

ANNE KNUDSEN

DET ZOOFILÉ ÅRHUNDREDE

Erik Ness er 17 år og bor i byen Little White Bear i staten Minnesota, USA. Da Erik sidste år fik konstateret en hjernesvulst, henvendte hans læge sig til organisationen Make-a-Wish Foundation, en velgørende forening, som har specialiseret sig i at opfylde døende børns sidste ønske. Hovedparten af de 37.000 børn, som organisationen hidtil har glædet, ønskede sig en tur i Disneyland eller at møde en sportshelt, men Eriks sidste ønske var at komme på bjørnejagt og skyde en rigtig bjørn. Og man kan faktisk få tilladelse til at skyde en stor, vild, brun bjørn i dens naturlige omgivelser på Kodiak Island, Alaska, hvis man altså betaler – og i øvrigt kan opspore bjørnen og ramme. Make-a-Wish havde held til at finde en sponsor, som ville donere de 4000 \$, Eriks ønske ville koste.

Men denne præstation har bragt hele organisationen i fare, for dyrerettighedsaktivister har rejst et ramaskrig, der risikerer at skræmme sponsorer væk og helt umuliggøre det videre arbejde, fortæller det internationale nyhedsmagasin Newsweek i en lille notits den 27. maj 1996. Bjørnejagten på Kodiak Island er ikke af ny dato, og reglerne omkring den sorterer under lokale myndigheder. Dyrerettighedsfolkene har da heller ikke forsøgt at standse jagten som sådan. Det, der har udløst raseriet, er formentlig, at Erik Ness havde givet udtryk for, at det ville være en fornøjelse at slå en bjørn ihjel, før han selv skulle dø.¹

Tankeforbrydelser

Erik Ness' historie har mange eksemplariske træk. Selve det forhold, at den 17-årige er bevidst om sin tilstundende død, peger på den antageligt mest grundlæggende forskel på dyr og mennesker. Mennesker ved, at de skal dø, og de er i stand til at reflektere abstrakt over denne biologiske regelmæssighed. Mennesker tænker over døden. Neanderthalerne i Europa for 40.000 år siden begravde deres døde med okkerbemaling og bjerge af duftende blomster. Om de sang, græd og bad til guderne eller de dodes sjæle, ved vi ikke, men det er uomgængeligt, at de tænkte et eller andet i forbindelse med døden. Noget tilsvarende har selv den mest velorganiserede bavianflok aldrig givet sig af med (Quiatt & Reynolds 1993). Selv om myterne er mange om elefantkirkegårde og hvalernes gravpladser i oceanernes dyb, har man aldrig nogensinde fundet og dokumenteret nogen aktivitet blandt dyr, som tydede på, at de forestiller sig noget i anledning af døden. Når en

artsfælle dør på savannen, står zebraerne stille et øjeblik, bevæger sig uroligt omkring en stund – og går så videre ud over sletterne, mens gribbe, hyæner, insekter og bløddyr overtager ligbegængelsen. Eriks viden udpeger ham altså som menneske.

Erik og bjørnen er ikke på lige fod. De er lige levende og lige dødsens, men den ene ved det, og den anden ikke. Det er nøjagtigt derfor, drengens ønske er i den grad uacceptabelt for forkæmperne for dyrenes rettigheder. De zoofile har ikke noget imod, at dyr – den brune Kodiakbjørn, for eksempel – slår andre dyr eller endda mennesker ihjel. Dyrene ved nemlig ikke, hvad de gør. Det er netop, fordi de ingen bevidsthed har om døden, at deres drab er uskyldige og tilladelige. Det er ikke drabet, men bevidstheden, som udgør forbrydelsen.

Tankeforbrydelsen går igen i utallige tematiseringer af den moralske forskel på dyr og mennesker. De fremmeste af dyrenes kvaliteter, når man sammenligner dem med mennesker, er deres trofasthed og umiddelbarhed. Mennesker er falske, troløse, kalkulerende og løgnagtige, mens dyr er ægte, trofaste, og sanddru. Dyr kan ikke lyve, fordi de ikke kan tale. Og mens tale er potentiel løgn, så er tavshed i dyrenes tilfælde ikke bare guld, men den ubestrideligt ægte vare, fordi dyrene heller ikke tænker. De kan ikke „tænke deres“, mens de holder mund. De umælende er, hvad de er. Det er det modsatte af det, der gælder for talende, tænkende mennesker. De kan aldrig blive identiske med, hvad de siger. Dyrenes tavshed er således garanten for deres gennemsigtighed. De er nøjagtig, hvad de ser ud til at være, hele vejen igennem. Lutter krop.

