



GIV OS I DAG VORT DAGLIGE KØD

En psykologisk undersøgelse af vores mere-end-menneskelige praksis og vores moralske selvforståelse af at spise dræbte dyr

Ida Therese Kunzendorf (61836)

Speciale i Psykologi
Roskilde Universitet
Institut for Mennesker og Teknologi

Vejleder: Ernst Schraube

Antal Anslag: 179.930
Antal normalsider: 74,9

December 2019

Abstract

In this master's thesis I focus on *the relationship between humans and (other) animals* in order to try to understand our moral self-understanding in an age known for its anthropocentric view of the world and consequent roaring climate crisis, which threatens to eliminate our planet and ourselves. Thus, the main phenomenon to be examined is *the significance of the ways we relate to the killing of the animals we eat for our moral self-understanding*.

I build on the analytical and methodological framework of critical psychology, in the sense that my research is conducted *from the standpoint of the subject*, and that the participants in the exploration are regarded as *co-researchers*. I use the concepts of *self-understanding, participation, conduct of everyday life, agency and emotionality*. I understand practice as *more-than-human* and consisting of co-participating *companion species*, intertwined and dependent on each other. In short, I am interested in exploring and developing the self-understanding of psychology and of mankind.

My empirical analysis of our moral self-understanding is first and foremost based on an interview with a focus group of co-researchers, who were interested in developing their self-understanding and thereby ours. To gather a greater understanding of the individual experiences in the conduct of everyday life I also interviewed each co-researcher individually.

The analysis of the experiences of my five co-researchers show that their moral self-understanding is challenged by their participation in practice. The killing of the animal is not understood as an immoral act per se, because this depends on how my co-researchers view the animal: As a thing or as *the Other*. Animals used for human food are viewed as means to an end, and therefore the act of killing is morally justifiable. Animals regarded as pets are viewed as the Other and therefore cannot be killed, unless it is to bring them out of their misery. These views represent an anthropocentric social self-understanding. This also exemplifies the double standards in our morality regarding (other) animals.

My examination of our self-understanding exposes a need for an expanded analytical framework in psychology for us to understand the subject in its more-than-human practice and to understand the problems the anthropocentric self-understanding co-creates.

Tak

Tak til mine medforskere. Uden jeres åbenhed, nysgerrighed og mod på at dele jeres erfaringer var min selvforståelse ikke, hvad den er nu. Tak til Ernst Schraube for tentacular thinking og for at skubbe mig op af krabbeburet. Tak til Stine Laybourn for faglig sparring, kamp til dommerne fløjtede, dit lysende engagement, din skarphed, og fordi du ved, hvor vigtigt dette speciale er. Tak til AK for ro. Tak til KK for sproglig sparring og ærlighed.

Til Martti og Vati.

Indholdsfortegnelse

Prolog: Heste, grise, køer og får.....	1
Indledning: Den antropocentriske selvforståelse	2
Kapitel 1: Mere-end-menneskelig praksis og companion species	7
Vandring i selvforståelsen i den psykologiske forskning om kødspisning	7
Kødparadokset	8
Carnisme	8
Overvindelse af kødparadokset	9
Grunde til at spise kød.....	9
Moralitetens indlejrethed i den mere-end-menneskelige praksis	10
Det alment fælles gode	11
Instrumentaliseringsprocessen	14
Den Anden som Ansigt	14
Den Anden som det Andet: At gøre <i>nogen</i> til <i>noget</i>	15
Instrumentaliseringens fremmedgørelse: <i>Det Monstrøses</i> moralske døds	16
Den historiske foranderlighed i synet på (ikke-menneskelige) dyr	17
Dyr for os	18
Dyr som maskiner	19
Dyr som midler til (menneskelige) mål.....	21
Dyrene som os.....	22
Dyr ulig os – selvforståelsens deroute.....	24
Kapitel 2: Processuel og situeret analytisk ramme	26
Det kritisk psykologiske projekt: En dialektisk psykologi	26
Zooming in, zooming out.....	28
Analytiske grundbegreber	29
Selvforståelse.....	29
Deltagelse	30
Daglig livsførelse.....	31
Handleevne.....	31
Emotionalitet.....	33
Kapitel 3: Metodologiske overvejelser på vejen mod udvidet selvforståelse	35
Moralisering.....	35
Første-persons perspektivet.....	36
Medforskerperspektivet og mine medforskeres begrundede deltagelse.....	37

