, følelser, identifisering, beskrivelser av adferd, og tidligere studier. Selv om man aldri helt kan forstå hvordan andre dyr opplever sin verden, kan man ifølge Rivas og Burghardt komme nærmere ved hjelp av denne framgangsmåten.

Conceptually the task is no different from that of trying to understand another person who may differ from us in age, gender, sensory and motor abilities, personality, temperament, language, health, profession, wealth, status, or a host of other variables (Rivas og Burghardt 2002: 11).

De understreker at når man analyserer andre dyrs adferd *må* man sette seg i disses sted. Det å unnlate å gjøre dette fører ifølge dem til *virkelig* antropomorfisme. Bekoff påpeker at de fleste nå er enige om at mennesker og ikke-mennesker deler mange egenskaper – inkludert følelser. Når vi forsøker å forstå andre dyr, er det derfor ikke slik at vi 'tillegger' dem noe menneskelig, men snarere at vi oppdager likheter – og kommuniserer disse observasjonene ved hjelp av menneskespråk (Bekoff 2007).

6.2.2 Samfunnsvitenskap

Antropomorfisme har i naturvitenskap tradisjonelt representert det 'uvitenskapelige' – det som 'ikke passer inn'. I samfunnsvitenskap er antropomorfisme noe det forskes på og debatteres, men spørsmålet er her i hvilken grad selve 'dyrene' 'passer inn' og inkluderes. Noske hevder at samfunnsvitenskapene er gjennomsyret av en menneskesentrert verdensanskuelse. Andre dyr anses ofte som sosialt irrelevante, eller betraktes som råmateriale for menneskelig tanke og handling. Det samfunnsvitenskapelige feltet har tradisjonelt ikke inkludert andre dyr som selvstendige vesener. Derfor settes det ikke spørsmålsteget ved ideologien som gir mennesket herredømme over andre dyr og naturen, til tross for at den ligger til grunn for hele den vestlige tenkemåten. Ifølge denne er det nettopp kontrasten til andre dyr som gjør et menneske til et menneske (Noske 1997: 80-83).

Trivialiseringen av andre dyr kommer også til uttrykk i måten de som taler deres sak omtales på. Denne 'gruppen' består av alle hvis engasjement for ikke-mennesker kan kategoriseres som et avvik fra normen (Baker 2001). Samfunnsforskere har vært spesielt interessert i 'dyrerettighetsbevegelsen'. Det som karakteriserer beskrivelsene av individene som utgjør den, er at de ikke får lov til å kontrollere sine egne meninger. Selv om de gir utvetydig uttrykk for at de jobber på vegne av andre dyr, benektes det at det er andre dyrs sak som faktisk motiverer deres handlinger (Baker 2001: 214). Sosiologen Adrian Franklin sier for eksempel at:

Heightened sentiments towards animals may be the result of displaced moral anxiety and a means of challenging the ascendancy and hegemony of 'new right' sensibilities in the wake of the fragmented project of modernity. Heightened animal sentiments may offer the nostalgic, softer face of social paternalism that sections of the educated middle class and organized working class are loath to let go. Once again, we show what it is to be properly human through our dealings with animals (Franklin 1999: 197).

Årsaken til endringene i forholdet til andre dyr er ifølge ham ikke oppløsningen av en tradisjonell, menneskesentrert etikk, men 'feilplasserte' moralske innsigelser. Det å kreve rettigheter for andre levende vesener er altså en 'feil', men Franklin redegjør ikke nærmere for om mennesker er det korrekte målet for engasjementet, eller om man isteden bare bør kvitte seg med 'engstelsen'. Det er verdt å merke seg at en vanlig innvending mot arbeidet for dyrs rettigheter nettopp dreier seg om dette: at det er 'umoralsk' tidsbruk – man burde isteden

konsentrere seg om viktigere *menneskelige* problemer. 'Dyr' er ikke egnede objekter for moralsk engasjement.

Flere forskere forsøker å tegne et bilde av dyrerettighetsbevegelsen som fenomen ved å klassifisere individene som utgjør den ved hjelp av stigmatiserende betegnelser som 'fundamentalistisk' (Jasper og Nelkin 1992: 178), og gjennom bruk av religiøs terminologi (Tester 1991, Jasper og Nelkin 1992, Franklin 1999). Franklin uttrykker det slik:

Animal rights involves such certainty, moral conviction and urgency (animals are suffering out there) that the fetish easily mutated into a fundamentalist cult whose purificatory rituals were not merely personal avoidances (living the pure life of non-contact with animals) and the consumption of clean uncontaminated foods, but the purification of others: the destruction of sites of speciesism (Franklin 1999: 182).

Her brukes både ord som 'fetisj', 'mutere', og 'fundamentalistisk kult' for å understreke det 'unormale' og 'avvikende' ved å være opptatt av andre dyrs rettigheter. Franklin kaller kapittelet som omhandler dyrerettighetsbevegelsen for 'animal *rites*', og lager dermed et ordspill som skal bekrefte at det ikke 'egentlig' er rettigheter det handler om, men 'ritualer'. På den måten forsøker han å skape et inntrykk av bevegelsen som 'irrasjonell' og 'lite troverdig'. Slike beskrivelser forutsetter imidlertid at det finnes et 'nøytralt' og 'rasjonelt' ståsted som det er mulig å kategorisere andre ut fra. Utsagn av typen ovenfor uttrykker interessant nok også en forakt for 'religiøsitet' i seg selv, siden alt som kan kobles sammen med dette automatisk stilles i et uheldig lys. Dersom man kan stemple noen som 'religiøse', kan man gjøre deres meninger og motivasjoner diffuse og spekulative, siden det 'religiøse' representerer noe flytende og uformelig som skaper ubalanse i den 'rasjonelle orden'.

Konklusjonen om at 'dyrs rettigheter' ikke egentlig handler om andre dyr, sier ganske mye om hvilken verdi man tillegger 'dyrene' selv. De anses som så betydningsløse at ingen for alvor kan ønske å tale deres sak. Dette engasjementet må derfor 'oversettes' til 'forståelige motiver' som på en eller annen måte handler om *mennesker*. Sosiologen Keith Tester formulerer denne oppfatningen slik:

[...] animals *are* a blank paper; they are only important because they can tell us something about ourselves; they are only subjected to certain types of behaviour to the extent that such treatment is classified as the demonstration of the uniqueness of humanity. They are nothing other than what we make them (Tester 1991: 42).

Disse eksemplene føyer seg inn i det Noske beskriver som den tradisjonelle holdningen til andre dyr i samfunnsvitenskap. De fleste samfunnsforskere overlater studiet av andre dyr til naturvitenskapene med deres reduksjonistiske subjekt-objekt-tilnærming. Ifølge Noske adopteres denne nokså ukritisk i samfunnsforskningen, men møter imidlertid motstand dersom den anvendes på *mennesker*. Innenfor de tradisjonelle rammene har menneskehetens 'dyriske' trekk bare fungert som grunnlag for utviklingen av 'virkelig' menneskelighet: det sosiale og kulturelle. Samfunnsforskere definerer ofte dette som utelukkende menneskelige fenomener, og ender derfor i en sirkelargumentasjon: siden andre dyr ikke er mennesker, kan de umulig være sosiale og kulturelle vesener – og derfor ikke egnede studieobjekter (Noske 1997: 82). I tråd med dette har det også vært et skille mellom det som regnes som 'menneskelige' egenskaper – som bare mennesker har – og 'dyrs' egenskaper. 'Antropomorfisme' brukes da som betegnelse for det å 'tillegge' andre dyr egenskaper de 'ikke har'. Tilnærmingen til andre dyr på dette fagområdet er imidlertid i endring. Debatten om antropomorfismebegrepet kan ses som et uttrykk for en slik endringsprosess; nye perspektiver utfordrer det tradisjonelle skillet mellom mennesker og ikke-mennesker.

6.2.3 Er 'antropomorfisme' et nøytralt begrep? To artikler som eksempel

For å vise noe av det som er på spill i denne debatten bruker jeg artiklene til sosialantropologene Kay Milton og Rolf David Ramslien. Det handler både om antropomorfismebegrepets 'nøytralitet', om synliggjøring av andre dyr, og forskerens egen plassering.

I artikkelen "Anthropomorphism or Egomorphism? The Perception of Non-human Persons by Human Ones" (2005) presenterer Kay Milton flere innvendinger mot å bruke konseptet 'antropomorfisme' som verktøy for å analysere hvordan mennesker forstår ikke-mennesker. Først og fremst påpeker hun at vurderingen av hva som kan kategoriseres som 'antropomorfisme' baserer seg på forskerens egne antagelser om andre dyr:

First, it is based on assumptions made by the analyst about non-human animals, for which there is often little evidence in the actions and verbal statements of the people whose understanding is supposedly being described (Milton 2005: 255).

Det vil ikke være mulig å foreta slike vurderinger uten å ha en formening om hvilke egenskaper som er 'utelukkende menneskelige', og hvilke også andre dyr har.

Antropomorfismebegrepet impliserer at folks forståelse av 'dyr' bare er sosialt konstruert og ikke et resultat av direkte oppfatning, og at de *tillegger* dem egenskaper istedenfor å *oppfatte* egenskaper i dem (ibid.: 256). Hun foreslår derfor å bytte ut 'antropomorfisme' med 'egomorfisme'. Med dette understrekes det at bruk av personlig erfaring for å forstå andre er det som foregår når mennesker 'tillegger' emosjoner, intensjoner og personligheter til ikke-mennesker - og også andre mennesker. Man oppfatter dem som 'lik meg'.

Videre påpeker hun at antropomorfismebegrepet er knyttet til den dualistiske arven; den uoverskridelige grensen mellom mennesker og 'dyr'.

[...] in order to think anthropomorphically, we need to think in terms of categories. 'Human' is a conceptual category, one in which we place all members of our own species and from which we exclude all non-members. So in order to think anthropomorphically, to understand a non-human animal as having human characteristics, we have to compare one category of beings with another (ibid.: 266).

Hun viser til Regans beskrivelse av antropomorfisme: den vanlige definisjonen 'å tillegge menneskelige egenskaper til noe som ikke er menneskelig', må logisk sett bety 'å tillegge egenskaper som *bare* tilhører mennesker til noe som ikke er menneskelig (Regan 1988: 6, Milton 2005: 259). Ellers ville ikke begrepet gi mening. For å illustrere dette bruker hun som eksempel utsagnet 'en struts har to øyne og går på to bein'. Et slikt utsagn vil normalt ikke betraktes som et antropomorfistisk utsagn innenfor den dualistiske tradisjonen som antropologien har utviklet seg innenfor. Hun spør derfor hvorfor det beskrives som antropomorfistisk når det sies om andre dyr at de har følelser, intensjoner og personligheter? Det å forstå et annet dyr i henhold til indre tilstander betraktes som en antagelse, nemlig at de er i stand til å oppleve slike tilstander. Mange antropologer, psykologer og biologer føler de må beskrive folks forståelse av andre dyrs indre egenskaper som antropomorfisme, fordi de forventes å være forsiktige med å anta for mye om disse (Milton 2005: 259).