Dyreforbrydelser

Dyr har ikke altid været gode. Langt op i moderne tid hørte dyrene med til Guds beåndede verden, der skulle stå til regnskab for sine handlinger, om ikke før, så på den yderste dag. I Sverige blev i 1600-tallet flere mennesker brændt på bålet for seksuel omgang med dyr end for andre former for fraternisering med Den Onde. Malkekoen, som bondemanden havde forlystet sig med, mens den meddelsomme tjenestepige stod med sit vagtsomme øje mod sprækkerne i staldvæggen, var nemlig djævelens villige redskab. Der var grund til at frygte de træske dyr. Retssager mod svin, der havde ædt spædbørn, er kendt fra både Frankrig og Tyskland, og nedlæggelsen af retlige forbud rettet mod harer, bladlus og græshopper hørte til normal retspraksis i adskillige europæiske lande (Darnton 1985). Man havde ikke mange andre midler imod dyrenes ødelæggelse af afgrøderne.

Dyr var hverken uskyldige eller gode for vore forfædre, og man mishandlede dem med god samvittighed og til stor fornøjelse for både børn og voksne. Værst gik det ud over de vilde dyr, som boede midt i samfundet uden at have en virkelig plads eller funktion. Fastelavnstraditionen med at slå katten af tønden involverede rigtige katte indtil den franske revolution, og senere endnu kunne man bekæmpe ukrudt i en hel mark ved at begrave en kat levende på den. Hvis man havde brug for at gøre sig usynlig, kunne man i Bretagne klare sagen ved at spise hjernen af en nydræbt kat, mens den var varm (Op. cit.:94), og utallige er de bygninger, også i Danmark, hvor forskellige dyr har måttet lade livet langsomt, indemuret i de bærende konstruktioner.

Dyrene blev først meldt ud af samfundet og anbragt ude i naturen, da naturvidenskaben blev hver mands eje. Og udvalgte dyr begyndte først at blive rigtigt gode under de store urbaniseringsbølger i slutningen af forrige århundrede, da voksende skarer af men-

nesker blev fri for at se på dem til daglig. I storbyer som London blev droscheheste ganske vist pisket hen ad gaderne, til de bogstaveligt talt faldt døde om, og rotter og gadekøtere kunne i alle Europas byer stadig skabe moro ved at løbe gennem baggårdene med brændende pels eller sammenbundne haler, men flere og flere dyr blev alligevel omklassificeret til „trofaste“ og „uskyldige“. Dyreværnsforeninger opstod i de fleste lande før århundredeskiftet, og siden er det gået stadig fremad med dyrenes moralske habitus. I dag har naturbeskyttelsesforeningerne i lande som Danmark og Sverige flere medlemmer end samtlige politiske partier tilsammen (Sörlin 1991).

I dag er der ingen som helst tvivl om, at dyr har højere moralsk status end mennesker over hele den vestlige verden. Da en indisk antropolog, som for nogle år siden gjorde feltarbejde i Danmark, i al troskyldighed offentligt bemærkede, at det var ejendommeligt, så meget højere danskerne satte deres hunde end deres egne børn, slægtninge og andre menneskelige pårørende (Reddy 1992), udløste det en mediestorm, hvor inderen fik læst og påskrevet. Hovedindholdet af angrebene var, at selve hans undren over hundenes status som sengekammerater i hjem, hvorfra ældre slægtninge var forvist til fjerne institutioner, var nok til at bevise, at han kom fra „en ond kultur“.

Tilsvarende synspunkter ført ud i deres logiske konsekvens får filosofen Peter Singer til at være militant dyrebekytter og „Animal Liberationist“, samtidig med at han går ind for aktiv dødshjælp og barnemord i ét pêle-mêle efter devisen: „om en skabning er medlem af vores art eller ikke, er i sig selv ikke mere relevant for det forkerte ved at dræbe den, end om den er medlem af vores race eller ikke“ (Singer 1993: 137). Altså må man se praktisk på det, mener Singer, der med akkurat det samme ordvalg som forstanderne i de tyske asylsyrer før 1945 føler sig i stand til at udstede eutanasiordme over handicappede spædbørn med henvisning til, at „deres liv ofte var en plage for børnene selv“ (Op. cit.:180). Dyr nød iøvrigt i Nazityskland godt af en beskyttende lovgivning, som ikke siden er overgået.