Fokusgruppesamtalen som udgangspunkt for materialeindsamling	37
Enkeltsamtaler som uddybende indblik i den daglige livsførelse	38
Moralske dilemmaer og den faglige fornufts triumf	39
Almengørelse som kriterium for videnskabelighed	39
Forskersubjektivitet i det alment fælles godes tjeneste	40
Kapitel 4: Analysen af mine medforskeres moralske selvforståelse af at spise dræbte dyr	41
Mine medforskere og deres erfaringer med dyr	41
Nogle dyr kan spises, andre ikke	43
Sådan har det altid været	43
Kæledyr versus produktionsdyr	44
Dyrs egenskaber	46
Moraliteten i drabshandlingen	48
Drab på nogen eller noget	48
For sjov	49
For menneskelig føde	50
For naturens skyld	52
For at gøre en ende på lidelsen	53
Følelsesmæssige filtre	55
Jeg ser det ikke	55
At vende det blinde øje til	57
Sammenbruddets muligheder	58
Bevidst dobbeltmoral	59
At spise kød eller dyr	61
Kapitel 5: Diskussion af praksis	63
Metodologisk diskussion	64
Kapitel 6: Stemmer fra den antropocæne tidsalders moralske selvforståelse	66
Muligheder for udvikling af selvforståelsen i den mere-end-menneskelige praksis	67
Litteratur	68

Prolog: Heste, grise, køer og får

Jeg er vokset op i en landsby med omkring 200 indbyggere omgivet af marker og fjord. Dengang var transportmulighederne ringe, og jeg gik i skole inde i den nærmeste by 10 kilometer væk. Der var konsekvenser ved at leve i en så lille og forholdsvis isoleret by. Som voksen har jeg ofte talt med min mor, der ellers selv kom fra en forstad til København langt fra samme omgivelser, om deres valg af bopæl der, hvor kragerne vender. Hendes argument er, at børn skal vokse op med heste, grise, køer og får i nærheden. Dette gjaldt da også for min opvækst. Jeg gik i dagpleje på den lokale bondegård, hvor vi fik friske, selvhentede æg fra de klukkende, fritgående høner hver dag. Jeg har oplevet køer, kælve og høns blive halshugget som en naturlig del af gårdlivet, hvor bestanden var lille, men nok til at brødføde, eller skulle jeg sige kødføde, beboerne på gården og dele af landsbyen. Mine forældre købte en halv ko eller gris fra selv samme bondegård, hvor de vidste, dyrene havde det godt og havde plads, hvorefter de parterede og præparerede kødet til forråd. Jeg gik i Steiner-børnehave, hvor alt var lavet af naturmaterialer, og hvor dyr og mennesker syntes at leve *med* hinanden i en harmonisk, levende organisme (Fog, 2017). Jeg har altid følt, at jeg levede i samspil med dyr. Jeg har haft et forhold til dem. Alligevel har jeg spist dem uden at tænke nærmere over hvorfor. Som voksen besluttede jeg at stoppe med at spise en del kød. At købe økologisk kød var ikke en løsning for mig, efter jeg begyndte at sætte mig ind i, hvordan kødproduktionen fungerer i Danmark. Jo større min bevidsthed om dette maskineri blev, jo sværere var det for mig at sætte tænderne i visse arter, og til sidst holdt jeg op med at spise grise, køer, får med flere. Jeg bryder mig ikke om tanken om, at uskyldige, forsvarsløse dyr skal lide og slås ihjel for at tilfredsstille mit behov for kød, fordi jeg anser dem som en del af den verden, jeg lever i. Dog spiser jeg animalske produkter og endda fisk. Det undrer mig, at jeg fortsætter med dette, som om disse animalske produkter ikke er en lige så stor del af kødindustriens produktion. Så hvordan kan det være? Det er med et eksistentielt sug i maven at jeg påbegynder dette stykke hverdagslivsforskning, der ligeledes er en undersøgelse af min egen selvforståelse og dobbeltmoral.

