

# OM DYR OG FOLK

Anniken Greve

Dyr kommer når vi kaller på dem ved navn.  
Akkurat som mennesker.  
*Ludwig Wittgenstein*

Et av de prekære spørsmålene i tenkningen om mennesket er hvordan vi skal forstå forholdet mellom menneske og dyr. Denne relasjonen sier noe om oss selv og vår egen plass i verden. I denne artikkelen vil jeg reflektere over hvordan vi kan fange inn det menneskelige uten å miste syn for forbindelseslinjene våre til dyr. Artikkelen starter med en diagnostisk del, mer presist med en redegjørelse for det jeg kaller eksklusivitetstapet, et mistak som jeg tar for å være en av kildene til at vi ikke ser disse forbindelseslinjene. Den fortsetter med en refleksjon over begrepet menneske og det menneskelige, ikke minst ut fra betraktninger om hvordan det menneskelige kan *gå tapt*. Siktemålet er å nå fram til en måte å tenke på det vi har og deler i kraft av at vi er mennesker som noe som er forbundet med (om enn ikke identisk med, og ikke reduserbart til) noe vi deler med ikke-menneskelig liv i verden.

Artikkelen forsøker å kombinere et mangfoldig materiale. Filosofisk tar artikkelen utgangspunkt i en tolkning av et moment i senfilosofien til Ludwig Wittgenstein. Sentralt i resonnementet står dessuten den amerikanske filosofen Cora Diamonds oppgjør med den utilitaristiske australske filosofen Peter Singer. Jeg gir også lesninger av noen litterære tekster av henholdsvis Seamus Heaney og J. M. Coetzee, samtidig som selvbiografiske bidrag fra Lévinas spiller en vesentlig rolle for fremstillingen. Men først og sist er artikkelen et forsøk på å indikere en forhåpentligvis fruktbar filosofisk arbeidsmåte for strevet med det antropologiske spørsmålet "Hva er et menneske?", en arbeidsmåte som ikke svikter sitt store emne altfor fort og lett.

### **Eksklusivitetsmistaket**

'Eksklusivitetsmistaket' er mitt forslag til betegnelse på noe jeg tror er en utbredt tilbøyelighet i oss, en tendens i tankevirksomheten vår som gjerne leder galt avsted. Forholdet mellom dyr og mennesker er ett av de områdene hvor vår tenkning gjerne blir offer for dette mistaket, slik at vi tenker dårligere om emnet på grunn av den.

Her er hva eksklusivitetstenkningen går ut på, generelt formulert: Når vi prøver å bestemme vesenet til  $x$ , tror vi at vi må sirkle inn det som er unikt eller eksklusivt for  $x$ . Vi tenker gjerne at det er det  $x$  er alene om som gjør  $x$  til  $x$ . Vi leter etter skilletegnet, etter det som skiller  $x$  ut fra alt annet som eksisterer. Skilletegnet er identisk med vesenet.

Mitt første eksempel er det enkelte mennesket. Når vi skal identifisere dette individets vesen, er vi tilbøyelige til å tenke at dets vesen er at det har egenskaper eller en konstellasjon av egenskaper som ingen andre har, og det er i kraft av disse unike egenskapene at det blir dette unike, uerstattelige mennesket, til forskjell fra alle andre mennesker.

På gruppenivå går vi gjerne fram på en liknende måte. Når vi f. eks. skal karakterisere eller bestemme det norske, prøver vi gjerne å sirkle inn det unikt eller eksklusivt norske, det som nordmenn deler og som setter et skilletegn mellom nordmenn og andre. Det er dette som gjør nordmenn til nordmenn, og som definerer det norske.

Går vi over på artsnivå, finner vi igjen den samme tendensen. Skal vi finne ut hva et menneske er, må vi gripe fatt i det ved mennesket som er unikt ved arten menneske. Det er det som skiller arten menneske fra andre arter, andre dyr, som gjør oss til menneske.

Jeg regner med at denne tenkemåten er noe de fleste av oss er fortrolige med og kan kjenne oss igjen i. Hvorfor karakterisere den som et mistak, som en tankefeil? Hva er det som er galt med den? Jeg vet ikke om det alltid er feil å tenke sånn, men i mange tilfeller er det antakeligvis et mistak. Når det gjelder individet, det enkelte mennesket, tror jeg vi kan få mistanke om at noe er feil med tenkemåten dersom vi ser nærmere på konsekvensene av den. Tanken om at den andre er uerstattelig, er vesentlig for etikken. Spørsmålet er hvordan vi skal redegjøre for denne uerstatteligheten. Eksklusivitetstenkningen presser oss i retning av å knytte den andres uerstattelighet til hennes unike (sett

av) egenskaper, og dette ser ut som en måte å verdsette den andre på: Ingen er nøyaktig lik denne bestemte personen.

Men ser vi nærmere etter, ser vi at dette er en svært betinget verdsetting: Den andre er uerstattelig i kraft av bestemte egenskaper. Dersom noe alvorlig skjer med dette mennesket, ved at hun blir utsatt for en ulykke og knapt er gjenkjennelig, blir det ihvertfall betydelig mer problematisk å si at hun var uerstattelig i kraft av bestemte egenskaper. Sluttes dette mennesket å være det samme, uerstattelige mennesket fordi hun er dramatisk forandret? Å si det høres temmelig kynisk ut. Kanskje vi heller må si at det er det samme uerstattelige mennesket som nå har gjennomgått disse kanskje katastrofale forandringene, men forandringene rokker ingenting ved hennes uerstattelighet, og heller ikke ved det faktum at hun fortsatt er dette *bestemte* menneske. Hvis det er et menneske som står oss nær, er det ikke utbyttable med et annet menneske uansett hvor forvandlet det er. Kanskje klarer vi ikke å forholde oss til dette mennesket fordi det er så dramatisk forvandlet og ugjenkjennelig. Men også da er det en viktig dimensjon ved forholdet vårt til vedkommende at det er nettopp hun eller han som er forandret: mitt barn, min kjæreste, min forelder eller en annen nær person.

Dette virker så åpenbart når vi blir minnet om det at det er vanskelig å skjønne at vi skulle kunne gå feil her. Hvorfor går vi feil? Hvorfor har vi (og mange ikke-filosofene og filosofer med oss) en tendens til å knytte den andres uerstattelighet til egenskaper som slett ikke trenger å være permanent til stede i den andre? En viktig grunn er nok at den andres egenskaper faktisk spiller en stor rolle i livet vårt med den andre. Når vi anstrenger oss for ikke å være kyniske, trekker vi kanskje et skille mellom indre og ytre egenskaper, og sier at det er de indre egenskapene som teller. Men gjør forskjellen mellom indre og ytre egenskaper egentlig den helt store forskjellen her? Er det overhodet egenskapene til den andre vi forholder oss til? Også i forhold hvor egenskapene til den andre spiller en vesentlig rolle, som i kjærlighetsforhold, synes det klart at vi ikke kan si det uten å ende opp med et besynderlig begrep om hva det er å elske en annen. David Cockburn sier det slik:

To the extent that my commitment to another is dependent exclusively on their retaining a set of psychological characteristics which I find attractive I can, surely, hardly be said to have a commitment to, or relationship with, the *person* at all. I like his cheerful manner and the stories he tells; just as I might like a particular set of bodily characteristics. There is, however, hardly room here for talk of affection and friendship; and if we speak of loving a 'persisting character and memory complex'<sup>1</sup> that is surely a very different thing from loving a person.<sup>2</sup>

Egenskapsorienteringen i forhold til den andre går antakeligvis dypt i de fleste av oss, og det kan være vanskelig å se forskjellen mellom å forholde seg til den andre som dette bestemte mennesket og å forholde seg til den andre som et sett av egenskaper vi verdsetter. Her er en annen mulig vei inn i dette poenget: Å se på den andre som uerstattelig fordi han eller hun har unike kvaliteter, er ikke identisk med, men har likhetstrekk med å se den andre i et funksjonelt lys, i et bruksperspektiv. Når den andre skal fylle en funksjon eller gjøre en jobb, spør jeg etter den andres ferdigheter, kompetanse, egenskaper, særlig de som er relevante i forhold til jobben. Derfor er arbeidskjøperen egenskapsorientert i søket etter en ny arbeidsselger. Vi aksepterer dette perspektivet på oss selv i forbindelse med jobben. Men som vi vet fra Kant og fra oss selv: Helt i orden som eneste perspektiv på den andre er det ikke i noen sammenheng, heller ikke i de sammenhenger hvor vi opptrer i kraft av kvalifiserende egenskaper.