Skønt New Age-forfattere som Singer formelt opbygger deres argumenter omkring ligheden – og derfor ligestillingen – mellem dyr og mennesker, bliver resultatet oftest misantropisk. „For det ser ud som om vi i bestræbelserne for at blive civiliserede væsner har sat vores intuitive vejring og instinktive handlen under lås og slå“ (Bolt 1995: 19). Denne „fremmedgørelse (...) er kendetegnet ved en karaktermæssig pansring mod naturlige vegetative impulser“ (op. cit.:20). Og dét er altså også en moralsk brist.

Derfor lader maasaiernes nød de samme mennesker kolde, som græder hede tårer over næsehornenes død. Derfor går den vestlige offentlighed ind for, at vildtбетjente i Bengalen eller Kenya bevæbnes, så de kan dræbe enhver landsbyboer, der forsøger at gøre jagt på tigre, gorillaer eller elefanter. For hvor meget mere værdifuldt er ikke dyrenes tavse liv end menneskenes evindelige jamren? Menneskene har selv været ude om det, for de ved, hvad de gør.

Samfundsforbrydelser

Men hvordan er det kommet så vidt? Er vi på vej tilbage til situationen fra dengang, dyr var retssubjekter, der fuldt rimeligt kunne stilles for en domstol og idømmes hængning eller brænding for forbrydelser mod andre dyr eller mennesker? Nu kan man blive stillet for i hvert fald mediernes folkedomstole for forbrydelser mod dyr, akkurat som om de

var menneskelige retssubjekter. Det absolutte skel mellem menneske og dyr, som det 19. århundredes modernitet byggede på i sin kamp med naturen, er blevet nedbrudt igen. Naturen er igen blevet en del af samfundet. Men nu er styrkeforholdet mellem dyrene og menneskene vendt om. Der er ikke længere noget at være bange for. Menneskene har vundet, og dyrene er blevet sociale klienter hos samfundet. „[M]iljøkrise og naturkrise er ikke en krise i naturen, men i kulturen“, som Svend Erik Larsen udtrykker det (Larsen 1995: 28).

Samfundene er blevet kolossale, vildtvoksende, kaotiske og skræmmende. Man kan ikke kontrollere, regulere eller bare overskue vandforbruget i Mexico By, familielivet i Calcutta eller diskussionerne blandt folk i São Paulo. Samfundet er en sump, ustruktureret, idiosynkratisk, ustabil og uberegneligt. De metaforer, som bruges til at beskrive befolkningstilvæksten, de politiske stemninger, kriminaliteten og de menneskelige tilbøjeligheder i almindelighed i de forslummede forstæder og skurbyerne, der ligger i tykke bæltter uden om de politiske og sociologiske tankestrukturers hjemsteder, afslører afmagten. Larmen fra alle de talende, tænkende millioner er blevet umulig at sortere, og drømmen om orden, rimelighed, gennemskuelighed og retfærdighed er blevet ekspederet ud af menneskenes verden og anbragt i naturen. Naturen er ordentlig, økologien er funktionelt integreret, alting har sin rette plads og sin meningsfulde opgave derude. Sådan burde samfundet se ud!

Igen er det herlige ved naturen, at den ingenting siger. I denne, så at sige socio-politiske, sammenhæng er naturens tavshed ikke kun herlig, fordi den udgør den moralske modsætning til løgn. Naturens tavshed er herlig, fordi man kan udtale sig på naturens vegne, uden at den gør ophævelser. Naturens beskyttere drømmer ikke om at fordømme brombærkattets hærgende fremfærd, hyænerens nådesløse kamp mod græsædernes sagesløse børn eller den langsomme død under snyltehvepsens tortur. Dyrene gør allesammen nøjagtig det, de skal, og lever, lider og dør i lykkelig uskyld i naturens stalinistiske paradis. Hvor meget mere sympatisk og bevaringsværdigt er dette ikke end menneskenes evindelige krav om noget andet, noget mere, noget særligt, som de ikke så snart har fået, før de ønsker sig endnu noget andet. Dette vankelmodige begær truer naturens orden. Derfor må naturens politikere allerede nu give stemme til fremtidens økosystemer og begrænse menneskenes adgang til at følge deres nutidige tilskyndelser.