Indledning: Den antropocentriske selvforståelse

Vores måde at bruge kloden og dens ressourcer på er kendetegnende for den tidsalder, vi lever i. Det debatteres blandt filosoffer og klimaforskere, hvorvidt denne geologiske tidsalder officielt skal kaldes den *antropocæne* tidsalder, altså *menneskets* tidsalder. Menneskelige handlinger igangsætter ifølge miljøforsker Zev Trachtenberg og geolog Michael Ellis en geologisk proces, der betyder, at ”we are generating a physical and biological environment that is distinct from anything before and that is likely to leave a substantial trace in the geological record of Earth's history” (2013, s. 122). Vores handlinger har store konsekvenser for klodens fremtid, og vi er ikke blot uansvarlige ofre. Menneskelige handlinger adskiller sig netop fra naturens kræfter ved en indlejret moralitet: ”What human beings do is subject to moral evaluation and can, at least ideally, be guided by moral standards” (ibid. s. 123). Det er ikke blot et spørgsmål om at begrebssette denne tidsalder videnskabeligt, men derudover om at anerkende den indlejrede moralitet i begrebet (ibid.). Netop moraliteten får os op af stolene, når det kommer til ansvarsspørgsmålet i klimadebatten. For nogle ansporer det til shitstorm mod menneskeheden, for andre til en ændring i vaner og daglig livsførelse med henblik på at forme en fremtid, der er moralsk acceptabel (ibid.).

Psykologien er medskaber af det dominerende antropocæne verdenssyn og må derfor bevæge sig væk fra ”the external scientific standpoint” (Holzkamp, 1995/2016, s. 84). Det kan virke paradoksalt, men psykologien må tage udgangspunkt i mennesket, dog forstået som i subjektets situerede erfaringer fra dets daglige liv og dets praksis (Chimirri & Schraube, 2019, s. 54). Altså i mennesket-med-jorden frem for i jorden-for-mennesket. I centrum for erkendelsesinteressen i en psykologi med udgangspunkt i subjektet i kontekst står en intention om *selvforståelse*, altså om ”coming to an understanding with myself” og mine tanker (Holzkamp, 1995/2016, s. 85). Selvforståelsen er samtidig ”an interest in “coming to an understanding” with others in order to find a common language about something that is always only available or “given” to each of us individually” (ibid., s. 85). Vores selvforståelse er altså ikke kontekstløs, og vi har brug for hinanden for at forstå, hvorfor vi handler, som vi gør. Vores handlinger medfører problemer i forhold til klodens fremtid, der ”if they are to become evident and “sayable” – need the effort of a (joint) self-understanding project” (ibid.). Psykologien må tage del i dette interdisciplinære projekt om at forme fremtiden og forsøge at udvikle en ”self-understanding, which is generalized via a collectivized, critical exchange of everyday experiences” (Chimirri & Schraube, 2019, s. 52).

Vi er nødt til at forstå den menneskelige praksis som mere-end-menneskelig, hvis vi vil forstå os selv og vores handlemåder i forhold til klimaet og skabe en bedre fremtid. Vi lever ikke adskilt fra andre væsener, og hvad værre er: Vi er afhængige af selv de mindste af dem. De er med til at udgøre vores liv. Psykologien må derfor tænke sig selv ind i en verden af væsener, der alle er knyttet sammen på kryds og tværs. Det er, hvad jeg med dette speciale forsøger at gøre.

Oksekødet kommer fra køledisken

Engang i vinter, da tankerne om dette speciale var i sin spæde begyndelse, indgik jeg i en samtale med en medstuderende om køds proveniens. Lidt forlegent og grinende fortalte hun mig om, hvor hun mener, oksekødet stammer fra: Oksekød kommer fra køledisken. Herefter tog hun hænderne op til ørerne som for at afskærme sig fysisk fra de ord, jeg ville fortsætte samtalen med. Hun fortalte mig, at hun ikke kunne holde ud at tænke på, hvordan koen, hun spiser, i virkeligheden har haft det, inden den - et voila - blev til hakket kød.