Går vi over til gruppenivået, oppstår det problemer for eksklusivitetstenkningen også her, om enn av en annen art. Eksklusivitetstenkeren vil gjerne si at det som gjør oss nordmenn til nordmenn, til norske, er det ved norsk kultur og livsform som er

---

<sup>1</sup> Her refererer Cockburn til en tanke fremsatt av Anthony Quinton: "For why, after all, do we bother to identify people so carefully? What is unique about individual people that is important enough for us to call them by individual proper names? In our general relations with other human beings their bodies are for the most part intrinsically unimportant. We use them as convenient recognition devices enabling us to locate without difficulty their persisting character and memory complexes in which we are interested, which we love or like." Anthony Quinton: "The Soul", *The Journal of Philosophy*, 59 (1962), s. 402.

<sup>2</sup> David Cockburn: *Other Human Beings*, Macmillan, Houndsmill, Baingstoke, London 1990, s. 138.

eksklusivt norsk. Særlig de nasjonalistisk innstilte har en tendens til å se det slik. Det unikt norske kan være alt fra folkediktningen eller folkemusikken til fårikålen eller vikingskipet. På den andre siden har vi de antinasjonalistiske, og en av deres hovedstrategier er å ødelegge idéen om det norske gjennom å ødelegge idéen om det eksklusivt norske. De hevder f. eks. at fårikålen bare er en variant av Irish stew, at kombinasjonen kål og lam brukes i land over hele verden, dessuten at den såkalte norske folkediktningen er europeisk, og kanskje også et stykke på veg arabisk fellesgods. De viser til at vikingskip også ble bygget og brukt mange andre steder enn i Norge. Slik mener de å påvise at det vi trodde var norsk i betydningen eksklusivt norsk, det norske smuldrer opp når vi undersøker det nærmere. Det norske finnes ikke, det er en konstruksjon som tjener bestemte kulturelle eller politiske formål.

Nasjonalisten og antinasjonalisten er altså uenige i om det norske finnes, og dermed om legitimiteten til idéen om det norske som politisk argument, og jeg skal ikke skifte sol og vind mellom dem. Det nasjonalisten og antinasjonalisten har felles, er imidlertid at de begge knytter idéen om det norske til idéen om det unikt eller eksklusivt norske. De er begge eksklusivitetstenkere. Dette kan betraktes som et mistak fra begges side. For hvorfor skal vi knytte det norske til det unikt eller eksklusivt norske? I stedet kan en hevde at det norske er konstituert ved alt som har en viktig eller sentral plass i norsk historie og kultur, som formende for levemåte og anskuelse i denne kulturen. Fårikålen og folkediktningen og vikingskipene blir etter denne betraktningssmåten ikke mindre norske, de blir ikke mindre sentrale elementer i norsk kultur og historie, eller i den bestemmelsen av det norske som vi kan avlede av norsk kultur og historie, om det skulle vise seg at alt som inngikk i denne kulturen og historien hadde sitt motstykke eller sine røtter i en annen kultur. Tvert imot.

Hvis vi aksepterer at det som kjennetegner oss, ikke trenger være unikt for oss, så mister nasjonalisten sin grunn til å frykte fremmed innflytelse fordi det gjør vår egen kultur mindre "ren". Norskhet har i prinsippet ingenting med renhet å gjøre. Vi kan avvise både antinasjonalistens latterliggjøring av det norske og forestillingen om det norske er til hinder for innvandring og kulturutveksling. Vi trenger ikke mindre norskhet her i landet for å få mer plass til andre og fremmede

kulturuttrykk. Vi kan faktisk snu det hele helt rundt, og se det som gjør oss til nordmenn like gjerne som kontaktpunkter og forbindelseslinjer til resten av verden, som trekk ved oss som viser oss som delaktige i den større verden. Vi kan glede oss over sammenhengen mellom fårrikål og Irish stew. Vi kan hilse hamburgeren velkommen, men vi kan også protestere mot alle hamburgerbarene fordi det fører til (for) lite fårrikål i landet og dermed til en svekking av forbindelsen til Irland og Irish stew. Det er selvfølgelig mye annet som også forbinder oss til resten av verden, forhold vi ikke ville drømme om å betrakte som del av norsk tradisjon og historie. Men det norske kan være med i dette bindingsverket, det trenger ikke være bruddstedet mellom oss og verden.

### Det eksklusivt menneskelige

Det tredje eksemplet mitt er det viktigste i denne sammenhengen, det som angår arten. Jeg skal si noe om hvordan eksklusivitetstenkningen slår ut når vi prøver å tenke om mennesket og det menneskelige. Når vi prøver å identifisere det særskilt, særegent, unikt menneskelige, er det som oftest vår evne til å *tenke* vi lander på. Vi kan også føle oss fristet til å si at det er vår språklighet, men disse to går for de fleste av oss ut på ett. Vi forklarer vårt liv som tenkende ved å henvise til vårt liv som språklige, og omvendt.

I Wittgensteins filosofi finner vi, slik jeg tolker ham, et forsøk på å kurere oss for denne måten å tenke på oss selv og vår språklighet på. Vi ser det allerede i innledningen til hans sene hovedverk, *Filosofiske undersøkelser*. Her ber oss om at vi forestiller oss et såkalt *primitivt språkspill*. Det er et språkspill eller en språkbrukssituasjon som foregår på en byggeplass. I litteraturen om Wittgenstein blir det gjerne kalt § 2-spillet:

Språket skal tjene kommunikasjonen mellom en A som er i ferd med å bygge, og en B som er hans håndlanger. A oppfører en bygning av byggesteiner; til sin rådighet har han blokker, søyler, plater, og bjelker. B skal rekke byggesteinene til ham, nemlig i den rekkefølgen som A trenger dem. Til det bruk betjener de seg av et språk bestående av ordene «blokk», «søyle», «plate», «bjelke». A roper ut ordene; - B kommer med den steinen som han har lært å

komme med på dette ropet. Betrakt dette som et helt primitivt språk.<sup>3</sup>

Dette eksemplet på språk eller språkbruk har vært mye kommentert i Wittgensteinlitteraturen. Én innflytelsesrik innvending (formulert av Wittgensteins elev, venn og testamentforvalter Rush Rhees) er at det byggerne i §2-spillet gjør med ord, er altfor primitivt og enkelt og mekanisk til å kunne kalles språk. Og hvis dette er alt de gjør med ord, er A og B langt unna å kunne kalles mennesker, de har ikke noe menneskelig liv. Ordene fungerer som signaler, signaler som skal føre til at mottakeren handler på bestemte måter, og signaler finner vi også blant dyrene. Dette er en form for kommunikasjon som ikke tar vare på det spesifikke ved menneskelig kommunikasjon, og det bildet vi da får av språket og av språklighet, tar ikke vare på det spesifikt menneskelige ved mennesket.<sup>4</sup>

Hvorfor kaller Wittgenstein bruken av ord i §2 for språk? Jeg tolker ham slik at han vil holde opp et speil for oss selv og vårt eget språk, eller vårt eget liv i språket, med dette primitive språkspillet. Poenget er ikke at alt vårt liv i språket har denne karakteren. Poenget er heller at fordi mye av livet vårt i språket *ikke* har denne karakteren, mister vi synet for de sidene ved språket og ved livet vårt i språket som ligner på eller er i slekt med byggerne i §2. Fordi mye av livet vårt i språket – all vår grubling, kontemplasjon og teoridannelse – synes å være uavhengig av all vår praktiske og kroppslige gjøren og laden, så oppfatter vi vår praktiske gjøren og laden og vår kroppslige utfoldelse som noe utvendig og noe som bare er løst forbundet med vår språklighet. Denne måten å tenke om språket og om oss selv på, er Wittgenstein er ute etter å kurere oss for, slik jeg leser ham. Han vil anspore oss til å se en kontinuitet mellom byggerne og oss selv, mellom deres språk og vårt. Heller enn at vi skal se livet vårt i språket i lyset fra et postulert indre, et mentalt rom, plasserer han oss og språket inn i et ytre, fysisk, beskrivbart

---

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein: *Filosofiske undersøkelser*, overs. Mikkel Tin, Pax 1997, Oslo, s. 36.