Rolf David Ramslien diskuterer antropomorfisme med utgangspunkt i Miltons egomorfismebegrep i artikkelen "Forståelsen av antropomorfisme og den norske harejakta" (2009). Her foreslår han å beholde antropomorfismebegrepet og isteden omdefinere det, fordi han mener at Miltons egomorfismebegrep ikke fokuserer nok på kulturelle modellens betydning for 'personifiseringen av dyr'. Han foreslår derfor å betrakte antropomorfisme og

antropobenektelse som kontekstuelle, relative og moralsk ladede fenomener (Ramslien 2009: 29). Antropomorfismebegrepet skal da beskrive både det å 'oppfatte' og 'tillegge' egenskaper. Men hvordan forholder han seg til Miltons poeng om at forskeren baserer beskrivelsene på sine egne antagelser om andre dyr? Ramslien understreker i sin artikkel at

Forskeres forståelse av dyr må baseres på empirisk observasjon. Samtidig er det er nødvendig å understreke at samfunnsviteres primære studieobjekter er mennesker, ikke dyr. Vi er derfor mer opptatt av hvordan folk oppfatter og representerer dyr enn av hvordan dyrenes egenskaper er i virkeligheten (ibid.: 38).

Her vektlegger han betydningen av avgrensingen overfor andre arter – de er ikke egnede studieobjekter for samfunnsvitere. Betyr det at artikkelen hans ikke inneholder utsagn om hvordan andre dyr er? I artikkelen bruker han begrepene 'personifisering' (f.eks ibid: 29 og 33) og 'antropomorfisme' om hverandre, og i tillegg ordet 'subjektifisering' (ibid: 38). 'Personifisering' betyr ikke nøyaktig det samme som 'antropomorfisme', men er knyttet til det å 'omtale dyr som om de har motiver, emosjoner og individuelle personligheter', noe som imidlertid bare er et av flere aspekter ved det som ofte klassifiseres som 'antropomorfisme' – noe både Milton og han selv påpeker (Milton 2005: 256-257, Ramslien 2009: 31). 'Personifisering' indikerer at andre dyr ikke oppfyller kriteriene til det å være en 'person', og at det derfor er knyttet til det å være et menneske. Det er også slik at bare de som ikke 'i virkeligheten' er individer med personligheter kan 'personliggjøres'. Denne bruken av begrepet antyder derfor en stillingtagen i diskusjonen om hvorvidt ikke-mennesker kan være personer¹. Milton påpeker at det å ha motiver, emosjoner og individuelle personligheter er blant de egenskapene som kjennetegner 'personhood' (Milton 2005: 257), og disse egenskapene er også 'moralsk relevante' i den forstand at de er nødvendige for å kunne gjøre krav på rettigheter. Ordet 'subjektifisering' uttrykker enda sterkere enn 'personifisering' at de som omtales ikke egentlig betraktes som individer. For å kunne 'subjektifiseres' må man i utgangspunktet være et 'objekt'.

Ramsliens artikkel inneholder også flere utsagn som antyder hva som kan klassifiseres som 'gal' og 'riktig' antropomorfisme:

¹ Spørsmålet om andre dyr kan være personer diskuteres blant annet i Cavalieri 2001: 117-123, Paola Cavalieri og Peter Singer (red.) 1993: *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity.*, og Gary L. Francione 2008: *Animals as persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation.*

Uavhengig av om folk mener at dyrenes egenskaper er dyre- eller menneskeegenskaper, så behandles ofte dyr som om de hadde menneskelignende evner og personligheter (Ramslien 2009: 35).

Uttrykket '*som om*' tar utgangspunkt i at andre dyr *ikke* har 'menneskelignende evner og personligheter', og dersom de skulle ha det må det bevises fra annet hold enn de menneskelige studieobjektene utsagn. Med utgangspunkt i 'felles allmennmenneskelige disposisjoner' påpeker Ramslien at andre dyr ikke har de samme egenskapene som mennesker:

På grunn av felles allmennmenneskelige disposisjoner gir det mening å hevde at prinsippet om en psykisk enhet gjelder på tvers av alle kulturer. Siden vi har særegne mentale menneskelige trekk vil det imidlertid være galt å hevde at prinsippet også gjelder på tvers av arter (ibid.: 37).

Er det slik at det han kaller 'prinsippet om psykisk enhet' *bare* kan gjelde for mennesker, og at det derfor er 'galt' å gjøre direkte sammenligninger med andre dyr? Hvilke egenskaper inngår da i dette prinsippet? Og er henvisninger til 'felles allmennmenneskelige disposisjoner' et tilstrekkelig grunnlag for å benekte at også andre dyr har dem? Ramslien sier ikke bare noe om 'ulikhet', men også om 'likhet':

Samtidig er det riktig at det heller ikke er grunnlag for å hevde at all subjektifisering av dyr nødvendigvis er feilslått antropomorfisme, fordi vi også deler visse egenskaper med andre dyr (ibid.: 38).

Hvilke egenskaper deler mennesker med andre dyr, og hva er denne oppfatningen basert på? Formuleringen '*ikke nødvendigvis*' antyder at det å 'tillegge' andre dyr 'menneskelige egenskaper' som regel, men ikke alltid, er 'feilslått'. Hvordan skal det være mulig å avgjøre om noe er 'antropomorfisme' eller 'antropobenektelse', uten først å anta noe om hvilke egenskaper som er 'menneskers', og hvilke som er 'dyrs'? Når 'dyr' ikke er samfunnsviteres studieobjekter, må oppfatninger om besittelsen av egenskaper basere seg på noe 'utenfor' samfunnsforskningen. Som vi har sett, er det bare naturvitenskapen som kan gi autoritative uttalelser om 'dyr'. I Ramsliens artikkel diskuteres imidlertid ikke forbindelsene til det naturvitenskapelige forskningsområdet generelt, og han refererer heller ikke til navngitte

biologer. Hvilke 'empiriske observasjoner' er det da 'forskerne må basere sin forståelse av dyr' på?

Milton vektlegger direkte persepsjon i møte med andre dyr: *oppfattelsen* av intensjoner, emosjoner, og personligheter. Med dette benekter hun imidlertid ikke at kategorier bidrar til å forme menneskers forståelse av verden, men påpeker at mye av interaksjonen mellom mennesker og ikke-mennesker er mer umiddelbar enn dette:

When I interact with a dog and interpret its behaviour towards me as friendly, hostile, or whatever, I do not necessarily relate the dog's behaviour to human behaviour in general. I simply respond to the interpersonal context in which I am engaged, and seek to establish mutual understanding. If I fail to do this, I might begin to think in more abstract terms about the differences between dog-ness and human-ness, and what dogs and humans mean by particular sounds and gestures; but this is usually unnecessary (Milton 2005: 266).

Ramslien kritiserer dette for å være 'for enkelt' (Ramslien 2009: 36), og mener begrepet 'gjensidig forståelse' er 'problematisk' (ibid.: 34). Selv støtter han seg imidlertid til følgende utsagn om det å forsøke å forstå hva det vil si å være et annet dyr:

This extreme form of thinking with animals is the impossible but irresistible desire to jump out of one's skin, exchange one's brain, plunge into another way of being (Daston og Mitman 2005: 8 i Ramslien 2009: 38).

Denne vurderingen kaller han 'anerkjennelse av annerledeshet' (ibid.). Gir benektelsen av muligheten for en slik innlevelse *i seg selv* grunnlag for å si noe om 'faktisk' likhet eller annerledeshet; kan den gi svar på hva som er 'dyrs og menneskers egenskaper'? Og er det nødvendig å 'bytte ut hjernen sin' for å kunne forstå et annet dyr? Utsagnet er normativt i sin avgjørelse av at en 'egentlig' forståelse er 'umulig'. Det er også interessant å legge merke til at ordet 'ekstrem' dukker opp igjen, som det ofte gjør ved mulige overskridelser av grensen mellom mennesker og 'dyr'. Dette utsagnet stempler da også som 'ekstrem' den etologiske forskningen hvor nettopp det å forsøke å leve seg inn i den andres situasjon er en viktig del, som for eksempel hos Burghardt og Bekoff. Til problematiseringen av gjensidig forståelse i relasjoner mellom mennesker og ikke-mennesker hører også en tilsvarende problematisering av mellommenneskelig forståelse. Faren for å tillegge andre mennesker egenskaper, meninger og intensjoner de ikke har, er alltid tilstede – spesielt dersom partene ikke snakker samme

språk. Milton påpeker at måten mennesker forholder seg til andre dyr på ikke er vesensforskjellig fra måten de interagerer med andre mennesker på (Milton 2005: 263). Det er bruken av personlig erfaring som finner sted i interaksjoner mellom individer – både av samme art og på tvers av artsgrenser.

Som Ramslien påpeker, er det viktig å være oppmerksom på at andre dyr også forstås gjennom kulturell representasjon, og tillegges for eksempel klassebaserte eller mannlige egenskaper (Ramslien 2009: 35). Miltons analytiske konsept 'egomorfisme' innebærer imidlertid ikke at disse aspektene ikke skal diskuteres, men hun skiller mellom 'forståelse' og 'representasjon':

Here, I am concerned with understanding rather than representation, with the way people think about non-human animals rather than the way they represent them in discourse. This is a subtle distinction between closely related phenomena. I shall assume, as other anthropologists have done, that understanding and representation are distinct moments in the single dialectical process often referred to as cultural construction (Milton 2005: 255).

Miltons tilnærming dreier seg om å omdefinere utgangspunktet for det å forstå andre dyr, og retter kritikk mot selve *fundamentet* for antropomorfismebegrepet. Denne framgangsmåten bidrar til å bryte ned den tradisjonelle grensen mellom mennesker og andre dyr: 'egomorfisme' er et konsept som åpner for en større grad av gjensidighet – det beskriver et møte mellom to parter som begge kan være 'egomorfistiske'. En fisk møter for eksempel også et menneske med sitt (ichtyosentriske) perspektiv, og tolker mennesket ut fra det (Børresen 2000: 29-30). Ramslien foreslår å beholde antropomorfismebegrepet i en omdefinert versjon, hvor det å 'oppfatte' egenskaper hos andre dyr også er med i definisjonen. Dette fjerner imidlertid ikke begrepet fra dets dualistiske fundament. Omdefineringen svarer heller ikke på Miltons innvending om at forskeren legger sine egne oppfatninger om 'dyr' til grunn for tolkningen av hva som er henholdsvis 'antropomorfisme' og 'antropobenektelse'.

Hva skjer med andre dyr i de to artiklene? Ifølge Ramsliens antropomorfismebegrep er alle interaksjoner mellom mennesker og ikke-mennesker 'relative, kontekstuelle og moralsk ladede fenomener'. Som han selv påpeker bryter dette ned skillet mellom antropomorfisme og antropobenektelse (Ramslien 2009: 39). Konsekvensen av dette blir imidlertid også at andre dyr *i seg selv* relativiseres; muligheten til å forsøke å finne ut hvilke egenskaper de faktisk har og ikke har, forsvinner. Selv om de inngår i folks ulike 'moralske prosjekter', er de samtidig "ingen steder". 'Antropomorfisme' skal også brukes til å beskrive det motsatte -

'antropobenektelse' – noe som underminerer antropobenektelsebegrepets kritiske funksjon. Betegnelsen 'moralsk ladede fenomener' eller 'moralske prosjekter' gir inntrykk av at 'antropomorfisme' ikke handler om en etisk stillingtagen overfor andre dyr – som også forskeren stilles overfor - men bare er 'interessante fenomener' som kan studeres på avstand. Relativiseringen medfører derfor også en trivialisering: 'dyr' er 'objekter' som kan beskrives uten at man behøver å ta i betraktning deres situasjon som gruppe, eller forholde seg til dem som virkelige individer.