Min egen tankeproces, når jeg fortsætter med at købe æg og fisk, ligner ovenstående, selvom jeg har tendens til at idyllisere dyrets liv frem for at benægte det. Samtidig er der visse dyr, jeg aldrig i mit liv har overvejet at spise, såsom min bedste hundeven, hestene på markerne omkring mig og naboens kat. Mit syn på dyr varierer altså alt efter, hvordan jeg bruger dyret. Når jeg tænker nærmere over dette, bliver jeg fyldt op af en følelse af skam og skyld. Jeg kan godt se, at den måde, jeg tænker om dyrene på, ikke er i overensstemmelse med de handlinger, jeg udfører, hvilket betyder en krakelering i min forståelse af mig selv som et moralskt menneske. Min moralske selvforståelse får så at sige et hak i lakken, og alligevel fortsætter jeg med at spise visse dyr. Men hvordan kan dette lade sig gøre?

Vi kalder stedet, hvor dyr i kødindustrien dør, for slagterier. Slår man *at slagte* op i en ordbog, lyder definitionen: At "dræbe (og derefter partere og udskære) et dyr med henblik på at spise eller sælge kødet" (Den Danske Ordbog, 2019). Slår man *at dræbe* op i en ordbog, lyder definitionen: At "forårsage nogens død (på en voldsom måde)" (ibid.). Begge praksisser omhandler altså drab, hvilket i Danmark kan medføre straf efter Straffelovens §237 om manddrab alt efter forsæt. Den værste straf gives til forsætligt drab, hvor hensigten er at forårsage nogens død. Det må siges, at der i tilfældet med slagteri er tale om drab med forsæt - forskellen er bare, at dette drab ikke udføres på *nogen* men på *et dyr*, hvormed spørgsmålet om strafferamme forsvinder fuldstændig. For så længe, det ikke er på *nogen*, er det ikke en strafbar handling. Dog synes drab på *noget* ikke at fjerne de psykiske konsekvenser, som udøveren oplever ved en drabshandling, mere, end hvis det var drab på *nogen*. Et

nyere komparativt studie af jobfunktioner i Danmark klassificerer slagteriarbejdet som *dirty work* grundet dets krav om fysisk nærhed til død og følgerne af dette (Baran, Rogelberg & Clausen, 2016, s. 351). Forfatterne til studiet beskriver, at de intentionelle drab af dyr “likely impact workers’ well-being in deep, psychological ways through their repeated exposure to and involvement in tasks that make them additional victims of the pain they perpetrate” (ibid., s. 357). På trods af, eller måske på grund af, automatisering af drabene, påvirker det at skulle slå levende væsener ihjel stadig slagteriarbejdere, selvom det *kun* er dyr, de dræber. Det giver umiddelbart mening, eftersom de færreste, inklusive mig selv, har lyst til fysisk at udføre drabshandlingen. En undersøgelse af psykolog Melanie Joy viser, at 85% af de 24 kødspisende deltagere fortæller, at de ikke selv ville kunne slå dyr ihjel for at få kød (2003, s. 211).

Det strider altså mod det almenmenneskelige at skulle dræbe andre levende væsener, uanset hvordan disse er kategoriseret. De fleste af os slipper for at udføre handlingen fysisk, fordi denne praksis er udliciteret til en særlig okkupation. Alligevel vil vi gerne spise det kød, der spiller en central rolle i det traditionelle køkken i Danmark. Der opstår en diskrepans mellem vores handlemåde og moralske overvejelser, en dobbeltmoral om man vil, og noget muliggør, at vi kan tage afstand fra det levende dyr og drabet på dyret, så vi kan fortsætte med at smovse i det. Det samme sker for mig, selvom min holdning er, at man ikke bør slå andre levende væsener ihjel. Men fjerner den fysiske adskillelse fra og psykiske afstandtagen til produktionen vores moralske ansvar for en praksis, der omhandler en per definition amoralsk handling? Gør den historiske og kulturelle brug af dyr i antropocentrismens tjeneste os ikke til stiltiende medskyldige i massedrab?