Og akkurat som i tidlig moderne tid medfører dyrenes sag retsfilosofiske forviklinger. De europæiske retssystemer er forbundet med demokratiet på mere end én måde, men den væsentligste forbindelse i denne kontekst vedrører status som retssubjekt. Et retssubjekt er i princippet i stand til at tale. For at varetage sine egne interesser i en retslig forstand må man enten selv kunne udtale sig eller delegere sin taleret til en talende person efter eget valg. De eneste undtagelser fra denne regel er mindreårige og handicappede, som ikke selv er i stand til at sige noget, og hvad disse kategorier angår, har retssystemerne gjort sig store anstrengelser for at sikre, at de nødvendige talsmænd – vægter – virkelig handler i overensstemmelse med deres myndlinges interesser. Det gælder også for disse umyndige eller umyndiggjorte personer, at man i princippet aldrig opgiver håbet om, at de på et tidspunkt selv vil kunne tage ordet og bekræfte eller bestride, at vægten har handlet, som de selv ville have gjort.

Men hverken dyrene eller naturen siger noget, og de kan heller ikke forventes at blive helbredt for denne talefejl. Hvordan kan man så iscenesætte dem som retssubjekter?

Hvordan kan man sikre, at deres „værger“ virkelig taler, som de selv ville have gjort, hvis de altså kunne forstå og formulere de problemstillinger, hvorom der tales på deres vegne? Problemet er overhovedet ikke et fortænkt produkt af en hyperaktiv fantasi. Det er aktuelt og reelt. Det har allerede manifesteret sig. I Tyskland forsøgte en naturbeskyttelsesforening i 1994 at anlægge sag mod de petrokemiske anlæg ved Rhinen på vegne af sælerne i Nordsøen. Sagen blev afvist, netop fordi sæler ikke er retssubjekter. I USA gik det på samme måde, da en gruppe aktivister forsøgte sig med et sagsanlæg mod Disneykoncernen i anledning af, at den planlagde at lægge en forlystelsespark i et naturskønt område. Her var det et konkret bjerg og dets dyreliv, der blev underkendt som retssubjekt. Men aktivisterne vandt alligevel sagen. Disney blev nemlig så forskrækket ved udsigten til at komme til at fremstå som naturfjendtlig, at man droppede planerne.

Og det peger på, hvordan sager afgøres, når de umælende bliver inddraget. Ved mediernes folkedomstole behøver man ikke at bevise, at de tavse dyr er enige med deres fortalere. Der skal man bare være i stand til at mobilisere menneskenes kærlighed til de trofaste, tålmodige dyr.

Dyrekærlighed

De økologiske argumenter bygger oftest på højt specialiseret viden, som de fleste mennesker hverken kan kontrollere eller kritisere på et sagligt grundlag. Men afgørelserne i „sager“, der vedrører dyr, træffes heller ikke på et sagligt, men på et emotionelt grundlag. Dyrenes placering i et funktionelt integreret system af sociologisk karakter – „økologien“ – er ikke umiddelbart følelsesmæssigt engagerende. Der skal mere til end bare ordentligheden. Den måde, Greenpeace indretter sine forskellige kampagner på, kan illustrere forholdet.

Kampagnen i sommeren 1996 mod fiskeriet af tobis i Nordsøen bragte på intet tidspunkt fiskenes udseende, vaner eller tilbøjeligheder for en dag. Jeg erindrer ikke at have set et eneste portrætfoto af en tobis, ja ikke engang billeder af tobisstimer blev bragt frem. Kampagnen koncentrerede sig om at portrættere forbryderen, ikke offeret. Det drejede sig om „industrifiskeri“, forlød det, og billeder af flydende fabrikker med hjerteløse, pengebegærlige ejere tonede frem for offentlighedens øjne. Det gjorde ingen skår i emotionerne, at fiskeflåden er højst heterogen og også omfatter små, nuttede, rosafarvede kuttere med hyggelige mandskaber, og at „industri“ kun refererer til det, der sker med fisken, når den er død. Industri er en aktivitet, der er så langt fjernet fra naturen, som tænkeligt er. Kampagnerne mod sæljagt og hvalfangst bliver organiseret helt anderledes. Her er dyrene i fokus, og deres menneskelignende træk bliver overeksponeret i appellerne til publikums følelser, mens de grønlandske jægere og de færøske fiskere bliver forbigået i billedløshed. De kan nemlig vanskeligt dæmoniseres i tilstrækkelig grad, og de pågældende dyr er til gengæld enestående velegnede til at blive kærlighedsobjekter.