Mens Ramslien hevder at 'beskrivelser av dyrs indre liv kan betraktes som metaforer, i streng forstand' (Ramslien 2009: 38), påpeker Milton at påstanden om at forståelsen av andre dyr alltid krever en omvei gjennom metaforisk tenkning, skyldes antropomorfismens distanserende funksjon. Konseptet har som formål å tildekke den virkelige intersubjektiviteten som eksisterer mellom mennesker og ikke-mennesker. Det er med på å opprettholde myten om at ikke-mennesker ikke er 'virkelige' personer, men bare metaforiske (Alger og Alger 1999: 203 i Milton 2005). Hun påpeker videre at denne avstandsskapingen tjener mektige interesser; den bidrar til at andre dyr kan utnyttes uten at man er hindret av moralske motforestillinger. Milton refererer til flere utnyttende praksiser, og synliggjør dermed ikke-menneskers situasjon (Milton 2005: 266). Konseptet 'egomorfisme' forutsetter at interaksjoner mellom mennesker og andre dyr baserer seg på en direkte opplevelse av gjensidig forståelse – slik det antas at skjer mellom mennesker. Dette utgangspunktet åpner for en større inklusjon av ikke-mennesker som *subjekter* i forskningen; det gjør dem – inkludert deres indre egenskaper – *tilgjengelige* for mennesker.

I sammenligningen av perspektivene i de to artiklene er det også interessant å se på eksemplene som brukes. Miltons eksempel på et utsagn som normalt ikke vil oppfattes som antropomorfistisk innenfor et dualistisk rammeverk; 'en struts har to øyne og går på to bein', refererer også Ramslien til. Ifølge ham vil dette utsagnet 'normalt ikke være motivert av moralske diskurser eller normative forventninger' fordi det 'ikke er forsøk på å tillegge strutsen menneskelignende egenskaper, verdier eller moralske trekk som motiverer folk til å identifisere seg med strutsen' (Ramslien 2009: 35). Følgelig kan det heller ikke analyseres som antropomorfisme. Med dette bekrefter han nettopp Miltons påstand om at et slikt utsagn oppfattes som 'nøytralt', fordi det ikke sier noe om andre dyrs indre egenskaper. Det er også interessant at Ramslien gjennom sin tolkning antyder at utsagn som 'motiverer folk til å identifisere seg' med andre dyr kan klassifiseres som antropomorfistiske. Flere av hans eksempler er nettopp beskrivelser av situasjoner hvor det han oppfatter som 'menneskeliggjøring av dyr' skaper grunnlag for identifisering – blant annet

dokumentarfilmer hvor andre dyr ifølge ham 'gis' personligheter (ibid.: 33). Det at andre dyr vises som individer med personligheter oppfatter han altså som "forsøk på å påvirke folks følelser og oppfatninger om dyr".

Hans eksempler fra 'harejakt', som artikkelen bygger på, preges av et *fravær* av beskrivelser av individualitet. En bestemt hund som er en del av hans eksempel omtales bare som 'harebikkja', og denne 'bikkjas' egenskaper beskrives i form av eierens uttalelser – som Ramslien analyserer som antropomorfistiske - og noen avsluttende bemerkninger fra ham selv som ikke knyttes til noe bestemt grunnlag. Han beskriver også en fortsatt forekommende praksis med å skyte hunder som er 'dårlige til jakt', og forklarer praksisens tilbakegang med 'en økende tendens til antropomorfering' (ibid.: 40). Harene framstilles i enda større grad som bakgrunnsmateriale ved bare å ha rollen som en 'art det jaktes på'. Mens jegeres 'antropomorfering' i forhold til 'jaktbikkjene' analyseres, diskuteres ikke den *antropobenektelsen* som ligger til grunn for jakt generelt. Jakt innebærer i denne sammenheng å drepe andre dyr fordi det oppfattes som spennende og morsomt – som 'sport' og 'rekreasjon' - og forutsetter dermed en oppfatning om at grensen mellom mennesker og 'dyr' er uoverskridelig. Selve praksisen som ligger til grunn for diskusjonen rundt antropomorfismebegrepet gjøres altså ikke til gjenstand for analyse. Selv om Ramsliens forslag til antropomorfismebegrep også innebærer det å 'oppfatte' egenskaper hos andre dyr, inneholder artikkelen ingen eksempler på dette. Fokuset rettes mot situasjoner hvor det angivelig foregår en 'feilaktig tillegging' av egenskaper gjennom 'personifisering'. Dette samsvarer imidlertid med det tradisjonelle antropomorfismebegrepets funksjon som grensemarkør og påviser av 'feilaktige' overskridelser.

Kontrasten er stor til de eksemplene Milton bruker i sin artikkel. De handler hovedsakelig om møter mellom mennesker og andre dyr hvor nettopp det å 'oppfatte' og 'forstå' den andre er sentralt. Dette krever også at man identifiserer seg med de ikke-menneskene man forsøker å forstå, noe som igjen forutsetter at de ikke betraktes som objekter, men som 'lik en selv' på et grunnleggende nivå. Milton gir også eksempler på tilfeller hvor andre dyrs indre egenskaper benektes, eller utelates i beskrivelser – og hvor dette anses som 'akseptabelt' og 'nøytralt'. Med dette viser hun at det å *utelate* sier like mye om holdninger til ikke-mennesker som det å 'tillegge dem egenskaper'. En kan si at den samlede eksempelbruken innebærer en *avtrivialisering* av andre dyr ved at de tas på alvor som individer gjennom å synliggjøres som en av to parter i en interaksjon.

De to artiklene er også interessante i forhold til diskusjoner om 'nøytralitet' og 'objektivitet' i forskningen. I hvilken grad synliggjøres forskernes eget ståsted i forhold til

etiske spørsmål? Hvilke oppfatninger om andre dyr gir de implisitt sin støtte til? Milton er opptatt av å vise hvordan begrepene i seg selv er knyttet til bestemte oppfatninger om andre dyr, og dermed hvilke konsekvenser begrepsbruken får for forståelsen av 'de andre'. Hun viser også til andre dyrs situasjon som gruppe – at de behandles som utnyttbare objekter. Hennes egomorfismebegrep er derfor direkte relatert til en endringsprosess; formålet er å åpne for nye måter å forstå og interagere med andre dyr på. Med dette synliggjør og situerer hun også seg selv. Ramsliens artikkel inneholder imidlertid ingen betraktninger om hvordan en fortsatt bruk av antropomorfismebegrepet vil påvirke måten å forstå og relatere seg til andre dyr på. Hans antropomorfismebegrep påberoper seg 'nøytralitet' gjennom å ville inkludere både oppfatning og tillegging av egenskaper, 'moralske prosjekter', personlige erfaringer, og kulturell konstruksjon. Det er imidlertid de menneskene som studeres; for eksempel 'dyrerettighetsaktivistene, miljøvernerne og jegerne' som har 'moralske prosjekter'. Forskeren selv er i dette perspektivet ikke delaktig i slike prosjekter. Ramsliens forslag til antropomorfismebegrep ser derfor ut til å komme fra ingensteds, med ambisjon om å være alle steder samtidig. Artikkelen inneholder imidlertid en rekke utsagn som ikke underbygger en slik 'objektivitet'. Som blant andre Harding (2004) og Haraway (2004) påpeker, er det konseptuelle rammeverk av denne typen som fremmer hegemoniske interesser.

6.3 Antropomorfisme, moral og menneskeverd

Diskusjonen om antropomorfisme handler blant annet om makt til å legge premissene for hvordan andre dyr skal forstås, og begrepet kan derfor ikke løsrives fra den etiske debatten. Spørsmålet om hva som er 'menneskelige egenskaper' og ikke, er avgjørende i forhold til 'moralsk status': som filosofen Jon Wetlesen påpeker, består ikke det omstridte i hvorvidt det finnes likheter og forskjeller mellom mennesker og andre levende organismer, men i hvilke av disse som er moralsk relevante grunner for likebehandling eller forskjellsbehandling (Wetlesen 1997: 54). 'Antropomorfisme' er knyttet til den situasjonen andre dyr befinner seg i *i dag* – som utnyttbare objekter - og gir bare mening innefor et dualistisk rammeverk. Det er slik at det som klassifiseres som 'antropomorfisme' samtidig også gjøres 'illegitimt', og antropomorfismebegrepet bidrar derfor til å legitimere eksisterende praksiser.

Legitimeringsprosessen innebærer, som jeg har beskrevet tidligere, både latterliggjøring og marginalisering av 'uønskede' og 'truende' idéer og oppfatninger. Disse

sanksjonene retter seg naturlig nok også mot *praksisene* som følger av oppfatningene. Det betyr at noen måter å oppføre seg på overfor andre dyr kategoriseres som 'latterlige' og 'illegitime'. For eksempel vil mye av det som tradisjonelt oppfattes som 'antropomorfisme' - det å inkludere andre dyr i 'familiefæren' med alt det innebærer – ofte være gjenstand for latterliggjøring. Både det å snakke til dem, og å gi dem tepper, seng o.l., blir da betraktet som en grenseoverskridelse og 'feilaktig tillegging' av 'menneskelighet'. Det å gi 'kjæledyr' navn er en vanlig og akseptert praksis, selv om også dette er forbundet med en viss 'latterlighet' – spesielt når 'dyrene' gis 'virkelige menneskenavn'. Når andre dyr 'studies vitenskapelig' oppfattes imidlertid navngiving som problematisk, og omtales som 'lite objektivt' og 'uvitenskapelig'. Det å ha et navn er nært forbundet med det å oppfattes som en *person*, noe som forklarer hvorfor det er uakseptabelt å ikke gi mennesker egennavn. Navnløshet bidrar til å gjøre noen til et *objekt* som kan utnyttes ved at det skapes følelsesmessig distanse. Karakteristisk for utnyttende praksiser er nettopp at ikke-mennesker bare eksisterer som 'enheter' med et nummer.

Både identifisering, empati, og omsorg for andre dyr er 'uheldig' i et samfunn som baserer seg på en utnyttning av dem, og slike følelser og handlinger er derfor gjenstand for latterliggjøring og fordømmelse. Det økofeministen Carol Adams kaller 'the war on compassion', får folk til å tenke at det er nytteløst å bry seg, og de passiviseres av mediene og dagens politiske situasjon. Mange frykter også at det å bry seg om andre dyr vil ødelegge dem, fordi informasjonen om det de utsettes for blir for overveldende (Adams 2007: 33). Det har i hovedsak vært kvinner som har vist empati med andre dyr gjennom praktisk dyrevernsarbeid, og empati – og *følelser* generelt – har tradisjonelt vært kvinners 'ansvarsområde' i den vestlige patriarkalske kulturen (Adams 2007, Donovan 2007). Kvinner og emosjoner representerer det 'mindreverdige' – det som ikke kan tas på alvor i en kultur som opphøyer 'mannlighet' og 'rasjonalitet'. Dette bidrar til en ytterligere trivialisering av all omsorg for andre dyr. 'Antropomorfisme' brukes i mange sammenhenger som middel til å avfeie empati og identifisering. I tråd med dette avfeies også nære relasjoner mellom mennesker og andre dyr som trivielle og bortkastede (Serpell 1996). Innenfor disse rammene oppfattes ikke relasjonene som 'virkelige relasjoner', siden 'dyr ikke har de samme egenskapene som mennesker'. Latterliggjøringen retter seg kort sagt mot teori og praksis som på ulike måter *reduserer* avstanden mellom mennesker og andre dyr. Det å oppfatte et ikke-menneske som lik en selv – som et individ med interesser, følelser, og personlighet – er *illegitimt*.