<sup>4</sup> For den lengste og mest gjennomgripende kritikken av Wittgenstein på dette punktet, se Rush Rhees: *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, red. D. Z. Phillips, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

handlingsrom. Byggerne i §2-spillet er kropper som handler heller enn bevisstheter som tenker. Selve det å ha et språk tenkes som forbundet med det å være en handlende kropp, et fysisk virksomt menneske. Også vårt veldig sofistikerte tankeliv i språket har sin forankring i en mye mer elementær og primitiv måte å være i verden på:

Språkspillet opphav og primitive form er en reaksjon; det er først ut fra denne at de mer kompliserte formene kan vokse.

Jeg vil si at språket er en raffinering, 'I begynnelsen var handlingen'.<sup>5</sup>

Denne replikken tillater mange lesninger. Ser vi replikken i lys av spørsmålet om hva et menneske er, kan vi kanskje lese den som en advarsel. Med denne tilbakeføringen av språket til primitive reaksjoner motsetter Wittgenstein seg at vi trekker et skarpt skille mellom det i mennesket som er eksklusivt menneskelig og det som ikke er det. Det vi deler med andre levende vesener, vår agerende og reagerende kroppslige natur, er med inn i vår språklighet, i det som er eksklusivt for oss. Dermed slutter vår språklighet entydig å markere en avstand til det ikke-menneskelige. Det ikke særskilt menneskelige synes nettopp å være med inn i det særskilt menneskelige.

Hvorfor er dette viktig? Knytter vi vår menneskelighet til det som er eksklusivt menneskelig, mister dette eksklusive selv, altså tenkningen eller vår språklighet, sin forbindelse til andre sider ved våre liv. Lar vi oss lede av eksklusivitetstenkningen om oss selv, kan vi komme til å betrakte vår tenkeevne som noe som ikke i noen vesentlig forstand er innvevd i vårt kroppslige, praktiske liv, og som ville tjene på å være helt uavhengig av alt det vi forbinder med vår kroppslighet. Tenkningen kan nok være delaktig i alt dette livet som følger med vår kroppslighet, men den er mest tenkning når den er løsrevet fra det, når den er ren tenkning. Ren tenkning er en tenkning som ikke er bundet av det materielle, selve dette at menneskelivet er et liv i kroppen, framstår som en ulempe og begrensning for tenkeevnen.

---

<sup>5</sup> Ludwig Wittgenstein: *Filosofi og kultur. Spredte bemerkninger*, overs. Knut Olav Åmås, Cappelen, Oslo1995, s. 67.



Kroneksemplet på en filosof som tar denne eksklusivitetstenkningen helt ut, er Descartes. Den cartesianske filosofien er en ekstrem formulering av den tanken at mennesket er kjennetegnet ved en bevissthet som skiller det radikalt fra dyrene. Vår bevissthet blir som kjent knyttet til en egen substans, en substans uten utstrekning, *res cogitans*, som er av en radikalt annen natur enn kroppen, som er del av den utstrakte verden, *res extensa*. Descartes' syn er interessant både for den konsekvensen det får for synet på mennesket, den radikale delingen av mennesket i kropp og sjel, og for den konsekvensen det får for synet på, og forholdet til dyrene. Descartes var som kjent anatomist, og han så ingen problemer med å skjære i levende dyr. Det som lå bak, var ikke ondsinnethet eller aggressivitet i forhold til dyr, men en forestilling om at dyrene ikke kunne føle smerte fordi de ikke hadde sjel. Han tok smerteskrigene som ren friksjon.

Wittgenstein kritiserer dette bildet av hva det er å kunne tenke, og han gjør det via en kritikk av den tilsynelatende mest selvfølgelige forestillingen, nemlig at tenkning går for seg i hodet:

En av de filosofisk farligste ideene er, merkverdig nok, at vi tenker med hodet, eller i hodet. Ideen om tenkning som en prosess i hodet, i det fullstendig avstengte rom, gir den et okkult preg.<sup>6</sup>

Denne kritikken av myten om det indre gjennomsyrrer hele senfilosofien til Wittgenstein. Han regner med at vi er så fastlåst i denne forståelsen av oss selv og vårt tankeliv, at det skal mye til for at vi vil gi den opp.

Hva er det vi går glipp av ved oss selv hvis vi forblir fastlåste i denne forestillingen om det indre, og i tillegg knytter det særskilt menneskelige til dette indre? Trolig risikerer vi å miste synet for betydningen til alt det vi *deler* med dyrene, at vi er kroppslige, sansende, dødelige, fryktsomme, at vi er avhengige av andre av samme art for å overleve som individ, at vi har behov for søvn, mat, at vi er ømfintlige for temperatur og klima og skiftninger i temperatur og klima, osv. Hvis vi knytter vår menneskelighet til det eksklusivt menneskelige, er det ikke disse sidene ved oss som vil komme i fokus. De vil framstå som

---

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein: *Zettel*, overs. Øystein Hide, Humanist forlag, Oslo 2001, s. 182, § 605-606.

sekundære sider ved oss. De er der riktignok, som et aspekt ved oss, men de fremstår langt fra som essensielle og umistelige sider ved oss.

Nå er ikke poenget mitt at jeg vil redusere den betydning vi tillegger vår tenkeevne og vår språklighet. Poenget mitt er heller ikke at vi skal inkludere hunder og katter og kyr i kretsen av de språklige. I en viss og viktig forstand tror jeg det er rett å si om oss at vi er alene om å være tenkende, det vil si jeg vet ikke hva det helt betyr å si om hunder og kyr at de tenker, og jeg tror det ikke er mulig å overvurdere betydningen for våre liv som mennesker av at vi er tenkende og språklige. Så hva er da spørsmålet? Spørsmålet er om vi gjør rett i å knytte vår menneskelighet strengt til det vi er alene om som art, om vi skal tenke at vi er mennesker *i kraft av* det som er eksklusivt for oss, og om vi gjør rett i å forstå vårt *vesen* som ensidig knyttet til denne tenkeevnen.

### **Tap av menneskelighet : Perfeksjon**

Hvilken betydning har det hvilke bilder vi har av oss selv og vårt vesen? Hva har det betydning for? Forståelsen av hva det er å være menneske griper inn i vår forvaltning og ivaretaking av oss selv som mennesker og dermed forvaltningen og ivaretagelsen av våre liv. Filosofihistorien kan godt leses som en serie eksperimenter i slik selvforvaltning og ivaretagelse, og lesningen av filosofihistoriens vesentlige tekster kan ses som en anledning til å reflektere over konsekvensene. Den amerikanske filosofen Martha Nussbaums arbeider med antikkens tenkning slik den kommer til uttrykk i filosofiske og litterære tekster er blant annet et forsøk på en slik refleksjon. Hun finner at et vedvarende tema i den greske tenkningen er forsøket på å komme til rette med menneskets sårbarhet og utsatthet, og at anstrengelsene for å se og sikre fornuftens plass i menneskelivet er motivert av dette forsøket:

However much human beings resemble lower forms of life, we are unlike, we want to insist, in one crucial respect. We have reason. We are able to deliberate and choose, to make a plan in which ends are ranked, to decide actively what is to have value and how much. All this must count for something. If it is true that a lot about us is messy, needy, uncontrolled, rooted in the dirt and standing helplessly in the rain, it is also true that it is something about us that is pure and purely active, something that we could think of as

'divine, immortal, intelligible, unitary, indissoluble, ever self-consistent and invariable'. It seems possible that this rational element in us can rule and guide the rest, thereby saving the whole person from living at the mercy of luck.<sup>7</sup>

Det er særlig Platon som blir bæreren av dette idealet hos Nussbaum. Lykken for Platon beror på sjelens tilstand, en sjelens oppadstreben som gjør den usårbar overfor skiftninger i kroppens liv og de jordiske gitte omstendighetene. Denne streben bringer menneskets skjebne under egen kontroll. Hvis vi virkeliggjør oss som moralsk gode mennesker, kan ingen såre oss. Nussbaum argumenterer for at dette bildet av menneskelig perfeksjon er enormt attraktivt (ikke minst slik det er formulert hos Platon), men at det har sin pris:

But on the other side of this pursuit of self-sufficiency, complicating and straining the effort to banish contingency from human life, was always a vivid sense of the special beauty of the contingent and the mutable, that love for the riskiness and openness of empirical humanity which finds its expression in recurrent stories about gods who fall in love with mortals. The question of life-saving thus becomes a delicate and complicated one for any thinker of depth. It becomes, in effect, the question of the human good: how can it be reliably good and still be beautifully human?<sup>8</sup>

Nussbaum viser det fram som et ideal som samtidig ofrer noe vesentlig ved det å være menneske. Det ofrer vår følsomhet og utsatthet, det innebærer en form for forskansning i forhold til verden og andre mennesker. Dette idealet for perfeksjon kan derfor betraktes som en pervertering av vår menneskelighet, en umenneskeligjøring av oss. Vår menneskelighet er uløselig knyttet til vår sårbarhet og avhengighet, til alt det som eksklusivitetstenkningen gjør sekundært ved mennesket, og som vi deler med dyrene, men som naturligvis har en annen form fordi vi er mennesker. Vi kan bli umenneskelige i våre bestrebelser på å bli usårbare.