At „elske dyr“ i almindelighed er nemlig nogenlunde lige så usædvanligt som det parallelle Don Juan-syndrom – at „elske kvinder“ i almindelighed, uden persons anseelse. Akkurat som den almindelige mand har præferencer blandt kvinder, har den almindelige borger præferencer blandt dyr. De indgår i forskellige kategorier, som man kan have forskellige forhold til. Her er der ikke tale om makrosociologi, som når vi taler om naturens økologiske funktionalisme, men snarere om en symbolsk, antropologisk orden, et mønster af betydninger.

Groft sagt opdeler mennesker i de europæisk prægede kulturer dyrene i tre kategorier. De vilde dyr, tamdyrene og „dyr med personlighed.“ For det dyr, der skal mobilisere offentlighedens følelser, gælder det om at blive optaget i den personlige kategori.

Det er slet ikke godt nok at være et „vildt dyr“. Vilde dyr opfattes nemlig som en art serieprodukter, ens og udskiftelige. Har man set én skruptudse, hugorm, kronhjort, fasan eller zebra, har man set dem alle. Så det eneste, der kan gøre „vilde dyr“ sympatiske, er at decimere dem. Hvis der kun er meget, meget få af dem, kan man begynde at have følelser for dem. Derfor har hvalsafarierne ud for de amerikanske kyster virket modsat den oprindelige hensigt, som var at engagere offentligheden i en kamp for hvalernes rettigheder. Der er tusinder af hvalsafarifirmaer, og kunderne oplever ved selvsyn, at der er masser af hvaler.² Det kan godt være, at denne oplevelse ikke svarer til en sagligt begrundet sandhed om hvalernes globale antal, men den konkrete oplevelse er det, der tæller i følelseslivet, og resultatet af hvalernes tilsyneladende talrigdom er, at de igen bliver kategoriseret som „vilde dyr“, der definitorisk kommer i serier.

Det bliver i familien

I modsætning til de personlige dyr, som er sakrosankte (og som jeg skal vende tilbage til nedenfor), kan mange vilde dyr både dræbes og spises, uden at moralen tager skade. Det springende punkt for dyrenes spiselighed er deres egne madvaner. Vi spiser ikke (land-)dyr, der spiser dyr, vi selv spiser. Ræve og musvåger er uspiselige, mens hjorte og skovduer kan spises. De dyr, der har samme madvaner som vi selv, er i en vis forstand „magen til“ os selv og fortæringen er derfor en slags kannibalisme. For fisk gælder denne regel ikke, måske fordi vi slet ikke kan identificere os med fisk. Både makrel, tun og gedde er rovfisk, men alligevel eminent spiselige. Der er visse forskelle inden for de europæiske kulturer, hvad angår grænserne for det spiselige. Navnlig i Frankrig har man en lang tradition for at tilberede og nyde dyrearter, andre europæere betragter som uspiselige, såsom snegle og frøer. Men også den danske forkærlighed for ål anses af mange europæere for at være en overskridelse, idet ålen ligestilles med slanger, der ikke regnes for spiselige i Europa. Desuden hævdes ålen at leve af ådsler, hvad der kan betyde en slags kannibalisme af anden grad. Rejer spiser også ådsler og regnes alligevel for en delikatesse blandt (kristne) europæere. Men hvis man er i tvivl om et vildt dyr er for tæt på os til at kunne spises, skal man bare tjekke ud, om det spiser røde bøffer. I så fald er det tabu.³