6.3.1 Grensen mellom moral og umoral, og tabubelagte sammenligninger

Advarselen mot 'antropomorfisme' kan ses som et uttrykk for 'ubehaget' som oppstår ved 'sammenblandingen' av 'dyr' og 'mennesker'. Dette ubehaget handler ikke så mye om den 'uretten' 'antropomorfisme' kan forårsake mot andre dyr, men om den 'uretten' som gjøres mot mennesker ved at deres 'overlegne posisjon' svekkes. Ubehaget uttrykkes vekselvis som munterhet og sinne. For eksempel betraktes framstillinger av andre dyr som 'menneskelignende' i tegnefilmer o.l. som 'latterlige', men de kan også skape irritasjon – Ramslien beskriver jegere som kritisk innstilte til slike framstillinger (Ramslien 2009: 33). Tegneseriefigurene kan danne grunnlag for empati og identifisering; de destabiliserer grensen mellom mennesker og 'dyr' (Baker 2001). Dette kan igjen føre til en økt motstand mot utnytting av ikke-mennesker, til for eksempel jakt. Menneskers forhold til 'kjæledyr' er også noe som på den ene siden er gjenstand for trivialisering og latterliggjøring, og på den andre oppfattes som truende. Det å betrakte forholdet til et annet dyr som like verdifullt – eller mer verdifullt - enn forholdet til et menneske anses som uakseptabelt, eller til og med *umoralsk*. Slike synspunkter er derfor som regel noe folk holder for seg selv, eller bare snakker lavmælt om. Forholdet til 'kjæledyr' er en kilde til bekymring fordi det er med på å gjøre den etiske grensen uklar. Biologen Jan Arve Gjøvik uttrykker det slik:

Ved å etablere sterke og menneskelignende følelsesmessige bånd til kjæledyr, er det skapt en praksis som bekrefter holdningen til dyr som etisk likestilte med mennesker (Gjøvik 2003: 64)

Han beskriver denne holdningen som noe som får 'katastrofale konsekvenser' (ibid.: 63). Med dette tegnes et 'trusselbilde', som blant annet 'kjæledyrrelasjonen' er en del av.

Sammenligninger av mennesker og 'dyr' kan krysse grensen for 'moral' og 'umoral', og berøre tabubelagte områder. Som vi har sett, dreier diskusjoner rundt 'egenskaper' seg om sammenligninger, men i disse tilfellene er sammenligningen *i seg selv* akseptabel. Mer problematisk blir det imidlertid ved sammenligninger av menneskers og ikke-menneskers lidelse *som gruppe*. Det å beskrive andre dyr som en undertrykt gruppe på linje med undertrykte grupper av mennesker, oppfattes snarere som provoserende og 'umoralsk' enn 'latterlig'. Det oppfattes i det hele tatt som 'problematiske' å bruke ord som 'utnytting', 'undertrykkelse', eller 'slaveri' om andre dyr, og det forventes at man redegjør for en slik

ordbruk. Juristen Steven M. Wise er blant dem som forsvarer bruken av betegnelsen *slaveri* på husdyrholdet:

Some may shift uncomfortably at comparisons between human and nonhuman slavery. They shouldn't. The first definition of *slave* in the *Oxford English Dictionary* is "one who is the property of, and entirely subject to, another person, whether by capture, purchase, or birth: a servant completely divested of freedom and personal rights." International law has, for most of a century, defined *slavery* as "the status or condition of a person over whom any or all of the powers attaching to the right of ownership are exercised" (Wise 2004: 22).

Siden 'bruken' av ikke-mennesker er selvfølgeliggjort, oppfattes det som 'galt' å beskrive dette som utnyttning, undertrykkelse, og slaveri. Dette synet på andre dyr tillater imidlertid sammenligninger som går den andre veien: det er akseptabelt å si at mennesker behandles 'som dyr', men ikke at 'dyr' behandles på samme måte som undertrykte mennesker. Selv om man med dette sier at det som faktisk gjøres mot de to gruppene er det samme, og at det i tillegg er *vanlig* når det gjelder 'dyr'.

Litteraturviteren Karen Davis (2005) påpeker at selv om hver grusomhet er en unik hendelse når det gjelder de historiske, samfunnsmessige, økonomiske, og kulturelle omstendigheter som førte til dem, er de alle like i forhold til den lidelsen de forårsaker. Og fra et moralsk standpunkt er det lidelsen som er av betydning. Davis argumenterer derfor for at en grusomhet kan være både unik og allmenn. På grunnlag av dette sammenligner hun livet til høner i det industrielle landbruket med livet til ofrene i nazistenes konsentrasjonsleire – liv bestående av berøvelse, devaluering, avpersonifisering, og en for tidlig, vond død. Davis hevder at slike sammenligninger er nødvendige siden vi aldri kan føle smerten til et annet individ, og at det er slike metaforer for lidelse som skaper empati og medlidenhet med andre. Historikeren Charles Patterson (2002) har også skrevet om hvordan nazistenes behandling av jøder, sigøynere, og homoseksuelle kan sammenlignes med behandlingen av ikke-mennesker både moralsk, psykologisk, og logistisk.

Forfatteren Marjorie Spiegel (1988) påpeker i sin sammenligning av 'menneskeslaveri' og 'dyreslaveri' at de deler den samme *essensen*; de er bygget opp rundt forholdet mellom undertrykker og undertrykkede. Det å ikke bli betraktet som en person eller et individ ligger til grunn for dette – avindividualisering er en forutsetning for utnyttning og undertrykkelse. Det å bli behandlet 'som et dyr' betyr blant annet å bli behandlet som om man

ikke er et individ (Adams 2007: 27). Carol Adams påpeker at falske massebetegnelser ”massifisering” gjør det mulig å avstå fra empati, og drepe både ikke-mennesker og mennesker i et stort antall (ibid.: 24). En ’masse’ består ikke av individer.

When nonhuman living beings are converted conceptually into false mass terms to enable their conversion into products, we come to believe that their deaths do not matter to themselves.

Animals are killed because they are false mass terms, but they die as individuals – as a cow, not as beef; as a pig, not as pork. Each suffers his or her own death, and this death matters a great deal to the one who is dying (Adams 2007: 25-26).

Andre dyr drepes hver dag fordi de ”bare er dyr” – de drepes for det de *er*, ikke for det de *gjør*. På samme måte drepes mennesker i noen situasjoner fordi de *er* ’et folk’ (ibid: 26).

Forestillinger om mindreverdigheit - enten det gjelder mennesker eller ikke-mennesker - baserer seg på antagelser om at en gruppe ’mangler’ viktige og verdsette egenskaper, og/eller er i besittelse av ’dårlige’, ’mindreverdige’ egenskaper. Som Guri Larsen påpeker er det også slik at ’dyr har det til felles med undertrykte mennesker at lidelse kan påføres dem, uten at det oppfattes som illegalt når store økonomiske interesser er involvert’ (Larsen 2003: 13). Felles for alle systematiske overgrep er at de krever fravær av empati på et grunnleggende nivå. De krever også at de som utsettes for dem er plassert *utenfor* grensen for moralsk beskyttelse, i egne, navngitte kategorier. Kategorien ’dyr’ er alltid utenfor denne grensen, men sammenligninger med situasjonen til grupper av mennesker som havner samme sted kan likevel betraktes som ’umoralsk’. Slike sammenligninger oppleves som truende fordi de antyder at andre dyrs lidelse er like alvorlig som menneskers, og at de derfor er like mye *verd* som mennesker.

6.3.2 Menneskeverd

I denne sammenhengen ser det altså ut til å være selve ’*menneskeverdet*’ som oppleves som truet. Denne oppfatningen uttrykkes ofte ikke eksplisitt i diskusjoner om ’dyrs’ og menneskers status, men Gjøvik er en av dem som setter ord på dette når han sier at:

Uten det etiske skillet mellom dyr og mennesker faller menneskeverdet. Menneskeverdet kan ikke være noe spesielt hvis dyreverdet har krav på en tilsvarende status (Gjøvik 2003: 22).

'Menneskeverd' er ifølge Verdenserklæringen om menneskerettigheter noe *alle* mennesker har, og det er 'menneskeverdet' som gir rett til beskyttelse av liv og frihet, og vern mot tortur og slaveri¹. 'Menneskeverdet' oppfattes som en 'iboende verdi' – som bare finnes i mennesker. 'Menneskeverdet' innebærer altså en avgrensning mot noe 'utenfor', det som ikke kan gjøre krav på et slikt 'verd'. I likhet med betraktninger om menneskets 'høyere verdi' som følge av evne til 'rasjonalitet' og lignende, forutsetter 'menneskeverdet' at det finnes noen som er 'mindre verd'. Grunnlaget for beskyttelse utgjøres av dikotomien menneske / dyr, og det mennesker skal beskyttes mot er å bli behandlet 'som dyr'. Noen former for sammenligninger mellom mennesker og 'dyr', og det som betegnes som 'menneskeliggjøring', antyder altså at man har beveget seg for nær denne grensen ved å 'tillegge' andre dyr verdighet.

Avgrensningen av 'menneskeverdet' berører også spørsmålet om hva et menneske er, og i hvilken grad 'verdet' er 'intakt' i alle situasjoner. Selv om 'menneskeverdet' skal være en 'iboende verdi', oppstår det likevel situasjoner hvor behovet for avklaring er nødvendig. Et eksempel på dette er Helse- og omsorgsdepartementets "Forslag til lov om bruk av levende biologisk materiale fra dyr ved medisinsk behandling av mennesker (Xenotransplantasjonsloven)", som ble sendt på høring høsten 2006. Xenotransplantasjon går ut på at levende organer, vev eller celler fra 'dyr' transplanteres inn i mennesker. I høringsnotatet står det følgende om implikasjonene av slike inngrep både for det å være et menneske, og for 'verdien':

Utvalget har vist til at bruken av dyr for å gi organer til mennesker, bygger på den oppfatning at mennesket har høyere verdi enn dyr. I forlengelsen av dette kan man stille spørsmål om hva slags verdi et menneske som holdes i live med organer fra dyr da får. I følge utvalget kan det i den forbindelse være nyttig å først vurdere hvorfor mennesket har høyere verdi enn dyr. Utvalget har her lagt til grunn at mennesket i motsetning til andre dyr er en moralsk ansvarlig aktør. Denne egenskapen hos mennesker blir ikke påvirket av xenotransplantasjon av organer eller celler for å lindre eller kurere sykdom (HOD 2006: 36).

Det understrekes også at:

¹ Verdenserklæringen om menneskerettigheter: <http://www.fn.no/FN-informasjon/Konvensjoner-og-erklæringer/Menneskerettigheter/FNs-verdenserklæring-om-menneskerettigheter>

Om en pasient får et organ fra et dyr, vil i følge utvalget ikke endre på det faktum at pasienten fortsatt helt og fullt er et menneske, på samme måte som når et kunstig organ benyttes for å holde liv i pasienten (ibid.).