---

<sup>7</sup> Martha C. Nussbaum: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 3.

<sup>8</sup> *ibid.*, s. 3.

Den australske filosofen Raimond Gaita formulerer dette poenget på en måte som kanskje ikke utviser samme sympati for og delaktighet i Platons tankegang som Nussbaum gjør, men som til gjengjeld knytter poenget mer direkte til forholdet mellom menneske og dyr:

Because of the ways in which need can distort and poison relationships we tend to be suspicious of it. To attempt to rid ourselves of need in order to prevent those distortions or, more desperately, in pursuit of an ideal of self-sufficiency, would be disastrous, however, were we to succeed. The need we have – often unfathomable – of other human beings is partly what conditions and yields to us our sense of their preciousness. The same is true of our relations to animals. The destructiveness of need is the negative dimension of its power to generate the highest forms of our relationships with them.

[...] Humbled acknowledgment of our need is our best protection against foolish condescension to both human beings and animals. Our acknowledgment of need can enable us to see things more truly. The person who has rid himself of the need of others, who longs and grieves for no one, is not someone who is positioned to see things most clearly. And the person who does not need animals is not, if he condescends to those who do, better placed to understand the real possibilities in relations between human beings and animals.<sup>9</sup>

### Å behandle mennesker som dyr

"[T]he real possibilities in relations between human beings and animals" skal jeg komme tilbake til. Før det trenger jeg en klarere forståelse av hva som står på spill når vi drøfter hva som kjennetegner mennesket. Jeg vil nærme meg dette gjennom måten vår forståelse av det menneskelige kommer til uttrykk i våre mer allminnelige forestillinger om hva det vil si at det menneskelige går tapt, og mer presist gjennom hva som ligger i begrepet *umenneskelig* når dette blir anvendt om mennesker.<sup>10</sup> Det vanligste er kanskje at vi tenker umenneskelighet som forbundet med å

---

<sup>9</sup> Raimond Gaita: *The Philosopher's Dog*, Routledge, London og New York 2002, s. 17-18.

<sup>10</sup> Disse forestillingene er iallfall mer alminnelige enn den som kommer til uttrykk i Nussbaums Platon-lesning, som nok først og fremst har en plass i forestillingsverdenen til filosofer.

forfalle til primitivitet, dyriskhet og brutalitet. Eller at folk aldri helt har tatt steget inn i full menneskelighet, ut av primitivitet, dyriskhet og brutalitet. Det er som kjent en lang tradisjon for å beskrive fremmede kulturer som primitive, og i samme åndedrag blir de gjerne fratatt en god del menneskelige egenskaper og tilskrevet dyriske eller iallfall dyrelignende umenneskelige egenskaper.

Denne tenkningen om det menneskelige står i tvetydighetens tegn i forhold til eksklusivitetstenkningen om mennesket. Det kan synes som om eksklusivitetstenkningen faktisk er drivhjulet i den tenkningen som graderer menneskene i mer eller mindre mennesker. Er ikke eksklusivitetstenkningen en underliggende premisse for selve graderingen? Eksklusivitetstenkningen har i seg en forestilling om at vi kvalifiserer som menneske i kraft av visse egenskaper, de egenskapene som er eksklusive for mennesket. Hvor sterkt disse egenskapene er til stede i mennesket, finner rasisten at varierer med rase og kultur. Dermed får vi kombinasjonen av eksklusivitetstenkning og gradering av kulturer, og tendensen til å fratenke visse mennesker, eller grupper av mennesker, deres menneskelighet. Å være menneske er knyttet til noen kvalifiserende vesenskjenntegn. Uten disse faller man ned i kategorien dyr. Filosofen Emmanuel Lévinas, som var jøde og som erfarte nazistenes utryddelsesleire, beskriver sin erfaring som fransk krigsfange i en tysk fangeleir på denne måten:

We were subhumans, a gang of apes. A small inner murmur, the strength and wretchedness of persecuted people, reminded us of our essence as thinking creatures, but we were no longer part of the world. Our comings and goings, our sorrow and laughter, illnesses and distractions, the work of our hands and the anguish of our eyes, the letters we received from France and those accepted for our families -- all that passed in parenthesis.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Emmanuel Lévinas. "The Name of the Dog, or Natural Rights", fra *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Trans. Séan Hand, John Hopkins University Press, Baltimore 1990, s. 152-53, her sitert etter Beatrice Hanssen: *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, University of California Press, Berkeley og Los Angeles 1998, s. 163.

På den ene siden synes denne holdningen altså å være et resultat av eksklusivitetstenkningen, i den forstanden at det er i kraft av en eller annen versjon av denne tenkemåten at det gir mening å skille mellom mennesker og undermennesker, fullgode mennesker og ikke fullt så fullgode mennesker. På den andre siden påkaller vår beskrivelse av det moralsk forkastelige ved behandlingen også gjerne et kategorialt skille mellom mennesker og ikke-mennesker, idet vi skildrer slik behandling av mennesker som en behandling av dem som dyr. Er ikke kritikken av nazistenes gradering av mennesker like avhengig av eksklusivitetstenkningen som det den kritiserer er det? Er det ikke nettopp gjennom en insistering på det kategoriale skillet mellom dyr og mennesker vi kan stå imot denne formen for umenneskelig behandling av noen mennesker?

Problemet kan formuleres på denne måten: Er det riktig å tolke Lévinas dit hen, og er det riktig å forstå *saken* dit hen at den andres ukrenkelighet er knyttet til at den andre tilhører *arten* menneske? Er kritikken av tendensen til å trekke skiller innenfor arten et argument for å trekke skillet *ved* arten? Eller: Kan vi best kritisere tendensen til å trekke skiller innenfor arten gjennom å trekke skillet ved arten?

Når Lévinas formulerer sin filosofi om den andres ansikt, er det verd å merke seg at han ikke synes å være spesielt opptatt av forskjellen mellom å se den andre som et menneske og å se den andre som et dyr, men heller forskjellen mellom å møte den andres ansikt og å se den andres ansikt som en *ting*:

Jeg spørger også mig selv, om man kan tale om et blik rettet mod ansigtet, for blikket er erkendelse, perception. Jeg tror snarere, at tilgangen til ansigtet er umiddelbart etisk. Når man ser en næse, et par øjne, en pande, en hage, og man kan beskrive dem, så vender man sig mod den anden som mod en genstand. Den bedste måde at møde den anden på er, når man end ikke lægger mærke til hans øjenfarve!<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Emmanuel Lévinas: *Etik og uendelighed*, overs. Manni Crone, Hans Reitzels forlag, København 1995, s. 81.

Det er knapt tilfeldig at øyenfargen her er i sentrum. Med sin erfaring fra de tyske konsentrasjonsleirene hadde Lévinas erfaring med interessen for hvorvidt øynene var blå eller brune. Han hadde sett konsekvensene av å gjøre slike forskjeller relevante for den andres menneskelighet.

### **Å behandle dyr menneskelig**

Jeg skal komme tilbake til Lévinas, men først etter å ha betraktet saken fra en annen kant. Spørsmålet om det er artstilhørigheten som kvalifiserer oss til menneskelig behandling, kan belyses via en annen tenke- og talemåte som står sterkt hos oss: Vi snakker gjerne om å behandle dyr humant eller menneskelig. Vi kan ta avstand fra denne måten å snakke på hvis vi tar den som en avvisning av at det er signifikante forskjeller på dyr og mennesker. Vi kan også forsvare denne måten å snakke på, vi kan betrakte den som en markør av at vi ikke er villige til å trekke grensen for hvem som faller inn under vår moralske omsorg ved menneskene.