Jeg ønsker at undersøge, hvordan vi kan forstå vores forhold til dyr. Jeg tager specifikt udgangspunkt i, hvordan vi forholder os til drabet på dyrene, vi spiser, når vi alle rationelt ved, at kødet på vores tallerken er dyrets endestation efter et kort og slidsomt liv med det enkelte formål at blive til vores gavn, og at CO₂-udledningen ved produktionen smadrer vores planet. Det undrer mig, at dyret i sig selv synes at forsvinde til fordel for dets status som *mad*. Jeg undrer mig over, at ét liv synes mere værd end et andet, at nogle dyr spises og andre ikke, og at vi mennesker kulturelt og historisk forholdsvist skruppelløst har defineret, kategoriseret og brugt dyr alt efter deres nytteværdi for os. Jeg er nysgerrig på, hvilke handlegrunde, der ligger bag denne praksis. Ligeledes er jeg nysgerrig på, hvad denne praksis betyder for vores moralske selvforståelse. Dette leder mig frem til følgende problemformulering: *Hvilke betydninger har de måder, hvorpå vi forholder os til drabet på de dyr, vi spiser, for vores individuelle og sociale moralske selvforståelse?*

Følgende arbejdsspørgsmål fungerer som metodisk værktøj i undersøgelsen af min problemformulering.

Hvilke erfaringer har vi med at spise dræbte dyr?

For at kunne undersøge, hvordan vi forholder os til drabet på de dyr, vi spiser, finder jeg det nødvendigt at opnå en forståelse af de erfaringer, vi har med dyr og med at spise dem. Disse erfaringer kan have betydninger for de handlegrunde, vi har til at spise dræbte dyr og for, hvordan vi ser på dyr.

Hvilke syn har vi på dyr?

Jeg antager, at det syn, vi har på dyr, har betydning for, om vi spiser dem, og at dette syn er historisk, personligt og kulturelt foranderligt. Jeg forestiller mig, at synet på dyr har betydning for, hvordan vi forholder os til drabet på de dyr, vi spiser, hvorfor jeg vil undersøge det nærmere.

Hvordan forholder vi os til drabet på de dyr, vi spiser?

Det er essentielt, at jeg opnår en forståelse af de forskellige forholdemåder, vi har til drabet på dyrene, vi spiser, for at kunne undersøge, hvilke betydninger disse forholdemåder har for vores individuelle og sociale moralske selvforståelse.

For at nærme mig en større forståelse af mennesket i dets kontekst, tager jeg udgangspunkt i det kritisk psykologiske subjektvidenskabelige paradigme. Jeg anser mennesker som altid allerede involveret i praksis og som aktiv deltager i egen livsførelse (Dreier, 1999, s. 5; Holzkamp, 1995/1998, s. 8). Vi skaber vores betingelser og skabes samtidig af dem i et dialektisk forhold. Jeg ønsker ikke at moralisere kødspisere - jeg er selv en del af praksis - men at undersøge, hvilke grunde og betingelser vi har til at handle, som vi gør, og hvordan disse handlemåder og betingelser bidrager til vores selvforståelse.

Mit kritisk psykologiske perspektiv lader mig udfordre dualismen mellem *subjekt-objekt* og *forsker-udforsket*. Jeg tager udgangspunkt i *første-persons perspektivet* og anser de mennesker, der deltager i udvidelsen af vores selvforståelse, som *medforskere*. Min analyseramme udgøres af grundbegreber om *selvforståelse*, *deltagelse*, *daglig livsførelse*, *handleevne* og *emotionalitet*. Mit materiale består af samtaler med fem mennesker, der hver især bidrager med deres særlige erfaringer med deltagelse i praksis, og som har vist interesse for at udvide vores selvforståelse. Jeg har udført en fokusgruppesamtale med fire af dem og efterfølgende enkeltsamtaler med alle fem for at få et dybere indblik i den enkeltes daglige livsførelse.

Jeg arbejder mod overskridelse af den dualismetænkning, som karakteriserer det antropocentriske verdenssyn. Jeg forsøger først og fremmest at overskride dualismen i *dyr-menneske, menneskeklode* ved at udvide mit praksisbegreb til at være *mere-end-menneskelig* og som inkluderende dyr. Til min definition af den mere-end-menneskelige praksis bruger jeg videnskabs- og teknologiforsker Donna Haraways konceptualisering af *companion species*. Jeg udfolder praksis ved en gennemgang af dele af selvforståelsen i den psykologiske forskning om kødspisning. Derudover beskriver jeg min forståelse af instrumentaliseringsprocessen, der muliggør drab på dyr, gennem filosofferne Emmanuel Lévinas, Theodor W. Adorno og Günther Anders. Slutteligt skitserer jeg det historiske og foranderlige syn på dyr med eksempler fra Biblen, filosofferne René Descartes og Immanuel Kant og primatolog Frans de Waal.