Denne avklaringen er altså ment å skulle berolige ved en eventuell frykt for at disse pasientene ikke lenger er *mennesker* 'helt og fullt', men at de befinner seg i et slags grenseområde. Av samme grunn har utvalget også sett det nødvendig å påpeke at 'menneskeverdet' – menneskets 'høyere verdi' - vil være intakt ved xenotransplantasjon. 'Dyreorganene' og 'dyrecellene' representerer altså 'urenheter' som kommer inn i menneskekroppen, og kan utgjøre en fare for 'verdiforringelse'. De anses likevel ikke som å være i stand til å 'forurense' 'renheten' i det å være et menneske med menneskeverd.

Det første utsagnet viser også til det tradisjonelle forsvaret for 'menneskets overlegenhet', som blant annet handler om evnen til å være 'moralsk ansvarlig aktør'. Denne 'egenskapen' gir 'høyere verdi'. Den lar seg heller ikke 'forurense' av andre dyrs kroppsdeler – det er snarere den som gir 'rett' til å bruke dem som 'organdonorer'. Egenskapen 'moralsk ansvarlighet' fungerer også som en buffer mot det faktum at det er antagelser om *likheter* mellom mennesker og 'dyr' som ligger til grunn for xenotransplantasjon. Det ser ut til å være spesielt viktig å tydeliggjøre og forsvare 'menneskets høyere verdi' i et dokument som omhandler en ny form for utnyttning av ikke-mennesker - og som innebærer store lidelser¹.

¹ Forskningen på xenotransplantasjon foregår i dag i flere land, blant annet U.S.A og England. Eksperimentene inkluderer en lang rekke arter, blant annet griser, aper, hunder, hamstere og kaniner. Lidelsene de utsettes for er svært store, blant annet når kroppene deres støter fra seg de fremmede organene. Så langt har ingen overlevd 'xenotransplantasjonen'. Forskningen innebærer også genmanipulering av 'kildedyrene' for mennesker, som er griser, og kloning vil også være aktuelt. Det foregår også innfangning av frittlevende bavianer og makaker i Afrika til bruk i eksperimentene, i så stor skala at det flere steder utgjør en trussel mot de ville bestandene (Rådet for dyreetikk 2007). Å tillate denne 'behandlingsformen' og forskningen forut for den, vil innebære å fravike stortingsmeldingens målsetting i forhold til 'forsøksdyr' som både var å redusere bruken generelt, og i 'belastende forsøk' spesielt (LD 2002-2003: 172). Forskningen vil i tillegg innebære brudd på gjeldende "Forskrift om hold av svin" (2003): i forbindelse med xenotransplantasjon tas grisungene med keisersnitt, overføres direkte til et sterilt miljø, og vokser opp uten kontakt med moren. Ifølge forskriften skal grisunger avvennes fra moren tidligst ved 28 dagers alder.

Lovforslaget ble imidlertid ikke vedtatt, og et tidsbestemt forbud er nå fastsatt – og gjelder fram til 'gjennombrudd i forskningen' kan gjøre xenotransplantasjon 'mer aktuelt' (HOD 2007-2008).

6.3.3 Frykten for 'kulturens undergang'

Det som oppfattes som et 'angrep på menneskeverdet', utgjør ifølge enkelte også en trussel mot hele 'kulturen'. Filosofen Luc Ferry hevder at den humanistiske moderniteten vil raseres og 'hele den kulturelle verden utsettes for fare' dersom grensene mellom 'mennesker' og 'dyr', 'kultur' og 'natur' brytes ned (Ferry 1997: 187). Denne trusselen representeres av den 'radikale økologien', som han bruker som samlebetegnelse for både dyrerettighetsbevegelsen (han refererer imidlertid bare til Peter Singer), og deler av miljøvernbevegelsen. 'Dyr' framstilles som en 'inngangsport' til denne 'farlige utviklingen':

Djuret är alltså den första varelsen som man möter i den decentrering som börjar med anklagelsen om antropocentrism och slutar med kravet på att naturen skall upphöjas till rättssubjekt (Ferry 1997: 29).

Dersom mennesket ikke lenger står i sentrum, vil 'kulturen' bryte sammen. Han bruker også ordet 'barbari' for å beskrive den situasjonen som da vil oppstå (ibid.: 187).

Ferry frykter en autoritær 'økologisk orden', mens Gjøvik ser ut til å mene at bare "den brutale naturen" vil være igjen dersom den antroposentriske kulturen 'går under':

Hvis vi visker ut det etiske skillet mellom dyr og mennesker, oppnår vi ikke å heve dyrene opp til menneskers nivå, men å senke mennesket ned på dyrenes nivå (Gjøvik 2003: 21).

Dette setter ord på en frykt som ofte er uartikulert – at likeverd mellom artene vil føre til mer kynisme og vold i samfunnet. Det må 'nødvendigvis' bli slik at 'mennesker senkes ned på dyrs nivå'. Følgende utsagn tydeliggjør denne oppfatningen:

I lys av vårt samfunns dominerende praksis, vil likeverdig etisk vurdering av mennesker og dyr måtte bety at mennesker har like lite krav på beskyttelse som dyr. Terskelen for å oppføre seg som dyr, og for å behandle andre mennesker som dyr, har blitt senket (ibid.: 255).

En 'likeverdig etisk vurdering' vil ifølge Gjøvik føre til at mennesker oppfører seg 'som dyr'. Med dette sier han at det å være et 'dyr' *i seg selv* betyr at man oppfører seg 'dårlig' og 'brutalt' – som en motsetning til menneskers 'gode' og 'humane' oppførsel. Ved en 'utvisking av det etiske skillet' mellom mennesker og 'dyr', vil 'dyrenes' 'dårlige egenskaper' på en

måte 'smitte over' på mennesker, slik at de også blir 'brutale'. Hvorfor terskelen for dårlig oppførsel senkes – på hvilken måte det ene utløser det andre - sier han ikke noe om. I perspektivet som uttrykkes i den første halvdel av setningen blir det slik at skylden for 'brutaliteten' plasseres på 'dyrene', siden det er de som 'egentlig' er voldelige og kyniske.

Den siste halvdel av setningen gir imidlertid uttrykk for et annet syn. Når mennesker behandler andre mennesker 'som dyr' refereres det til *menneskers* handlinger *mot* 'dyr', og ikke til 'dyrs' handlinger mot hverandre eller mot mennesker. Selv om sitatet ovenfor er ment som et forsvar for menneskers 'rett til å bruke dyr', viser det samtidig at det 'dyrene' utsettes for ikke oppfattes som spesielt bra, og at de ikke får noen beskyttelse. Det uttrykker en redsel for at mennesker – kanskje en selv - skal bli utsatt for det andre dyr utsettes for. Det er altså ikke 'dyrenes oppførsel' som er problemet, men menneskers vold mot hverandre, og det at de kan behandle hverandre som objekter, og som midler istedenfor mål. Som jeg tidligere har vært inne på, forekommer det allerede at mennesker behandler andre mennesker 'som dyr' – i samfunn hvor 'dyr' og 'mennesker' er strengt atskilte kategorier. Frykten for 'utvisking' av grensen kan altså ikke dreie seg om at en slik situasjon skal 'oppstå', men at det på en eller annen måte blir verre.

Den mindreverdige kategorien 'dyr' skal altså fungere som en slags buffer mot menneskers vold mot hverandre. I et slikt perspektiv framstår de som 'syndebukker' som skal 'absorbere det farlige', og sørge for 'orden' i samfunnet. Både frykten for 'raseringen av humanismen', og frykten for at mennesker vil oppføre seg 'som dyr', kan ses som en forestilling om at *kaos* vil oppstå dersom andre dyr betraktes som likeverdige med mennesker. Likeverdet vil slippe løs farlige krefter; det 'verst tenkelige' kan skje. Kaoset består både av ulike scenarier med vold og undertrykkelse, og en inngripen i hverdagen som innebærer at vaner må endres og privilegier oppgis.

6.3.4 Verdi, rettigheter og empati på tvers av artsgrenser

Frykten for 'barbari' og 'undergang' forutsetter imidlertid en tro på at hierarki og undertrykkelse er uunngåelig, og at det alltid vil eksistere kategorier av 'mindreverdige'. I tråd med dette antas det at likeverd mellom arter fører til en forsterking av undertrykkende mekanismer. Implisitt forutsettes det også at mennesker grunnleggende sett er 'barbariske', og at dette kommer fram dersom det "skrapes litt på humanismens overflate". Avgrensningen mellom 'mennesker' og 'dyr', 'kultur' og 'natur' skal sørge for at disse destruktive kreftene

holdes under kontroll. Påstander om at behandling av andre dyr som likeverdige er den ”utløsende faktor” savner imidlertid en nærmere redegjørelse. Det å gi andre dyr rettigheter innebærer ikke en forringelse av menneskers rettigheter, men tvert imot en beskyttelse av dem siden ingen kan betraktes som ’laverestående’ og behandles ’som dyr’. Flere forfattere hevder at alle former for undertrykkelse kan spores tilbake til menneskers behandling av andre dyr (se for eksempel Thomas 1983, Mason 1997, Adams 2007). Frigjøring av ikke-mennesker har derfor også betydning for mennesker. Med Marjorie Spiegels ord:

By eliminating the oppression of animals from the fabric of our culture, we begin to undermine some of the psychological structures inherent in a society which seems to create and foster ‘masters’. With a philosophy of universal respect for others’ lives, treating anyone – human or non-human – in a cruel manner begins to be unthinkable (Spiegel 1988: 28).

Det er nettopp samfunnets ’dominerende praksis’ med hierarkisering, dikotomisering, og institusjonalisert utnytting som skal endres. Undertrykkelse av ulike grupper fortsetter så lenge menneskeverd og menneskerettigheter forutsetter at noen er ’under’ – at det må eksistere ’mindreverdige’.

Det er altså ikke slik at mennesker *mister* sine rettigheter fordi andre dyr også får dem. Menns verdi har ikke sunket fordi kvinner i dag oppfattes som likeverdige, og menns liv og behov blir ikke tilsidesatt og ofret for kvinners. Mennesker med hvit hudfarge har ikke blitt ’mindreverdige’ ved frigjøringen av mennesker med en mørkere hudfarge. Det er heller ikke slik at voksne menneskers interesser ofres for barns interesser. Det å utvide ’rettighetssfæren’ og ’verdisfæren’ fører ikke til at de som opprinnelig var der ”skvises ut”, men styrker snarere deres beskyttelse. Andre dyrs frigjøring handler på et grunnleggende nivå om *ikke-vold* - en forkastelse av forestillingen om at ’makt’ gir ’rett’ til å påføre lidelse og drepe.

Som Adams påpeker, er det viktig å forstå hvordan empati og omsorg faktisk fungerer: de er ikke knappe ressurser som ”brukes opp” på én gruppe, men kan utvides til å omfatte alle (Adams 2007: 22). Mennesker som oppfatter et fellesskap med andre dyr, betrakter ikke andre mennesker på en ’inhuman måte’. Det er snarere slik at de som engasjerer seg for andre dyr i større utstrekning enn de fleste også engasjerer seg for menneskerettighets- og miljøspørsmål (Gålmark 1998: 177)¹. Om ikke annet viser analyser av ’antropomorfisme’ nettopp at andre dyr behandles ’som mennesker’ når de inkluderes i ’vennesfæren’ eller ’familiefæren’ – når artsgrensen ikke er like avgjørende. Det er de samme tankene som ligger til grunn for

¹ Gålmark viser til undersøkelser gjort i Sverige: Nils Uddenberg 1995: 116, og Telemarketing/NSMPD 1997.

oppfattelsen av likeverd mellom mennesker, som det er med andre dyr – begge situasjoner forutsetter at man ser den andre som et individ som, alt tatt i betraktning, ikke er så forskjellig fra en selv.