Priviligeringen av mennesket står sterkt i den kantianske tradisjonen i moralfilosofien, som jo knytter menneskets status som moralsk subjekter verdige til moralsk omsorg til det faktum at vi er rasjonelle og bærere av en form for autonomi som vi har i kraft av at vi er fornuftsvesener. En av de skarpeste kritikerne av å trekke dette skillet slik, er den australske utilitaristen Peter Singer. Han ser en analogi mellom det å betrakte noen raser som mindreverdige og det å betrakte dyr som mindreverdige. I følge Singer er det ikke rasjonaliteten som er kriteriet for om vi er moralske subjekter verdige til moralsk omsorg, men vår kapasitet til å føle smerte. Som utilitarist argumenterer han for at vi må søke mest mulig lykke for flest mulig, og det er evnen til å føle smerte som er avgjørende for om vi har kapasitet til lykke, til et godt liv. Det er derfor også dette som er avgjørende for om vi er moralske subjekter som er bærere av interesser. Men evnen til å føle smerte er ikke eksklusiv for menneskene. Også dyrene føler smerte, og alle vesener som har evne til å føle smerte, bør derfor omfattes av vår moralske omsorg. Å favorisere mennesker og menneskelig lidelse er uttrykk for en variant av rasisme, det er en moralsk uakseptabel speciesisme.

Singer og andre utilitaristen argumenterer for å behandle dyr annerledes og bedre enn vi gjør i vår kultur, og argumentasjonen deres

har fått gjennomslag blant mange dyrevernere og vegetarianere: Det er prinsipielt like uakseptabelt å utføre eksperimenter på dyr som på mennesker. Det er ingen prinsipiell forskjell på å spise dyr og å spise mennesker. Cora Diamond viser i ett av de vesentligste filosofiske arbeidene som er skrevet om forholdet mellom dyr og mennesker, "Eating Meat and Eating People",<sup>13</sup> konsekvensene av den oppfatningen Singer og hans meningsfeller på dette punktet målbærer, og hvorfor dette ikke er et resonnement som kan begrunne vegetarianisme. Hovedpoenget hennes er at denne argumentasjonen feilbeskriver hvorfor vi *ikke* spiser mennesker. Vi unnlater ikke å spise mennesker *fordi* de er i stand til å oppleve lidelse og glede: Det er et mye mer fundamentalt trekk ved vårt forhold til hverandre at vi ikke spiser hverandre enn en slik argumentasjon gir inntrykk av. Det er ikke ut fra respekt for andre menneskers interesser, interesser de har i kraft av bestemte kapasiteter (kapasitet for å oppleve lidelse og glede). Vi gjør det kort og godt ikke. At vi ikke spiser mennesker, hører sammen med en rekke andre ting vi gjør eller avstår fra, og som hører med til vårt begrep om menneske. De interesser vi anerkjenner hos den andre, er ikke styrende for våre handlinger på noen av disse punktene:

[...] It is not out of respect for the interests of beings of the class to which we belong that we give names to each other, or that we treat human sexuality or birth or death as we do, marking them – in their various ways – as significant or serious. And again, it is not respect for our interests which is involved in our not eating each other. These are all things that go to determine what sort of concept 'human being' is. Similarly with having duties towards human beings. This is not a consequence of what human beings are, it is not justified by what human beings are: it is itself one of the things which go to build our notion of human beings. And so – very much so – the idea of the difference between human beings and animals. We learn what a human being is in – among other ways – sitting at a table where *we* eat *them*. We are around the table and they are on it.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Cora Diamond: *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts; London, England 1991, s. 319-334.

<sup>14</sup> op.cit, s. 324.



Det styrende spørsmålet i Diamonds tankegang kan formuleres slik: Hva ligger til grunn for vår moralske omtanke for andre mennesker? Er det en anerkjennelse av at de har bestemte kapasiteter? Svaret hennes er nei. Det moralske livet vårt har ikke denne innretningen, det er ikke fundert i denne typen kunnskap om den andre. Jeg kan riktignok snakkes til rette hvis jeg plager en annen med utsagn av typen "Hold opp! Ser du ikke at hun lider!" Det betyr ikke at grunnlaget for ikke å plage henne er at jeg vet at hun lider dersom jeg gjør det. Jeg sparker ikke et menneske som ligger på gaten, jeg gjør det heller ikke dersom dette mennesket er bevisstløst. At den andre er bevisstløs og befridd for lidelse gjør det ikke mer moralsk akseptabelt å sparke henne. Det er ikke disse og ikke noen andre egenskaper som bærer vårt moralske forhold til andre mennesker. Det er ikke fordi den andre har den ene eller den andre egenskapen at jeg forholder meg til henne som en som ikke kan spises, som skal respekteres etter at hun er død, gravlegges, ikke hives på søppeldungen, osv. Jeg gjør det bare ikke, det hører med til det at jeg responderer på henne som et menneske at jeg ikke gjør det.

Diamond er ikke ute etter å underslå forskjellen mellom mennesker og dyr. Hun understreker i sitt resonnement denne forskjellen (vi sitter rundt bordet, mens dyret er på tallerkenen). Hun fremhever imidlertid at dette en forskjell i *begrepet* menneske og *begrepet* dyr, og den kan ikke kokes ned til *forskjellige egenskaper* mellom dyr og mennesker.<sup>15</sup> Det er den begrepsmessige forskjellen mellom menneske og dyr som ligger bak når vi sier at et menneske blir behandlet som et dyr, eller blir redusert til et dyr. Det ligger nedfelt i begrepet menneske et krav til hvordan jeg behandler henne, hvordan jeg snakker til henne, hvordan jeg omgås hennes døde kropp, etc..

At forskjellen er begrepsmessig heller enn å være en forskjell i egenskaper, innebærer at den forskjellen som kommer til uttrykk i at vi behandler dyr og mennesker forskjellig, ikke kan begrunnes med henvisning til egenskaper.

---

<sup>15</sup> Diamond uttrykker det litt senere slik: "One source of confusion here is that we fail to distinguish between the difference between animals and people and the differences between animals and people; the same sort of confusion occurs in discussions of the relationship of men and women." *ibid.*, s. 324.

Dermed blir vi også bedre i stand til å se *et likhetstrekk* mellom kantianeren og utilitaristen i tankegangen som leder fram til synet deres på forholdet mellom dyrs og menneskers moralske status. De betrakter begge den moralske omsorgen som noe vi kvalifiserer for i kraft av bestemte egenskaper. Kvalifikasjonskriteriet er forskjellig, men selv om Singer bringer dyrene inn under vår moralske omsorg, er ikke dette en tenkning som ikke også fungerer ekskluderende. Den ekskluderer for eksempel mennesker som ikke er i stand til å føle smerte. Og dette er ikke konsekvenser av tankemåten som Singer har problemer med å vedkjenne seg, tvert imot er det et vesentlig poeng for ham at han ikke ser grunn til å bruke ressurser på alvorlig demente og kapasitetssvekkede mennesker. Det er antakelig slike konsekvenser Diamond har i sinnet når hun konkluderer: "The ways in which we mark what human life is belong to the source of our moral life, and no appeal to the prevention of suffering which is blind to this can in the end be anything but self-destructive."<sup>16</sup>

Det er med andre ord verken det det andre mennesket deler med mange dyr (at hun kan føle smerte) eller det som skiller henne fra alle dyr (at hun er et fornuftsvesen) som ligger til grunn for min moralske omsorg for henne. At vi ikke kan forankre den moralske omsorgen for den andre i en bestemt egenskap eller kapasitet som mennesket er alene om, vil ikke si at vi kan forankre den i en egenskap eller kapasitet vi har *felles* med dyrene (eller mange dyr). Den moralske omsorgen vår hviler ikke på slike kvalifiserende egenskaper. Lar vi den gjøre det, fører det galt av sted.