Kapitel 1: Mere-end-menneskelig praksis og companion species

I det følgende kapitel konkretiserer jeg, hvad jeg mener med mere-end-menneskelig praksis. Praksisbegrebet bruges oftest om den sociale og dermed menneskelige praksis. I mit forsøg på at nærme mig en forståelse af vores forhold til dyr, beskæftiger jeg mig med et udvidet praksisbegreb. Videnskabs- og teknologiforsker Donna Haraway beskriver, hvordan dyr ikke blot skal forstås som værende til for mennesket, men som ”a species in obligatory, constitutive, historical, protean relationship with human beings” (2003, s. 10, 11). Haraway benytter begrebet *companion species* som betegnelse for alt, der udgør det menneskelige liv, inklusive dyr, og beskriver, at vi indgår i *significant otherness* med dem (2003, s. 14, 23). Som Haraway anser jeg praksisbegrebet som mere-end-menneskeligt og som inkluderende vores *companion species*. I dette speciale udgøres *companion species* af dyr. Denne konkrete mere-end-menneskelige praksis centrerer sig om at spise dræbte dyr. Den er modsætningsfuld og kompleks, og mine medforskere henholdsvis reproducerer og udvikler praksis ved deres deltagelse. Videre i specialet indikerer jeg med begrebet *praksis* den her definerede mere-end-menneskelige praksis.

Jeg inddrager i min definition en gennemgang af, hvad der optager praksis eksemplificeret ved selvforståelsen i dele af den psykologiske forskning om vores forhold til dyr, mere specifik om kødspisning. Hernæst en uddybning af min forståelse af den indlejrede moralitet i praksis og en gennemgang af min forståelse af den måde, hvorpå vi historisk har objektiviseret og instrumentaliseret *companion species* i en instrumentaliseringsproces. Kapitlet afsluttes med en gennemgang af den historiske foranderlighed i vores syn på ikke-menneskelige dyr.

Vandring i selvforståelsen i den psykologiske forskning om kødspisning

I det følgende beskæftiger jeg mig med selvforståelsen inden for den psykologi, der beskæftiger sig med et aspekt af vores forhold til dyr. Mere præcis omhandler afsnittet selvforståelsen i den psykologiske forskning om kødspisning. Psykologi som videnskab og dens selvforståelse spiller en aktiv rolle i at skabe de betingelser, der karakteriserer praksis, ligesom praksis skaber psykologiens selvforståelse. Jeg har udvalgt forskningen ud fra temaer baseret på mine arbejdsspørgsmål. Forskningsfeltet og selvforståelsen er komplekst. Jeg vil i min skitsering af de forskellige retninger

inden for forskningen løbende ekspliciterer, hvordan jeg bidrager til den eksisterende selvforståelse med dette speciale.

Kødparadokset

Den psykologiske forskning centrerer sig om idéen om kødspisning som et kognitivt *paradoks* baseret på den behavioristiske psykolog Leon Festingers teori om *kognitiv dissonans* (Festinger som i Rothgerber, 2014, s. 32). Psykologerne Steve Loughnan, Brock Bastian & Nick Haslam beskriver dette paradoks således: "Most people care about animals and do not want to see them harmed but engage in a diet that requires them to be killed and, usually, to suffer" (2014, s. 104). Den kognitive dissonans og kødparadokset kan ifølge psykolog Hank Rothgerber afhjælpes ved hjælp af forskellige forsvarsstrategier som "avoidance, dissociation, perceived behavioural change, and actual behavioural change" (Rothgerber, 2014, s. 32). Den dobbeltmoral, jeg undersøger, er i humanistisk og behavioristisk psykologi undersøgt som et kødparadoks, der af subjekterne søges udbedret ved hjælp af diverse forsvarsstrategier. Jeg forsøger med mit kritisk psykologiske perspektiv at forstå dette fænomen som opstået i samspil med praksis og ikke kun som resultat af subjektets indre konflikter.