7. Avslutning

Stortingsmeldingen er et uttrykk for de store utfordringene vårt samfunn står overfor: den viser hvordan tvil og ambivalens er i ferd med å skapes i forhold til selve fundamentet det bygger på. Når det kulturelle hegemoniet utfordres er den politiske løsningen å lukke diskursen gjennom å 'tone ned' eller 'bygge bro over' motsetningene. Denne prosessen får de motstridende synspunktene til å 'stemme overens med' den offisielle fortellingen om hvordan forholdet til andre dyr skal være. Dette forsøket på å gjenopprette orden skaper imidlertid flere problemer. Tatt i betraktning vitenskapens autoritative rolle, blir misforholdet mellom eksisterende kunnskap og praksis spesielt stort. Det er ingen mangel på kunnskap om lidelsen andre dyr utsettes for, eller om hvor like de er mennesker. Dette fører til et etisk problem: spørsmålet om hvorfor kunnskapen ikke skal få noen større konsekvenser. Hva er det med 'dyr' som gjør at dette aksepteres? I forsøket på å svare på dette argumenteres det med at 'dyr' er en gruppe som på grunn av 'mangelen på visse egenskaper' 'rettmessig' kan utnyttes. Den samme argumentasjonen har imidlertid også vært brukt til å nekte andre grupper – som 'kvinner' og 'fargede' – grunnleggende rettigheter. Overfor disse gruppene anses ikke lenger denne logikken for å være holdbar.

Et politisk problem oppstår når verdier som 'egenverdi' og 'dyrevelferd' framheves som viktige, men samtidig som *relative*, og ikke er ment å skulle få større praktiske konsekvenser. Problemer oppstår også når det snakkes om 'dyreetikk' som et lite avgrenset område 'til refleksjon', når det egentlig handler om hele samfunnets fundament. Politisk ansvar fraskrives når grunnleggende spørsmål i forhold til gruppen 'dyr' - som omfatter et enormt antall individer - ikke diskuteres. Gruppen 'dyr' utnyttes av samme grunner som andre undertrykte grupper: fordi det er 'nyttig' og fordi 'man har makt til å gjøre det'. Utnyttningen rettferdiggjøres også med samme type argumenter.

I vårt samfunn dominerer oppfatningen om at 'mennesker' og 'dyr' er to atskilte kategorier, og at de kan plasseres i et hierarki hvor 'dyr' framstår som 'laverestående objekter', og 'mennesker' som 'høyerestående subjekter'. Stortingsmeldingen og andre politiske dokumenter representerer det offisielle synet på andre dyr, og er med på å forme samfunnets forhold til dem. Stortingsmeldingen er derfor også uttrykk for den formen for makt som handler om opprettholdelse av symbolske grenser. Her framstår mennesker som 'overlegne' i forhold til andre dyr, i kraft av å være i besittelse av visse egenskaper. Det er først og fremst 'rasjonalitet' og evnen til å være 'moralsk ansvarlig aktør' som påstås å ligge til grunn for menneskers 'høyere verdi'. Kategorien 'mennesker' er en avgrenset, 'ren' gruppe som kan 'forurenses' dersom det tillates at grensen mot kategorien 'dyr' overskrides. I motsetning til 'naturen' - som er noe mer abstrakt og som man lettere kan distansere seg fra - er 'dyr' konkrete, tilstedeværende, pustende, tenkende og følende individer som er veldig like oss selv. Mange lever også midt i det moderne samfunnet. 'Dyr' er derfor mer 'urene' enn 'naturen' – spesielt de 'domestiserte dyrene' som i tillegg er 'urene' i den forstand at de er 'manipulert' og 'tilpasset' av mennesker. De blir derfor en slags mellomting mellom 'natur' og 'kultur', eller en form for 'forurenset' natur. Det at de tvinges til å leve under fornedrende forhold – bokstavelig talt i sin egen skitt – forsterker dette, og gir opphav til forakt. Måten de behandles på - mangelen på empati og respekt - gjør dem enda mer 'verdiløse'. Denne 'urenheten' gjør at det for de fleste er mye vanskeligere, og mer ubehagelig, å forholde seg til 'dyrespørsmål' enn 'rene' 'miljøspørsmål'.

Sammenblanding av kategoriene 'mennesker' og 'dyr' skaper uorden, og truer etablerte normer og tradisjonell etikk. På et dypere plan ser det også ut til at selve *menneskeverdet* oppleves som truet. Hos noen av forfatterne som forsvarer den tradisjonelle, antroposentriske etikken uttrykkes en frykt for hele 'kulturens' eller 'sivilisasjonens' undergang. Dersom andre dyr inkluderes i det moralske fellesskapet, trues ikke minst etablerte praksiser, tradisjoner, og privilegier. Her er også store økonomiske interesser involvert. Dette gjør at 'dyrs' rolle som 'de andre' kanskje har blitt stadig viktigere. Kategorien 'de andre' ligger også til grunn for 'menneskeverdet' slik det defineres i dag. Skillet mellom 'oss' og 'dem' er framfor alt *nyttig* – som beskytter av menneskelige privilegier. Oppfatningen av likeverd mellom mennesker og ikke-mennesker innebærer derfor store forandringer: for hver enkelt gjennom endring av tenkemåter og vaner, og for samfunnet som helhet.

Makten over andre dyr er så selvfølgelig at den ikke ses på som makt, og de oppfattes derfor heller ikke som en undertrykt gruppe i samfunnet. I praksis kan makten utøves ned til minste detalj: det bestemmes hvor stor plass de skal ha, hvilke bevegelser de kan gjøre, hva de skal spise og når, hvilke 'inngrep' de kan utsettes for, om de isoleres eller får ha relasjoner til andre, og hvordan de skal drepes. Gjennom den symbolske, konseptuelle maktbruken skapes et deterministisk syn på forholdet mellom mennesker og ikke-mennesker: hierarki, dominans, og utnytting framstilles som *naturlig* og *uunngåelig*. Det oppfattes som en selvfølge at andre dyr kan 'brukes' til en lang rekke formål, og den stadig gjentatte bruken 'bekrefter' 'nødvendigheten'. Denne 'nødvendigheten' bestemmes av ulike interesser: definisjonsmakten ligger hos de som selv driver med, eller har utbytte av utnyttingen.

Selvfølgheten skapes på flere forskjellige måter, blant annet gjennom fokuset på 'moralsk relevante egenskaper'. For at noe skal framstå som selvfølgelig kreves det også at motstridende og 'uønskede' synspunkter marginaliseres. Dette kan oppnås ved å usynliggjøre eller latterliggjøre dem, eller 'tilpasse' dem til den dominerende virkelighetsoppfatningen. Fokuset rettes da gjerne mot *personene* som representerer de 'avvikende idéene', og ikke idéene i seg selv. I stortingsmeldingen omtales disse personene med bruk av ord som 'ekstrem' og 'ytterliggående'. Motstridende synspunkter er 'urenheter' i det 'rene hegemoniet', og negativt ladede betegnelser forsterker denne urenheten. Definerings av de 'unormale' tegner imidlertid samtidig et bilde av 'normaliteten'. I stortingsmeldingen framstår denne som en oppfatning om at 'dyr' er objekter som kan utnyttes for menneskelige formål.

Kategoriseringen av legitime og illegitime oppfatninger har også den funksjonen at den trekker oppmerksomheten bort fra de sosiale og moralske aspektene ved situasjonen. I denne sammenheng er Mary Douglas' observasjon svært interessant: hun påpeker at når moralprinsipper kommer i konflikt med hverandre, kan avgrensningen og sanksjoneringen av det 'urene' og 'avvikende' redusere forvirringen ved å gi et enkelt fokus å samle oppmerksomheten på (Douglas 1997: 137). Fokuset fjernes dermed fra den etiske debatten. Paralleller kan trekkes til omtalen av dyrerettighetsbevegelsen hos samfunnsforskere som for eksempel Keith Tester og Adrian Franklin. Her rettes også fokuset mot individene som utgjør bevegelsen - og ikke andre dyrs situasjon - med den konklusjonen at det ikke handler om 'dyr' og hvordan man skal behandle dem, men om menneskelige anliggender.

Måten begrepene 'egenverdi', 'dyrevelferd', 'livskvalitet', og 'respekt' brukes på i stortingsmeldingen og andre politiske dokumenter, gjør at de bidrar til en selvfølgeliggjøring av utnyttende praksiser. Det forsøkes å forene dem med praksiser som er til skade for ikke-mennesker - med den hensikt å legitimere og videreutvikle disse praksisene, snarere enn

radikalt å endre eller forby dem. Selvfølgeliggjørende språkbruk omfatter også ord som 'melkekyr', 'pelsdyr', 'slaktegriser' og lignende. Stadige gjentakelser av utsagn slik som nedenfor, har samme funksjon:

Hold og bruk av dyr er grunnleggende og viktig i vårt samfunn. Vi skal fortsatt holde dyr for produksjon av mat og andre produkter, samt for rekreasjon og glede. Vi skal også fortsette å høste av naturens ressurser gjennom jakt, fangst og fiske (LMD 2007: 16).

Bruken av slike utsagn er et virkemiddel i kampen for å opprettholde den dominerende virkelighetsoppfatningen. I tillegg bidrar et slikt fokus også til å trekke oppmerksomheten bort fra den etiske debatten – på samme måte som fokuset på 'dyrevernaktivistene'.

Begrepet 'antropomorfisme' er også en del av den konseptuelle maktbruken som handler om å opprettholde avstand og grenser. Når man snakker om 'antropomorfisme' forutsettes det at visse typer egenskaper er 'eksklusivt menneskelige' – egenskaper som også har moralsk relevans. For eksempel oppfattes det å beskrive andre dyr som individer med personligheter som en 'tillegging av menneskelige egenskaper'. Avindividualisering er imidlertid grunnlaget for utnyttning, og antropomorfismebegrepet bidrar dermed til å muliggjøre dette. Selv om det gis inntrykk av at man er opptatt av at antropomorfisme kan forårsake 'urett mot dyr', er ikke hensikten - i stortingsmeldingen og samfunnet generelt – å beskyttelse dem mot skade. Når noe klassifiseres som 'antropomorfisme' er det snarere for å signalisere mulige overskridelser av moralske grenser. 'Uretten' som begås handler da for eksempel om 'umoralske' sammenligninger mellom mennesker og 'dyr' som kan 'forringe' menneskeverdet.

Antropomorfismekonseptet er knyttet til subtile former for maktbruk og selvfølgeliggjøring, og brukes for å legge premisene for hvordan forholdet mellom mennesker og andre dyr skal forstås. Kay Miltons og Rolf David Ramslisens ulike oppfatninger av begrepet kan illustrere dette. Diskusjonen rundt begrepet kaster også lys over forskerens eget ståsted og påstander om at det er mulig å gi 'nøytrale beskrivelser'. Både naturvitenskapene som uttaler seg om 'dyr', og samfunnsvitenskapene som uttaler seg om menneskers forhold til dem, har tradisjonelt basert seg på den grunnleggende oppfatning at 'dyr' er 'mindreverdige'. Forestillinger om 'nøytralitet' gjør seg også gjeldende i stortingsmeldingen. Som et dokument utarbeidet av Landbruksdepartementet er den et uttrykk for dette departementets interesser, men framstilles likevel som 'interesseløst' – som et uttrykk for 'alles' oppfatninger. I tillegg til å utgjøre en form for maktbruk, kan 'nøytralitet'

og 'objektivitet' også ses som et behov for å opprettholde orden, og en tro på et det finnes et 'trygt og rent område' som er upåvirket av 'subjektive meninger'. 'Det subjektive' – det å tydeliggjøre sitt eget standpunkt - skaper uro og uorden; en form for kaos.