Tamdyrene er i endnu højere grad end de vilde dyr serielt kategoriseret som ens, udskiftelige – og spiselige. Køer, grise, får og geder opdrættes i stor stil med det ene formål at blive spist. Dyrene kan dog ikke spises, nøjagtig som de er. De skal have navneforandring for at skifte status fra dyr til mad. På dansk er udvalget af „alias“er for dyr beskedent, men dog velkendt. Det hedder ikke „ko-kød“ eller „tyre-kød“ men „oksekød“, og tidligere har der formentlig været flere af denne slags dobbeltbetegnelser. Det hedder ikke „grisekotelet“ men „svinekotelet“. På de fleste europæiske sprog er der et større udvalg end på dansk af denne slags dobbeltbetegnelser, dels på det levende dyr, dels på det døde, spiselige dyr. Man kan betragte navneforandringen som en rituel overflytning af dyret fra en „kategori af væsener“ til en „kategori af mad“. De omdannes fra at være „væsener“ og derfor på en måde magen til os, og til at være en „materie“, en slags ting. De penible forhold omkring slagterier peger på, at denne omdannelse er uhyre vigtig. I

det eneste etnologiske studie af et kristent, europæisk slagteri, som jeg kender (Vialles 1994 (1987)), udpeger forfatteren især to ting som rituelt centrale. Selve drabet udføres – akkurat som traditionen er ved dødsstraf – under tekniske omstændigheder, der gør det umuligt at sige, hvem der i realiteten tager dyrets liv. Og det anses for at være af den største vigtighed, at dyret tømmes for blod. På slagteriet flyttes dyret i løbet af slagteprocessen fra en organisk sammenhæng karakteriseret af blod, gødning, varme og lugt og til en „uorganisk“ kontekst, hvor koldt, rindende vand, hvide fliser og lugtfrihed signalerer, at transformationen har fundet sted.

Tamdyr, som kan flyttes over grænsen fra dyr til kød, har ikke det mindste spor af personlighed. I forbrugernes øjne er grise ens, og det ene får ligner det andet til forveksling. Alligevel bekymrer det os altså at spise dem under det navn, de har som levende natur. Specialiteter som hestebøf (som man kan finde i Danmark) eller æselpølse (som man kan finde i Sydeuropa) markerer en grænse, hvor mange er i tvivl. Heste og æsler har nemlig en tilbøjelighed til at udvikle personlighed i vores øjne og dermed flytte over i en kategori, der defineres som tabu.

Dyr med personlighed kan nemlig under ingen omstændigheder spises. Det ville ganske enkelt være kannibalisme at spise et dyr med personlighed. Dyrets overflytning fra en kategori, som kan omdannes til mad, og til en, som ikke kan, markeres i reglen ved at dyret får et personligt navn. Man kan gøre en høne eller en gris uspiselig ved at give den et personligt navn. Det er kun malkekøer, der undertiden hedder „Maren“. Dyr, der opdrættes med fortæring for øje, har allerhøjest et nummer. Ferdinand og Augustinus er ikke dyrenes navne, men kødets varemærke.

Væsener, der har navne, er en slags familiemedlemmer. De marsvin, som små danske børn holder som kæledyr, er ellers i et og alt magen til de dyr, som opdrættes til mad i det meste af Sydamerika. Og når man i Danmark er utilbøjelig til at spise kanin (som er hverdagsmad i mange europæiske lande), så har det formentlig forbindelse med visse kani-ners status som kæledyr. For hunde og katte (og i stigende grad for heste) gælder det, at hele dyregruppen generelt er tabuiseret ved at være blevet tillagt personlighed.

Dyr, som på denne måde er blevet gjort „unaturlige“, kommer nemlig i samme kulturelle kategori som mennesket. Ligesom vi, er de ganske vist stadig medlemmer af „naturen“, men de har også et navn, og er på denne måde rykket ind i kulturen. Ikke som repræsentanter for generelle kategorier, sådan som grise, køer eller høns, og heller ikke som øko-sociologiske bærere af funktioner i naturens anonyme samfundsorden, men som enkeltstående individer, man forholder sig til på principielt samme symbolske måde som til mennesker.

Denne tvetydige placering mellem natur og kultur gør det muligt at udvikle de tætte følelsesmæssige forhold til kæledyrene, og i disse år er vi vidner til en tilsvarende proces i forholdet til visse vilde dyr (Knudsen & Wilken 1993). Det er personliggørelsen af dyrene, som mobiliserer folkestemningerne.