Carnisme

En anden forståelse af kødspisningen og dens paraokser er eksemplificeret ved psykolog Melanie Joys begrebsliggørelse af kødspisningens ideologi *carnisme*, som hun anser som en muliggørende faktor for, at mennesker kan spise kød (2003, s. ii). Joy videreudvikler begrebet carnisme på baggrund af følgende antagelse: "Wide-scale meat production and consumption, in which meat eating is a choice rather than a physiological necessity, may reflect an ideology" (ibid., s. 7). Hun beskriver, hvordan forskellige forsvarsmekanismer såsom *objektivisering*, *dikotomisering* og *dissociering* bidrager til det, hun kalder *carnistic numbing* (ibid., s. ii). Carnistic numbing er en følelsesløshed forbundet med kødindtag, der muliggør kødspisning trods en eventuel diskrepans mellem tanker og følelser (ibid.). Joy beskriver, hvordan den dominerende kultur "has neglected to recognize or name this belief system since its very prevalence makes it a social norm, concealing the underlying assumptions on which it is based" (ibid., s. 7, 8). Hermed siger hun, at vi ikke er bevidste om, hvad der egentlig ligger til grund for vores indtag af kød, og at dette således cementerer ideologiens magt.

Joy peger på, at det ikke kun er de individuelle betingelser, der har betydning for, hvordan vi begrundet vores kødindtag, men også underliggende magtstrukturer. Trods dette og intentionen om at inkludere dyr i psykologien om mennesker, anser jeg selvforståelsen i Joys forskning som grundlæggende antropocentrisk, idet den centrerer sig om at forstå vores handlemåder som indre, personlige egenskaber (Jartoft, 1996, s. 184).

Overvindelse af kødparadokset

En anden del af forskningen beskæftiger sig med, hvordan mennesket overvinder kødparadokset. I denne forbindelse knyttes særlige personlige karakteristika til muligheden for en sådan overvindelse og fortsat kødspisning. Ifølge Loughnan, Bastian og Haslam værdsætter mennesker, der spiser dyr, ofte maskulinitet, accepterer dominans og ulighed, nyder kød og anser ikke det at spise kød for et moralskt anliggende (2014, s. 104). Opfattelsen af, at dyr adskiller sig kraftigt fra mennesker og som manglende mentale evner og smerteopfattelse, kædes også sammen med kødspisning (ibid.). Forskerne påpeger, at studier som disse kan anses som studier i den menneskelige moralitet (ibid., s. 107). En anden psykologisk hypotese er, at vores måde at kategorisere dyr som *mad* på formindsker vores opfattelse af deres evne til at lide, hvilket samtidig dæmper vores følelser af moralsk forpligtelse over for dem (Bratanova, Loughnan & Bastian, 2011, s. 193). Dette speciale tager netop udgangspunkt i moraliteten i at spise dyr, omend mit fokus ikke er på at karakterisere og forudsige menneskelig adfærd. Jeg vil være opmærksom på, om og hvordan mine medforskere kategoriserer dyr, og hvilke betydninger, denne kategorisering af dyrene har for deres moralske selvforståelse.

Grunde til at spise kød

I forsøget på at forudsige hvilke faktorer, der kan have betydning for, hvorvidt vi undgår at spise kød, har psykologerne Matthew B. Ruby og Steven J. Heine undersøgt, hvordan de egenskaber, vi tillægger dyr, påvirker vores følelser (2012, s. 47). Undersøgelsen viser, at opfattelsen af dyrenes intelligens og udseende er den største prædikator for, om vi finder tanken om at spise dem ubehagelig, og refleksion over dyrs psykologiske egenskaber medfører yderligere ubehag (ibid.). Derudover tillægges den kulturelle kontekst og vores vaner med fødevarer betydning for, om der opstår ubehag (ibid., s. 50). Rothgerber har i samarbejde med psykolog Frances Mican lavet en undersøgelse, der fokuserer på forholdet mellem at have haft dyr som barn og ens senere kostvaner (2014, s. 11). I denne proces spiller følelsen af empati for dyrene en central rolle ifølge undersøgelsen, idet de, der

havde tidlige erfaringer med dyr, udviste større empati for dyr end de, der ikke havde tidligere erfaringer med dem (ibid., s. 14). Forskerne konkluderer, at tidlige erfaringer med dyr har betydning for, om vi i vores voksne år udviser empati for dyr og i hvilken grad (ibid., s. 11). Jeg vil inddrage mine medforskeres tidligere erfaringer med dyr med henblik på at undersøge, hvilke betydninger disse erfaringer har haft for deres deltagelse i praksis og for deres handlegrunde til denne deltagelse.