Vårt samfunns forhold til andre dyr er imidlertid i endring: oppfatningen om mennesket som 'overlegent vesen' møter motstand fra flere hold, og framstår som langt mindre åpenbar blant unge enn blant eldre. Stadig flere opprøres av informasjon om forholdene andre dyr lever under i egg-, melk-, og kjøttindustrien, på oppdrettsanlegg, pelsfarmer, og i forskningslaboratorier. Kunnskapen om alternativene til utnytting av ikke-mennesker øker. Mentalitetsendringer er også på gang i de ulike vitenskapene. Stortingsmeldingen er et av uttrykkene for at selvfølgeligheten er i ferd med å bli utfordret. Diskusjonen om moralsk relevante egenskaper viser at grensen mellom mennesker og andre dyr destabiliseres etter hvert som stadig flere likheter 'oppdages'. Det kommer også klart fram hvordan det eksisterer et misforhold mellom kunnskapen som finnes om andre dyrs behov og ønsker, målsettingen om å ta hensyn til disse, og måten andre dyr behandles på i praksis. En av grunnene til at kunnskapsmengden ikke får store praktiske konsekvenser, er at man forsøker å skape reform innenfor uendrede etiske rammer. Det tradisjonelle forsvaret for 'menneskelig overlegenhet' i form av 'rasjonalitet' og 'evne til moral' forsøkes fortsatt opprettholdt; noe som kommer fram både i stortingsmeldingen og høringsnotatet til xenotransplantasjonsloven. I høringsnotatet til dyrevelferdsloven fokuseres det imidlertid ikke på slike egenskaper - det konkluderes isteden med at 'den etiske diskusjonen er vanskelig'. Dette kan ses som et uttrykk for at det ikke lenger oppfattes som uproblematisk å forsvare det tradisjonelle etiske fundamentet.

Forsøket på å forene målsettingen om 'god dyrevelferd', 'respekt' og anerkjennelse av 'egenverdi', med ønsket om 'fortsatt bruk' gjør det vanskelig å sette grenser for 'menneskelige interesser' og 'nyttehensyn'. Viktige verdier relativiseres derfor i forhold til andre 'hensyn' - som for eksempel kommersielle interesser. Det blir også problematisk å sette grenser i forhold til nye former for utnytting, siden 'menneskelige behov' til enhver tid kan defineres som 'viktigere' enn andre dyrs. I praksis dreier reform seg derfor ofte om tiltak som 'litt mer plass', 'forbedret avl', og 'bedre avlivningsmetoder'. Det gis også svært lange endringsfrister for de ulike næringene. Stortingsmeldingens målsetting om at 'dyr' både skal ha 'egenverdi' og 'nytteverdi' samtidig, og dyrevelferdslovens formulering om at 'dyr' skal beskyttes mot fare for 'unødige påkjenninger og belastninger', oppsummerer det paradoksale utgangspunktet for forholdet til andre dyr.

Et av formålene med stortingsmeldingen var å 'stimulere til en viktig samfunnsdebatt' (LD 2002-2003: 150), og det står også at det er 'vesentlig at diskusjonen av etiske spørsmål pågår kontinuerlig' (ibid.: 22). Kan vi i dag si at det finnes en offentlig debatt, og hvor pågår den i så fall? En slik debatt krever for det første at hele befolkningen informeres grundig om andre dyrs situasjon i alle utnyttende praksiser. Det kreves også at det gis utfyllende informasjon om *alternativene* til disse praksisene. I en etisk diskusjon er det også en forutsetning at synspunkter som utfordrer de tradisjonelle oppfatningene gis spillerom - uten først å gjennomgå en 'tilpasning'. I debatten må det tas stilling til flere grunnleggende spørsmål. Et utgangspunkt kan for eksempel være spørsmålet som ble stilt til høringsinstansene under arbeidet med stortingsmeldingen, men som ikke diskuteres i selve dokumentet:

Kan vi akseptere de ulike former for dyrehold vi har i dag? Det gjelder både hold av produksjonsdyr, kjæledyr og sportsdyr (LD 2002-2003: 15).

Spørsmålet ovenfor berører ikke direkte den moralske grensen mellom 'mennesker' og 'dyr', noe som også må være utgangspunkt for debatten. Imidlertid åpner det for diskusjon rundt alle dagens praksiser, ikke bare med tanke på 'forbedringer', men med fokus på om de i det hele tatt skal eksistere. Dersom det finnes noe 'dyrehold' som er 'akseptabelt', må det også redegjøres for *hvorfor*. Hva har mennesker egentlig *rett* til å gjøre? Er det slik at evnen til å være 'moralsk ansvarlig aktør' gir rett til å bruke andre, snarere enn plikt til å *la være*? Dersom mennesker er 'mer verdifulle' enn 'dyr', hva er da egentlig grunnlaget for å respektere deres egenverdi og ta hensyn til velferden?

Foreløpig har diskusjonens fokus vært rettet mot 'moralsk relevante egenskaper', men uten en forklaring på hvorfor egenskapene *i seg selv* gir 'høyere verdi'? Er det slik at forskjellighet innebærer at noen er mindre *verdte*? Det er også mulig å skape et annet utgangspunkt for debatt gjennom å stille andre typer spørsmål; å se nærmere på virkelighetsoppfatningen som skaper de etiske dilemmaene, istedenfor å betrakte dem som isolerte fenomener. Sentralt i dette er også erkjennelsen av at etikk ikke bare handler om abstrakte analyser, men at man føler noe og bryr seg om noe. En slik diskusjon vil blant annet handle om det å føle empati og identifisere seg med andre, og om hvordan nærhet og avstand til konsekvensene av ens etiske valg påvirker situasjonen.

Det er nødvendig å se nærmere på forholdet mellom 'nytte' og 'nødvendighet', og ta stilling til om 'nyttehensyn' er et tilstrekkelig grunnlag for en 'etisk plattform'. På hvilket grunnlag kan man forsvare en 'nytteetikk' hvor 'makt gir rett'? Et annet spørsmål dreier seg

om hvem som skal være premissleverandører i debatten. I dag er det slik at 'etiske avveininger' gjøres på grunnlag av naturvitenskapelige forskningsresultater. Oppfatningene og verdiene som denne vitenskapen er bygget på diskuteres i disse sammenhengene ikke, og den framstår da som 'nøytral'. På den måten gjøres etiske spørsmål til naturvitenskapelige vurderinger. En etisk debatt forutsetter imidlertid at premissene ikke på forhånd er fastlagte – det må snarere være slik at også vitenskapens rolle blir gjenstand for diskusjon.

Oppfatningen om at empati, verdi, og rettigheter kan krysse artsgrenser, er ikke et nytt og postmoderne fenomen. Tanker om fellesskap og likeverd er like gamle som idéer om hierarki og dominans, selv om de marginaliseres og 'glemmes' i tidens løp. Det er altså mulig å forstå virkeligheten på andre måter enn det som er vanlig i dag. Det er mulig å møte andre dyr med innstillingen "hvem er du?" og ikke "hva er det?" – å oppfatte og behandle dem som individer slik som en selv, og ikke som utnyttbare objekter. Verdier og holdninger er i ferd med å endres, og den etiske debatten kan derfor ikke på ubestemt tid bare avfeies som 'vanskelig'. Et dokument som stortingsmeldingen viser nettopp at forholdet mellom mennesker og andre dyr ikke må være slik det er i dag, men at det selvfølgelig kan forandres.

Litteraturliste

Adams, Carol J. (2007): "The War on Compassion". I Josephine Donovan og Carol J. Adams (red.): *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*. New York: Columbia University Press.

Adams, Carol J. (2007): "Caring About Suffering: A Feminist Exploration". I Josephine Donovan og Carol J. Adams (red.): *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*. New York: Columbia University Press.

Alger, J. M. og S. F. Alger (1999): "Cat Culture, Human Culture: An Ethnographic Study of a Cat Shelter". I *Society and Animals*, vol. 7, nr. 3: 199-218.

Ariansen, Per (1994): *Miljøfilosofi. En innføring*. Oslo: Universitetsforlaget.

Baker, Steve (2001): *Picturing the beast: Animals, identity and representation*. Illinois: University of Illinois Press.

Barker, Chris (2000): *Cultural Studies. Theory and Practice*. London: Sage.

Barker, Chris og Dariusz Galasiński (2001): *Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity*. London: Sage.

Bekoff, Marc (2007): *The Emotional Lives of Animals. A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow, and Empathy – and Why They Matter*. Novato, California: New World Library.

Bekoff, Marc (red.) (1998): *Encyclopedia of animal rights and animal welfare*. Westport Conn.: Greenwood Press.

Bennett, T. (1998): *Culture: A Reformer's Science*. St Leonards, NSW: Allen & Unwin.

Berg, Lisbet (2002): *Dyr er ikke bare mat. Om synet på dyrevelferd i Norge*. Statens institutt for forbruksforskning (SIFO): Oppdragsrapport nr. 10-2002.

Berg, Lisbet (2005): *Kompetente forbrukere? Om forbrukervalg og forbrukerkompetanse*. Statens institutt for forbruksforskning (SIFO): Fagrapport nr. 3-2005.

Berger, Peter L. og Thomas Luckmann (2000): *Den samfunnsskapte virkelighet*. Bergen: Fagbokforlaget.

Børresen, Bergljot (2000): "Menneskets medfødte forutsetninger som vertskap for produksjonsdyr". I Andreas Føllesdal (red.): *Dyreetik*. Bergen: Fagbokforlaget.

Campbell, T. Colin og Thomas M. Campbell (2005): *The China Study. Startling Implications for Diet, Weight Loss and Long-term Health*. Dallas: BenBella Books.

- Carruthers, Peter (1992): *The Animals Issue: Moral theory in practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavalieri, Paola (2001): *The Animal Question. Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. New York: Oxford University Press.
- Cavalieri, Paola (2005): "Are Human Rights *Human?*". I *Logos – A Journal of Modern Society and Culture, Volume 4, Issue 2*.
- Cavalieri, Paola og Peter Singer (red.) (1993): *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity*. London: Fourth Estate.
- Collingwood, R.G. (1967): *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press.
- Daston, Lorraine og Gregg Mitman (red.) (2005): *Thinking with animals: new perspectives on anthropomorphism*. New York: Columbia University Press.
- Davis, Karen (2005): *The Holocaust and the Henmaid's Tale: A Case for Comparing Atrocities*. New York: Lantern Books.
- de Waal, Frans (2001): *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections of a Primatologist*. New York: Basic Books.
- Donovan, Josephine (2007): "Animal Rights and Feminist Theory". I Josephine Donovan og Carol J. Adams (red.): *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Douglas, Mary (1997): *Rent og urent. En analyse av forestillinger omkring urenhet og tabu*. Oslo: Pax.
- Dunayer, Joan (2001): *Animal Equality. Language and Liberation*. Maryland: Ryce Publishing.
- Dunayer, Joan (2004): *Speciesism*. Maryland: Ryce Publishing.
- FAO (Food and Agriculture Organisation) (2006): *Livestock's long shadow. Environmental issues and options*. Roma.
- Ferry, Luc (1997): *Den nya ekologiska ordningen*. Göteborg: Daidalos.
- Forskrift om hold av svin: *FOR 2003-02-18 nr 175*. Landbruks- og matdepartementet.
- Forskrift om forsøk med dyr: *FOR 1996-01-15 nr 23*. Landbruks- og matdepartementet.
- Forsøksdyrutvalget (2008): *Årsrapport 2008*.
- Francione, Gary L. (1995): *Animals, Property, and the Law*. Philadelphia: Temple University Press.