Da først hvalerne begyndte at „synges“ i stedet for på dyrisk vis at grynte, gø, trompetere eller brumme – som ellers ville være de nærliggende betegnelser for de lyde, man kan høre på Zoologisk Museums hvalsamling – var skridtet ikke langt til at formode, at de også filosoferede og på grund af deres overmenneskelige visdom havde renonceret på et liv med lønarbejde, ejendomsret, statsmagt og dårlige tv-programmer for i stedet at muntre sig i havets evige vandland. Skønt det i århundreder har været filosofisk uantageligt at påstå, at grise kunne flyve, hvis de bare ville – „men de vil ikke!“ – går formodningen om

hvalers åndelige kvalifikationer på nøjagtigt den melodi. Til overmål har spækhuggeren i den angelsaksiske verden fået navneforandring fra killer whale til sit uskyldigt klingende latinske navn orca. Hvis hvaler skal være humanoide, må de også være humane.

Hvalerne er i vidt omfang flyttet ud af naturen og ind i kulturen på samme måde som mennesket. At vi stadig ikke forstår deres „sang“ og ikke har den fjerneste anelse om, hvorvidt de tænker, forstyrrer ikke det emotionelle bånd. Hvaler er lige som os – bare bedre, hvad man ser af, at vi endnu ikke har grebet dem i at lyve, dvs. tale forståeligt. De minder faktisk om hunde eller heste, der som bekendt også er bedre end mennesker, fordi de tænker og føler inderligt og udtrykker sig mangelfuldt. Hvad angår sæler – som på ingen måde er truet af udryddelse – identificerer mennesker sig med dem, fordi de ligner idealiserede mennesker. De store øjne placeret langt fra hinanden giver visse sælarters hovede en skematisk lighed med menneskebørns ansigter. Hvalrosser, søelefanter og deslige, som er mere udryddelsestruede end de mindre sælarter, er ikke genstand for den samme identifikation. De er grimme efter en menneskelig standard, med små øjne, svampet hud, skægstubbe og dobbelthager. Hvad angår truede insekter, tudser, slanger og flagermus, har de seriøse naturfredningsforeninger svært ved at mobilisere offentligheden. Greenpeace vil ikke røre dem med en ildtang, og lovgiverne har svært ved at skaffe respekt om lovene til deres beskyttelse. Det er ikke hele „naturen“, der kalder på den samme grad af med-følelse. Det er et spørgsmål om symboler, om kategorial placering. Der er dyr, og der er dyr. Det væsentlige for følelserne er, om de definatorisk er „lige som os“ eller „forskellige fra os“.

Dyr versus dyr

Dyrene hører med til samfundet. Det er det interessante ved dem. Hvad dyr går og foretager sig, når vi ikke ser på dem, henhører under særlige videnskaber på linie med geologi og oceanografi og har derfor kun betydning for særligt interessede. Men dyrene indgår i utallige betydningsfulde relationer med menneskeheden som sådan. Vi spiser dem, vi lader dem sove i fodenden, vi kigger på dem – og vi tænker med dem. I modernitetens tid har naturen tjent som kontrast til mennesket, som spejl. „Naturen er det, det gælder om at hæve sig over“ hed det i europæisk opdragelse tidligt i dette århundrede. Naturlige tilbøjeligheder var beklagelige, og al velopdragenhed bestod essentielt i at omdanne naturlige impulser til kulturelle handlingsmønstre. „Dyr æder, mennesker spiser“, „kun heste sveder“, „dyret kom op i ham“, „hun ter sig som en tæve i løbetid“, „de opfører sig som vilde dyr“ – man kunne fylde flere sider med gangbare udtryk, der viser, hvor vigtigt det har været at se forskel på mennesker og dyr. Eftertrykket har ligget på menneskets distance-ning fra den dyriske opførsel.

I løbet af det tyvende århundrede er denne forestilling imidlertid blevet undergravet, og i dag er den menneskelige natur langt mere populær end for blot to generationer siden. Naturlige tilbøjeligheder går for at være hensigtsmæssige, og undertrykkelsen af dem sundhedsskadelig. Både Darwins og Freuds teorier har haft betydning for denne udvikling, men navnlig Wilhelm Reichs syn på seksualiteten har spillet en væsentlig rolle i denne opvurdering af det naturlige, det dyriske. Store dele af det, der karakteriserer menneskene og gør dem skelnelige fra dyrene, er i tur og orden blevet kritiseret som undertrykkende, overflødigt eller ligefrem helbredsnedbrydende. Derfor har misantropi og

zoofili også fulgtes ad i vort århundrede. Dyrenes umiddelbarhed og deres samvittighedsløshed er blevet fejret af forskellige politiske filosofier, og menneskenes komplicerede tænkning med dens mangetydige symboler og poetiske omsvøb er blevet sat op som en trist kontrast til livets enkle, dyriske mening.