### **Det forestilte fellesskapet**

Diamond aksepterer ikke Singers argumenter for å la dyrene omfattes av den moralske omsorgen. Har Diamond med sin kritikk av Singer stengt dyrene ute fra det moralske fellesskapet? Betyr det at hun ikke har noen mulighet til å slutte seg til den som mener det er noe alvorlig galt i vår holdning til dyr, slik dette kommer til uttrykk i viljen til å eksperimentere med dem i laboratorier, spise dem til middag etc.? Cora Diamond er selv vegetarianer, og hun skriver om emnet ut fra en bevissthet om at noe har gått galt i hvordan vi omgås og behandler dyr; hun innser "the awful and

---

<sup>16</sup> *ibid.*, s. 325-326

unshakeable callousness and unrelentingness with which we most often confront the non-human world."<sup>17</sup> Men kan hun selv begrunne den holdningen hun på den måten uttrykker til dyr filosofisk? Gir hennes inngang til hva det krever av oss at den andre er et menneske også en inngang til å se hva det krever av oss at den andre er et dyr? Gir det en inngang til å endre våre oppfatninger av hva det krever av oss at den andre er et dyr? Hun formulerer spørsmålet på denne måten: "Is there any other way of showing anyone that he does have reason to treat animals better than he does?"<sup>18</sup>

For å begripe svaret hennes på dette spørsmålet, må vi antakeligvis returnere til hva hun betrakter som kilden til menneskets moralske liv. Det er tanken om bestemte egenskaper som er styrende for vårt moralske liv og vår moralske omtanke Cora Diamond stiller seg avvisende til. Begrepet menneske kan ikke defineres ved å finne fram til nødvendige og tilstrekkelige betingelser for at noe skal kalles menneske, eller til menneskets eksklusive og enestående trekk, dets *specificia differentia*. Det begrepet menneske hun vender kritisk mot Singers interesse- og rettighetsargumentasjon på dyrenes vegne, er et begrep om menneske som ikke kan tenkes i isolasjon fra de mangslungne relasjonene våre, både de som er mer institusjonelt regulert og ritualisert (fødsel, død etc.) og de mer dagligdagse/praktiske: måltider, former for omsorg og ivaretagelse, respons på den andres glede og sorg. Ingenting av alt dette trenger å være helt likt i noen to samfunn, men det betyr ikke at begrepet menneske ikke er nært forbundet med (og knapt tenkbart i isolasjon fra) slike praksiser. Det er gjennom slike praksiser vi markerer "what human life is"<sup>19</sup>, og hva menneskelivet er, er fundamentalt for moralen. Måten vi markerer det på, tilhører det moralske livets kilde ("the source of human life").

Diamond sier ikke mye eksplisitt i "Eating Meat and Eating People" som forteller oss hvordan denne kilden kan gripe inn i vår praksis overfor dyr. Med utgangspunkt i kritikken av eksklusivitetstenkningen som jeg formulerte i begynnelsen av artikkelen, kan vi kanskje legge ut dette momentet på denne måten: Denne kilden, disse

---

<sup>17</sup> *ibid.* s. 334.

<sup>18</sup> *ibid.* s. 326.

<sup>19</sup> *ibid.* s. 325.

praksisene hviler ikke selv på et kategorialt skille mellom menneske og dyr. Å vite hva det krever av oss at den andre er et menneske, er ikke det samme som å vite forskjellen mellom hva det krever av oss at den andre er et menneske og at den andre er et dyr. Tvert imot, ser vi hen til våre egne praksiser, ser vi at det er rike kontaktpunkter mellom relasjonene våre til mennesker og relasjonene våre til dyr. Ser vi en katt som sitter fast i et gjerde, er det en primitiv reaksjon hos oss at vi prøver å hjelpe den fri. Det kan være mange grunner til at vi eventuelt ikke hjelper katten fri fra gjerdet, men ikke å føle seg berørt av kattens skjebne er knapt å se hva som går for seg rett foran ens øyne. Trolig er mye av det som går galt og har gått galt i vår praksis overfor dyr uttrykk for en forskansning i forhold til den andre på samme måte som mye som går galt i våre relasjoner overfor hverandre (andre mennesker) er det. Og vi hjelpes i vår forskansning av at vi ikke ser, ikke har klare forestillinger av hva som går for seg. Hadde vi levende forestillinger om hva vi utsetter dyr for i vår bruk av dem for industrielle formål, var det trolig mindre greit for oss at så mye av vår økonomi og kultur har slik behandling av dyr som sin forutsetning.

Denne ikke-demarkerende forståelsen av forholdet mellom menneske og dyr, og anerkjennelsen av kapasiteten vår til å respondere på dyrs liv og situasjon på moralsk sett rike måter, ligger til grunn for Diamonds forsøk på å bevege oss i retning av å relatere oss annerledes til dyr, til for eksempel ikke å ville spise dem. Diamond tegner et bilde der det bærende er at vi kan forestille oss at vi *former et fellesskap* med dyrene. Vi kan se oss selv som skapninger som er i samme verden og som er i verden sammen med dem. De er levende vesener som oss, og vi kan føle medlidenhet med dem. Denne medlidenheten kan vi føle uten at det hindrer oss i å spise dem til middag. Men vi kan også gi denne medlidenheten andre konsekvenser. Det vil si, vi kan utvide noen av de responsene og mer av den moralske omsorgen vi vanligvis reserverer for mennesker til også å omfatte dyrene.

Dyr er ikke mennesker, men å snakke om å behandle dem menneskelig innebærer likevel ikke at vi projiserer menneskelige egenskaper over på dem. Hele denne artsfokuseringen er forfeilet fordi den søker et grunnlag for hva vi bør og ikke bør gjøre et annet sted enn der vi finner den: I responsen overfor andre mennesker. Det er som

mennesker, ikke som eksemplarer av en art, vi har forpliktelser overfor andre mennesker, og disse forpliktelsene kan ikke ses i isolasjon fra vår medfølelse og forventningen hos den andre om å bli hjulpet. Medfølelsen og forpliktelsen kan utvides til å innbefatte også ikke-menneskelig liv.

Diamond gjør forestillingen om å forme et fellesskap til en kilde for vårt moralske ansvar for dyrene. Det innebærer videre at hun gjør *forestillingsevnen* fundamental for vårt moralske liv og engasjement i verden, både det som retter seg mot andre mennesker og mot dyr. Det forestilte fellesskapet med dyrene er en anerkjennelse og aksept av menneskelivet som et liv på jorden, blant alt levende. Å åpne sirkelen for moralsk omsorg slik at den omfatter dyr, reflekterer også tilbake på våre forestillinger om hva det er å være menneske. Det åpner opp sirkelen vi slår rundt oss, slik at det mulige fellesskapet også kan omfatte alt levende, og alt liv vi deler jorden med.

Noen vil kanskje mene at Cora Diamond gir forestillingsevnen en altfor sentral plass i moralfilosofien. Er ikke dette å svikte oppgaven med å gi vårt moralske liv et fundament? Er ikke responsen vår og praksisene våre overfor den andre som menneske et altfor usikker grunnlag for moraliteten? Innebærer ikke en slik tankegang at hvem som helst kan påberope seg hvilken som helst respons og betrakte det som et godt nok grunnlag for hvilken som helst moral? Det kan være at responsen vår overfor den andre ikke er grunnlag godt nok for Kant og kantianere, og at også utilitarister krever eller tilbyr noe mer. Men på den andre siden: Hvis Diamond har rett i at den argumentasjonen både kantianeren og utilitaristen mobiliserer for å sikre moralen, faktisk fører oss bort fra den viktigste kilden til vårt moralske liv, så har vi grunn til ikke å føle oss sikre på at det er filosofiens fremste oppgave å framby et slikt fundament.

### **Dyrene i diktningen**

Fordi forestillingsevnen står så sentralt hos Diamond, står også dikterne sentralt i den filosofiske utforskningen av hva det er å være menneske, og av hvilken plass dyr har og kan ha i livene våre. Dikterne er selvsagt og heldigvis ikke de eneste forvalterne av forestillingsevnen, da hadde de ikke hatt mye å si, som sa oss noe. Likevel er det i vår kultur dikterne heller enn filosofene som har utforsket de fellesskapssirkelene vi kan slå

omkring oss og se våre egne liv i lys av. Filosofene har vært mer opptatt av å trekke opp demarkasjonslinjer. Det er derfor til de litterære tekstene vi med størst forventning kan vende oss for å bli beveget i tenkningen og forståelsen vår av det menneskelige, også slik dette kommer til uttrykk i forholdet vårt til dyr.

Jeg skal følge opp dette sporet i Diamonds resonnement med noen litterære tekster som nettopp arbeider med å gripe og begripe forholdet mellom menneske og dyr. Mitt første eksempel har sitt forelegg i irske myten om St Kevin. Irland har som kjent en rik keltisk-kristen tradisjon, og den keltiske kristendommen er sterkt preget av en ydmyk og hengivende holdning til naturen og alt som lever og rører seg der. I legendematerialet fra den keltiske kristendommen finnes blant annet fortellingen om St Kevin. St Kevin var en munk som ved et tilfelle stod i bønn på kne i sin bønnecelle ved elvebredden. Han hadde den ene hånden strukket ut gjennom cellens vindu. Mens han står slik og ber, kommer en svarttrost og slår seg ned i hånden hans. Svarttrosten legger sine egg der, i Kevins hånd. Og Kevin, som er en from mann, blir stående i bønnestillingen i ukevis til svarttrosten har klekket sine egg og fuglene er fløyet.