- Francione, Gary L. (2000): *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press.
- Francione, Gary L. (2008): *Animals as persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press.
- Franklin, Adrian (1999): *Animals and Modern Cultures. A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*. London: Sage.
- Franklin, Julian H. (2005): *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Frey, R. G. (1980): *Interests and Rights. The Case Against Animals*. New York: Oxford University Press.
- Føllesdal, Andreas (red.) (2000): *Dyreetikk*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Gjøvik, Jan Arve (2003): *Hvitbok for kjøttspisere. Håndbok i etisk argumentasjon for jegere og fiskere*. Trondheim: Dovre Forlag.
- Goodall, Jane (1993): "Chimpanzees - Bridging the Gap". I Paola Cavalieri og Peter Singer (red.): *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity*. London: Fourth Estate.
- Goodall, Jane og Marc Bekoff (2002): *The Ten Trusts. What we must do to care for the animals we love*. New York: HarperCollins.
- Gramsci, Antonio (1971): *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart.
- Greek, C. Ray og Jean Swingle Greek (2000): *Sacred Cows and Golden Geese. The Human Cost of Experiments on Animals*. New York: Continuum.
- Griffin, Donald R. (1992): *Animal Minds*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gullestad, Marianne (2002): *Det norske sett med nye øyne. Kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gålmark, Lisa (red.)(1997): *Djur och Människor. En antologi i djuretik*. Nora: Nya Doxa.
- Gålmark, Lisa (1998): *Djurrätt. En fråga om frihet, jämlikhet, solidaritet*. Nora: NyaDoxa.
- Haraway, Donna (2004): "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". I Sandra Harding (red.): *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York: Routledge.
- Harding, Sandra (2004): "Introduction". I Sandra Harding (red.): *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York: Routledge.
- Heath, Peter og J.B. Schneewind (red.) (1997): *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant. Lectures on ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegge, Hjalmar (1993): *Mennesket og naturen. Naturforståelsen gjennom tidene – med særlig henblikk på vår tids miljøkrise*. Oslo: Antropos Forlag.

Helse- og omsorgsdepartementet (HOD) (2006): ”Forslag til lov om bruk av levende biologisk materiale fra dyr ved medisinsk behandling av mennesker (Xenotransplantasjonsloven)” (07.11.2006).

Helse- og omsorgsdepartementet (HOD) (2007-2008): Ot.prp.nr.66 (2007-2008): *Om lov om endringer i lov 9. februar 1973 nr. 6 om transplantasjon, sykehusobduksjon og avgivelse av lik m.m.*

Hooks, Bell (2004): “Choosing the Margin as a Space of Radical Openness”. I Sandra Harding (red.): *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York: Routledge.

Jasper, James M. og Dorothy Nelkin (1992): *The Animal Rights Crusade: The Growth of a Moral Protest*. New York: Free Press.

Jensen, Per (1993): *Dyras atferd. Om husdyra våre og deres ville forfedre*. Oslo: Landbruksforlaget.

Kappeler, Susanne (1995): ”Speciesism, Racism, Nationalism...or the Power of Scientific Subjectivity”. I Carol J. Adams og Josephine Donovan (red.): *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Kheel, Marti (1995): ”From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge”. I James P. Sterba (red.): *Earth Ethics. Environmental Ethics, Animal Rights, and Practical Applications*. New Jersey: Prentice Hall.

Kheel, Marti (2007): “The Liberation of Nature: A Circular Affair”. I Josephine Donovan og Carol J. Adams (red.): *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*. New York: Columbia University Press.

Klungsoyr, Liv (1991): *Vi kaller det utvikling. Når husdyrhold blir industri*. Oslo: Norsk Liga for Dyrs Rettigheter.

LaFollette, H. og N. Shanks (1996): *Brute Science: Dilemmas of Animal Experimentation*. London: Routledge.

Landbruksdepartementet (LD) (2002-2003): *St.meld. nr. 12 (2002-2003): Om dyrehold og dyrevelferd*.

Landbruks- og matdepartementet (LMD) (2007): ”Høringsnotat for høring om ny lov om dyrevelferd” (16.11.2007).

Landbruks- og matdepartementet (LMD) (2008-2009): Ot.prp. nr. 15 (2008-2009): *Om lov om dyrevelferd*.

Landbruks- og matdepartementet (LMD) (2008-2009): *St.prp. nr. 1 (2008-2009). For budsjettåret 2009*.

Larsen, Guri (2003): *Dyrevern eller samfunnsvern? Dyremishandling som lovbrudd og lovlydig handling*. Oslo: Unipub.

Lov om dyrevern (1974): *LOV-1974-12-20-73*. Landbruksdepartementet.

Lov om dyrevelferd (2009): *LOV 2009-06-19 nr 97*. Landbruks- og matdepartementet.

Magel, Charles R. (1989): *Keyguide to information sources in animal rights*. London: Mansell.

Mason, Jim (1997): *An Unnatural Order: Why We Are Destroying the Planet and Each Other*. New York: Continuum.

McMillan, Carol (1982): *Women, Reason and Nature: Some Philosophical Problems with Feminism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Merchant, Carolyn (1980): *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row.

Milton, Kay (2005): "Anthropomorphism or Egomorphism? The Perception of Non-human Persons by Human Ones". I John Knight (red.): *Animals in Person. Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy*. Oxford: Berg.

Noske, Barbara (1997): *Beyond Boundaries. Humans and Animals*. Montréal: Black Rose Books.

Neumann, Iver B. (2001): *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse*. Bergen: Fagbokforlaget.

Patterson, Charles (2002): *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*. New York: Lantern Books.

Pluhar, Evelyn B. (1997): "Att kräva och respektera grundläggande moraliska rättigheter". I Lisa Gålmark (red.): *Djur och Människor. En antologi i djuretik*. Nora: Nya Doxa.

Ramslien, Rolf David (2009): "Forståelsen av antropomorfisme og den norske harejakta". I *Norsk antropologisk tidsskrift*, vol. 20 nr. 1, s. 28 – 43. Oslo: Universitetsforlaget.

Regan, Tom (1988): *The Case for Animal Rights*. London: Routledge.

Regan, Tom (1997): "Djurens rättigheter". I Lisa Gålmark (red.): *Djur och Människor. En antologi i djuretik*. Nora: Nya Doxa.

- Regan, Tom (2004): *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Revholt, Hanne M. (2004): "Vold mot dyr". I *Dyrenes Forsvarer*, nr. 4, 2004. Oslo: Dyrebeskyttelsen Norge.
- Ristau, Carolyn A. (red.) (1991): *Cognitive ethology: the minds of other animals. Essays in honor of Donald R. Griffin*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Rivas, Jesús og Gordon M. Burghardt (2002): "Crotalomorphism: A Metaphor for Understanding Anthropomorphism by Omission". I Marc Bekoff, Colin Allen, og Gordon M. Burghardt (red.): *The Cognitive Animal. Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*. Massachusetts: The Massachusetts Institute of Technology Press.
- Råd, Birgitta (1998): *Vårt hellige overgrep. Noen myter og fakta om dyreforsøk*. Atnbrua: Sollia.
- Rådet for dyreetikk (1994): "Uttalelse om pelsdyroppdrett, oktober 1994".
- Rådet for dyreetikk (2007): "Høring – forslag til lov om bruk av levende biologisk materiale fra dyr ved medisinsk behandling av mennesker (Xenotransplantasjonsloven)". Høringsuttalelse, 19.01.2007.
- Sapontzis, Steve F. (1987): *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Sapontzis, Steve F. (1997): "Vad djurens frigörelse handlar om, och vad den inte handlar om". I Lisa Gålmark (red.): *Djur och Människor. En antologi i djuretik*. Nora: Nya Doxa.
- Sirnes, Thorvald (1999): "Alt som er fast, fordamper? Normalitet og identitet i endring". I Siri Meyer og Thorvald Sirnes (red.): *Normalitet og identitetsmakt i Norge*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Serpell, James (1996): *In the company of animals: A study of human-animal relationships*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sharpe, Robert (1994): *Science on trial. The human cost of animal experiments*. Sheffield: Awareness.
- Singer, Peter (2002): *Dyrenes Frigjøring*. Oslo: Spartacus.
- Singer, Peter (2003): "Animal Liberation at 30". I *The New York Review of Books* Vol. 50, nr. 8.
- Smith, Dorothy E. (2004): "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology". I Sandra Harding (red.): *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York: Routledge.
- Spencer, Colin (1993): *The Heretic's Feast – A History of Vegetarianism*. London: Fourth Estate.

Spiegel, Marjorie (1988): *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*. London: Heretic Books.

Tester, Keith (1991): *Animals and Society. The humanity of animal rights*. London: Routledge.

Thomas, Keith (1984): *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500-1800*. Penguin Books.

Trippestad, Tom Are (1999): ”Som man reder, ligger man. Gudmund Hernes som maktutreder og maktutøver”. I Siri Meyer og Thorvald Sirnes (red.): *Normalitet og identitetsmakt i Norge*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Uddenberg, Nils (1995): *Det stora sammanhanget: moderna svenskars syn på människans plats i naturen*. Nora: Nya Doxa.

Vitenskapskomiteen for mattrygghet, faggruppe 8: Dyrehelse og dyrevelferd (dyreverv) (2008): ”Vurdering av risiko for lidelse ved hold av pelsdyr. Dok. nr 07/807, 11.06.2008”.

Walsh, Stephen (2003): *Plant Based Nutrition and Health*. East Sussex: The Vegan Society.

White, Lynn (1968): *Machina ex deo: essays in the dynamism of Western culture*. Cambridge, Mass.

Wetlesen, Jon (1997): ”Bør ikke dyrene også tilkjennes moralsk status?”. I *Samtiden* 5/6.

Wise, Steven M. (2004): ”Animal Rights, One Step at a Time”. I Cass R. Sunstein og Martha C. Nussbaum (red.): *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. New York: Oxford University Press.

Ånestad, Siv Elin (2009): ”Politikk i dagliglivet: Er forbrukervalg uttrykk for en demokratiserende prosess eller er det en overføring av ansvar til forbrukerne uten tilsvarende overføring av makt? Dyrevelferd som case”. Paper basert på en SIFO-undersøkelse i Norge som del av EU-prosjektet Welfare Quality®. Lagt frem i arbeidsgruppen ”*Statens utfordringer: Makt, suverenitet og dagligliv*”, Norsk antropologisk årskonferanse i Bergen mai 2009.

Ås, Berit (1981): *Kvinner i alle land: håndbok i frigjøring*. Oslo: Aschehoug.