Men når menneskene bliver omklassificeret til dyr, der til deres ulykke har forvildet sig ind i sprogets og betydningens labyrinter og kun drømmer om at komme ud igen, sker der også noget på den anden side af grænsen mellem det dyriske og det menneskelige. Dyrenes plads bliver også mindre veldefineret.

Som jeg har antydnet, var dyr langt mere menneskelige end nu, dengang man kunne fortabe sin sjæl ved at have seksuelt samkvem med koen eller stævne grisen for byretten for overtrædelser af ejendomsretten til afgrøderne. Ironisk nok risikerer dyrekærligheden i det tyvende århundrede at ende med en tilsvarende holdning til dyr. Skønt tilnærmelsen til dyrene ideologisk er foregået, ved at menneskets naturlighed er blevet fremhævet på bekostning af vores kulturlighed, så foregår dialogen med dyrene jo helt på kulturens symbolske præmisser. Dyrene siger faktisk stadig ingenting. Og i det øjeblik, hvor dyr har samme symbolske stilling som mennesker, risikerer de i realiteten at pådrage sig samme type ansvar som menneskene.

Den, der har rettigheder, har også ansvar. Og hvis sælerne har advokater, der kan forsvare deres ret til rent vand, risikerer disse advokater også at skulle møde op i retten, når torsken på Lofoten stævner dem for overfangst og kræver, at de holder justits i egne rækker og undlader at ekspandere, så andre arter trues på liv, ære og velfærd. Hvorfor skulle sæler helt uhammet kunne formere sig og slå byttedyr ned for fode, som det passede dem? Og hvorfor skulle torsk ikke have rettigheder? Zoofilien kan logisk set ende med at udrydde dyrene. Ikke som individer eller arter, men som kategori. Det er risikabelt at møblere om på symbolerne.

Noter

1. Logikken fik jeg engang i 80'erne beskrevet af en californisk kollega, som holdt af at tage på fisketur i Montana. Denne aktivitet var i høj grad politisk ukorrekt og havde gjort ham ugleset i vide kredse i Berkeley, forklarede han, for hvis man kunne tage på lystfiskeri, ville man i princippet også kunne gå på jagt, og hvis man kunne gå på jagt, ville man naturligvis være villig til at bruge et gevær. Men hvis man ville bruge et gevær, ville man i princippet have kunnet deltage i Vietnamkrigen, og hvis man havde deltaget i Vietnamkrigen, ville man i princippet have kunnet begå voldtægt. Hvoraf man ser, at lystfiskere er sexistiske voldtægtsmænd, som ordentlige kvinder og bevidste mænd ikke kan omgås socialt.
2. Elisabeth Vestergaard, personlig kommunikation 1996.
3. Uden for Europa og de europæisk prægede, oversøiske kulturer er reglerne helt anderledes.

Litteratur

- Bolt, Nina
1995 Dyremennesker. Historien om et magisk samarbejde. København: Tiderne Skifter
- Darnton, Robert
1985 Workers Revolt: The Great Cat Massacre of the Rue Saint-Severin. In Darnton: The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History. New York: Vintage Books, Random House

- Knudsen, Anne & Lisanne Wilken
1993 Kulturelle Verdener. Kultur og kulturkonflikter i Europa. København: Columbus
- Larsen, Svend Erik
1995 Natur. In Hans-Henrik Sass (red.): Natursyn – ? København: LOK
- Quiatt, Duane & Vernon Reynolds
1993 Primate Behaviour. Information, social knowledge, and the evolution of culture. Cambridge: Cambridge U.P.
- Reddy, G. Prakash
1992 Sådan er danskerne! Grevas Forlag
- Singer, Peter
1993 Praktisk Etik. København: Hans Reitzels Forlag
- Sörlin, Sverker
1991 Naturkontraktet. Om naturumgängets idéhistoria. Stockholm: Carlssons
- Vialles, Noëllie
1994 [1987] From Animal to Edible. (Oprindeligt: Le sang et la chair: les abbatoirs des pays de l'Adour)
Cambridge: Cambridge U.P.