Denne legenden er gjenfortalt i et dikt av den nord-irske poeten Seamus Heaney. Diktets første 4 (av i alt 8) strofer lyder slik:

And then there was St Kevin and the blackbird  
The saint is kneeling, arms stretched out, inside  
His cell, but his cell is narrow, so

One turned-up palm is out the window, stiff  
As a crossbeam, when a blackbird lands  
And lays in it and settles down to nest.

Kevin feels the warm eggs, the small breast, the tucked  
Neat head and claws and, finding himself linked  
Into the network of eternal life,

Is moved to pity: now he must hold his hand  
Like a branch out in the sun and rain for weeks  
Until the young are hatched and fledged and flown.

Forholdet mellom munk og fugl slik det skildres i diktet (og dermed slik dette forholdet tolkes av Heaney) er ikke fundert i noen utilitaristisk kostnad/nyttekalkyle eller en lykke/lidelseskalkyle. Det er åpenbart at St Kevin her utsetter seg for en smerte som er helt ut av proporsjoner med den lidelsen han sparer svarttrosten for ved å påta seg rollen som reir. Det er heller ikke fundert i en etikk som kan formuleres som et bud eller en plikt: Vær snill mot dyrene. Det ville være urimelig å tolke en slik plikt dithen at en skulle påta seg en så smertefull oppgave som svar på et slikt bud. Den moralske bevegelsen skjer på et helt annet nivå, fra hånden, så å si: Han kjenner fuglekroppen i hånden, og den taktile opplevelsen bringer fram en refleksjon i ham. Han ser seg selv som en tråd i det evige livs vev, som innvevd i det evige livs kretsløp.

Hans handling, at han blir stående, blir dermed et uttrykk både for en situasjonsforståelse og en virkelighetsforståelse. Men heller enn at det er Kevin som søker og finner innsikten, er det nærmest innsikten som søker og finner ham. Det er en situasjon og en forståelse av en situasjon, som hjemsøker ham og krever noe av ham. Det han gjør, de handlingsmessige konsekvensene, følger med en form for nødvendighet av innsikten: "He *must*", heter det i fjerde strofe. Det blir derfor feil å si at han bestemmer seg for å bli stående, at han velger å bli stående. Kanskje vi bør si det slik: Han blir stående ut fra *lydighet* overfor den store sammenhengen. (Men her *forklarer* ikke lydigheten noe. At han blir stående, er det vi med Wittgensteins terminologi kan kalle et grammatisk kriterium på lydighet.)

Hvordan skal vi forstå og forholde oss til St Kevin? Han er en helgen og et *helt* menneske, et menneske som av samme grunn nesten er utenfor vår fatteevne. Han er hel idet han ser seg selv som del av noe som er større enn ham selv, som deltaker i en større helhet, og fuglens plass i livet hans, som oppgave, kommer til ham innenfor denne helheten han forestiller seg han inngår i. I romanen *Disgrace*, skrevet av den sørafrikanske forfatteren og nobelprisvinneren J. M. Coetzee, er forholdet mellom menneske og dyr opplyst fra en helt annen kant, fra det splittede og plagete Sør-Afrika etter apartheidregimets fall. Den beretter om litteraturprofessoren og skjørtejegeren David Lurie, som er jaget fra jobben ved universitetet i Johannesburg fordi han hatt et seksuelt forhold til en ung kvinnelig student. Han rømmer fra skammen og unåden til sin

datter Lucie i Øst-Kapp-provinsen, hvor hun driver en liten gård. Her blir han innhentet av de historiske og rasebetingete realitetene i landet. Datteren blir voldtatt og plyndret av svarte som delvis søker oppreisning for den historiske uretten. Både på det personlige og på det overindividuelle planet er dette en fortelling om fornedrelse og skam, og om forsøk på forsoning, reorientering og moralsk regenerasjon.

Helt sentralt i denne regenerasjonsprosessen står Davids forhold til dyrene som omgir ham her ute i bushen. Datteren hans driver med hunder, og han har problemer med å forstå hennes engasjement i dem. Han er i utgangspunktet en mann som har vanskelig for å se noen vesentlig relasjon mellom seg selv og andre ikke-menneskelige skapninger, hans forhold til dyr er styrt av en tanke om at det er en stor prinsipiell forskjell på oss og dem, og at dyrevernerens engasjement er av den sentimentale sorten. Her ute i bushen starter Davids tilnærming til dyr. *Disgrace* er blant mye annet en fortelling om hvordan han etter å ha nektet å spille ydmyk og bekjenne og beklage sine klanderverdige handlinger på universitetet, langsomt veves inn i et fellesskap med dyrene som endrer ham, endrer hvem og hva han ser seg selv som forbundet med, endrer hele det moralske universet han befinner seg i.

Dette er en endring som ikke hviler på et skifte i overbevisning som han har resonnet seg fram til. Han har ikke byttet ut ett sett av oppfatninger med et annet som en konsekvens av at han er blitt overbevist av en argumentasjon. Han har ikke byttet ut tanken om at det er en prinsipiell forskjell mellom dyr og mennesker med en annen som sier at egentlig er det ingen slik vesentlig forskjell, slik Singer prøver å overbevise om at vi bør gjøre. Kanskje det forholder seg omvendt: At det er hans oppfatninger av forholdet mellom dyr og menneske som har stått imellom ham og dem, at tanken om at det er en prinsipiell forskjell mellom dyr og mennesker har lukket ham for muligheten til å forestille seg dyrene som verdige kandidater til verdighet. Endringen er heller resultatet av *omgangen* med dyrene, av erfaringens langsomt dreiende hjul, som setter i gang en prosess som tanken løper etter heller enn å lede an i.

Endringsprosessen starter kanskje idet han legger seg ned sammen med en bikkje inne i hundegården, den ikke helt vennlig innstilte bulldogen Katy, som Lucy mener sørger fordi vet hun er forlatt:



He gets up, goes out into the yard. The younger dogs are delighted to see him: they trot back and forth in their cages, whining eagerly. But the old bulldog bitch barely stirs.

He enters the cage, closes the door behind him. She raises her head, regards him, lets her head fall again; her old dugs hang slack.

He squats down, tickles her behind her ears. 'Abandoned, are we?' he murmurs.

He stretches out beside her on the bare concrete. Above is the pale blue sky. His limbs relax.

This is how Lycy finds him. He must have fallen asleep: the first he knows, she is in the cage with the water-can, the bitch is up, sniffing her feet.

'Making friends?' says Lucy.<sup>20</sup>

Tvetydigheten i Davids mumling, "Abandoned, are we?" blir selvsagt utløst av hans egen situasjon, denne tilsynelatende patroniserende bruken av førsteperson flertall-pronomenet får en dimensjon utover det, som det første uttrykket for et fellesskap med dyrene har så langt ikke har sett noen tilknytningspunkter til for seg selv. Klimakset i denne endringsprosessen er Davids handlemåte når han etterhvert (først motvillig, deretter med større engasjement og opplevelse av å være med på noe vesentlig) hjelper til på dyreklinikken til Bev, der en av oppgavene hennes er å hjelpe dyr som ikke har en sjanse i livet til en anstendig død. Det blir Davids oppgave å bringe de døde dyrene til søppelbrenningsanlegget. Han lemper dem egenhendig i ovnen én for én, slik at de ikke skal bli liggende der helgen over og bare bli lempet inn i ovnen i én haug sammen med annet søppel:

The morning after each killing session he drives the loaded kombi [...] to the incinerator, and there consigns the bodies in their black bags to the flames.

It would be simpler to cart the bags to the incinerator immediately after the session and leave them there for the incinerator crew to dispose of. But that would mean leaving them on the dump with the rest of the weekend's scourgings: with waste from the hospital wards, carrion scooped up at the roadside,

---

<sup>20</sup> J. M. Coetzee: *Disgrace*, først utgitt 1999, her sitert etter utgaven fra Vintage, Random House, London 2000, s. 78.

malodorous refuse from the tannery – a mixture both casual and terrible. He is not prepared to inflict such dishonour upon them.<sup>21</sup>

Dette er for David blitt et spørsmål om dyrenes verdighet. Forandringen hans knytter seg akkurat til dette: At det er blitt *plass for* en handlemåte i Davids liv som tillegger det betydning å ivareta døde dyrs verdighet. Han grubler over sin egen handlemåte fordi han er overrasket over den:

Why has he taken on this job? To lighten the burden of Ben Shaw? For that it would be enough to drop off the bags at the dump and drive away. For the sake of the dogs? But the dogs are dead; and what do the dogs know of honour and dishonour anyway?

For himself, then. For his idea of the world, a world in which men do not use shovels to beat corpses into a more convenient shape for processing.

The dogs are brought to the clinic because they are unwanted: *because we are too menny*. That is where he enters their lives. He may not be their saviour, the one for whom they are not too many, but he is prepared to take care of them once they're unable, utterly unable, to take care of themselves, once even Bev has washed her hands of them [...].<sup>22</sup>

I denne refleksjonen spør David seg hvorfor han gjør dette, og svaret kan vanskelig finnes i et formål i betydningen at det kommer noen til gode. *Det kommer ingen til gode* at han tar disse hensynene når han overlater dyrene til flammene. Men her er ikke hensynet til dyrene i noen annen posisjon enn hensynet til det døde mennesket, som vi jo også (og i større grad og et annet omfang enn det som er tilfelle i denne episoden fra *Disgrace*) ivaretar som døde, i den forstand at vi behandler dem på en måte som ivaretar deres verdighet. Den vesentlige erkjennelsen til David her ligger i at det moralsk relevante ikke er begrenset til hvilke (kausale) virkninger handlemåtene våre har i verden, handlingene våre kan likevel gjøre en forskjell for den verdenen vi lever i. Hans tanke om at han til syvende og sist gjør dette for sin egen skyld kan og skal ikke tas som uttrykk for en egoistisk motivasjon, men heller som en resignasjon overfor denne formen for utspørring av handlingers mening, og den

---

<sup>21</sup> op.cit., s. 144.

<sup>22</sup> ibid., s. 144-145.

implisitte idéen om hva det vil si for en handling å ha mening. Meningen til handlingene ligger ikke nødvendigvis i virkningene, men like gjerne i det bildet av verden og livet som ledsager dem og som de bidrar til å opprettholde.

### **Kantianeren Bobby**

David er ingen helgen, så langt derifra: Han er knapt anstendig. Det er et spørsmål for seg hvilken form for eller grad av moralsk regenerasjon han gjennomgår i løpet av romanen.<sup>23</sup> St Kevin er på sin side ingen kantianer. Kanskje handler han ikke som autonomt vesen, iallfall ikke hvis vi krever av et autonomt vesen at det vet hva det gjør. Kanskje har han mistet bevisstheten uten å ha tatt stilling til om dette er en handling han ønsker å gjennomføre. Handlemåten hans kan forsåvidt universaliseres og gjøres til allmenn lov, men det ville gjøre den allmenne loven til en lov for engler heller enn for mennesker. Kanskje det heller ikke er rom for en motsetning mellom frihet og nødvendighet for munken: Friheten ligger i å gjøre det nødvendige.

Det kan knapt sies å være gjensidig anerkjennelse av likeverdighet som preger dette forholdet mellom menneske og svarttrost. Det er mennesket her som ser seg som innfelt i den helheten også fuglen og fugleungene deltar i, fuglen selv er i denne forstanden helt utenfor det menneskelige moralske univers. Er det dermed en latterlig tanke at dyrene skulle se oss som og anerkjenne oss som mennesker, eller at vi skulle kunne se oss som sett og anerkjent av dyr som mennesker? Er skillet mellom dyr og mennesker iallfall absolutt i den forstand at vi kan ta dyret opp i vår krets av anerkjennelse og respekt, men ikke omvendt?

Jeg skal ikke svare på dette, men bare indikere et svar. Jeg startet denne utforskningen av konkrete bilder av forholdet mellom menneske og dyr med en henvisning til Lévinas' fortelling fra og erfaring av å bli behandlet som et dyr i den tyske fangeleiren hvor han satt som fransk krigsfange i 1942. La meg avslutte med å gå tilbake til denne fortellingen. Sammen med de andre jødene blir han betraktet og behandlet som et

---

<sup>23</sup> Dette spørsmålet vil bli mer utførlig behandlet i Hanne-Lene Stenberg Nilsens masteroppgave i allmenn litteraturvitenskap om Coetzees roman, en oppgave som er planlagt ferdigstilt i løpet av våren 2005. Lesningen min av *Disgrace* er preget og hjulpet av veiledningssamtaler med henne.

undermenneske, som et dyr. Fangene er låst fast i denne dyrerollen, den står mellom dem og menneskene de prøver å formidle seg til. Deres altoverskyggende problem er dette: «How to deliver a message about one's humanity which [...] will come across as anything else than the language of primates".<sup>24</sup>

Midt inn i denne fornedrende tilværelsen kommer imidlertid en hund inn i livene til fangene. Det er en hund som streifer omkring og har tilhold i fangeleirens utkantområde. Fra denne utkanten driver den inn mot selve leiren, den dukker opp om morgenen, og kommer tilbake igjen om ettermiddagen når fangene returnerer fra dagens gjøremål. Hunden, som fangene døper Bobby, er begeistret over å se fangene, og hopper og bjeffer, slik hunder gjerne gjør i møte med folk. For hunden Bobby, sier Lévinas, var det ingen tvil om at vi var mennesker. Hunden Bobby møtte dem med dyrets tro og tillit, og anerkjente deres menneskelighet. Hunden var nazi-Tysklands siste kantianer, sier Lévinas, selv om den knapt var i stand til å universalisere sine handlinger og gjøre dem til allmenn lov.

Lévinas ser hunden Bobby som en reddende figur, som en kilde til håp, om enn en skral og spinkel kilde til håp i en fornedrende verden. Anerkjennelsen av det menneskelige overlever i møtet med dyret etter at denne anerkjennelsen har gått tapt i møtet mellom mennesker. Ja, mer enn det: Dyret formidler mennesket tilbake til sin menneskelighet.

Hvis vi trodde at en enkelt demarkasjonslinje mellom menneske og dyr ville klargjøre bildet vårt av oss selv og av forholdet vårt til dem, er denne fortellingen neppe oppbyggelig. For å rekapitulere: Utgangssituasjonen er at disse menneskene blir redusert til dyr av sine medmennesker. I denne forstanden understreker situasjonen forskjellen mellom mennesker og dyr. Å behandle et mennesket som et dyr er å skade dets menneskelighet. Fortellingen insisterer på den sentrale betydningen til det faktum at vi er tenkende, språklige mennesker, men

---

<sup>24</sup> Emmanuel Lévinas. "The Name of the Dog, or Natural Rights", fra *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Trans. Séan Hand, John Hopkins University Press, Baltimore 1990, s. 152-53, her sitert etter Beatrice Hanssen: *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. University of California Press, Berkeley og Los Angeles 1998, s. 163.

den ser ikke dette trekket ved vår menneskelighet som noe som er uten forankring i det vi deler med dyrene, vår kroppslige og nødstedte eksistens som levende vesener. Den gjør samtidig anskuelig for oss en menneskelig sårbarhet for andre menneskers perverterte tenkning om mennesket og

mer spesifikt en kjennetegnbasert forskjellstenkning om mennesker.

Kanskje den også gir oss en modell for en *inkludativ* tenkning om mennesket og det menneskelige, til forskjell fra eksklusivitetstenkningen om mennesket. Det menneskelige ved oss er ikke noe som avskjærer oss fra dyrenes verden, men tvert imot noe som kan overleve nettopp i det fellesskapet vi kan ha med dyr. De kan minne oss om og snakke til oss om vår menneskelighet. Beatrice Hanssen går et stykke lenger når hun i en tolkning av denne Lévinasfortellingen sier: "humanity itself might be rescued in the image of animality".<sup>25</sup> Hvis denne redningen inkluderes i det Gaita kaller "the real possibilities in the relations between man and animal", lar den oss samtidig se *forlattheten* til den menneskeheten som er overlatt til seg selv, forlattheten vår når vi er overlatt til våre egne, utelukket fra dyrenes verden.

---

<sup>25</sup> Beatrice Hanssen: *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, University of California Press, Berkeley og Los Angeles 1998, s. 165.