Undersøgelserne eksemplificerer psykologiens selvforståelse, der i forsøget på at forstå vores forhold til dyr er præget af et antropocentrisk verdenssyn eksemplificeret ved et fokus på kvantitativ metodologi og et overordnet fokus på kausalsammenhænge og prædikatorer for menneskelig adfærd. Min undersøgelse adskiller sig fra denne forskning ved at tage udgangspunkt i første-persons perspektivet og i menneskers aktive deltagelse i praksis, hvorfor jeg tillægger deres konkrete og situerede erfaringer og betydningstilskrivelser af at spise dræbte dyr vægt. Metodisk arbejder jeg kvalitativt og tager udgangspunkt i fem menneskers situerede erfaringer. Mine litteratursøgninger har ikke vist nogle resultater på dansk, så dette speciale kan bidrage til mulige forståelser af praksis i Danmark.

Moralitetens indlejrethed i den mere-end-menneskelige praksis

Epicenteret for dette speciale er spørgsmålet om, hvilken betydning en praksis med drab af dyr har for vores moralske selvforståelse. Spørgsmålet om, hvad der adskiller den menneskelige art fra andre dyrearter, kan besvares fra forskellige vinkler. Et udtømmende svar er umuligt, men i mit forsøg på at komme nærmere en forståelse af essentielle forskelle på mennesker og andre dyr har jeg taget udgangspunkt i den kritiske moralpsykolog Charles W. Tolman, der beskæftiger sig med den moralske dimension i psykologisk praksis, teori og interessefelt. Jeg ønsker at tydeliggøre begrebets relevans for min undersøgelse og karakterisere det, jeg kalder dobbeltmoral.

Den menneskelige moralitet

Tolman plæderer for, at psykologi må betragtes som en moralsk videnskab, der søger at generere “understandings that serve genuinely human needs and interests” i stedet for den dominerende opfattelse i psykologien, der reducerer menneskelig handling til maskinel adfærd (2003, s. 62).

Tolman mener, at det netop er *moralitet*, altså evnen til at tænke og handle moralskt rigtigt, der adskiller os fra andre dyr (ibid., s. 36). Derudover adskiller vi os ved konstant at bevæge os i praksis af sociale relationer i kulturer og samfund (ibid., s. 48). Ifølge Tolman centrerer praksis sig om at sørge for, at alle får del i de i fællesskab definerede basale nødvendigheder (ibid., s. 48, 49). Han uddyber:

Because we are societal beings, partaking in societal existence through participation in social practices, of which actions are necessarily a part (actions are always doing something that is socially defined), it is evident that other people are essential to our actions and thoughts (ibid., s. 61).

Hermed understreges det dialektiske samspil med omverdenen, idet handlinger og tanker anses som involverende andre mennesker. Samtidig understreger Tolman menneskets aktive indsats i deltagelsen i praksis. At handlinger anses som socialt definerede betyder i dette speciale, at vi skaber moralitet i fællesskab, og derfor er den moralske begrundelse af drabet på dyr hverken et individuelt eller et samfundsmæssigt anliggende - men en blanding. Tolman tilbyder et perspektiv på moralitet, der anser den for værende indlejret i menneskeheden. Dette har den konsekvens, at ingen menneskelige handlinger går fri af moralsk ansvar, for netop vi mennesker har evnen til at vurdere, hvad der er rigtigt eller forkert. Jeg anser moralitet som et fænomen, der er en del af menneskers livsførelse og derfor også som indlejret i psykologien. Moralpsykolog Svend Brinkmann beskriver, hvordan psykologiens fænomener eksisterer i normative forbindelser frem for kausale (2011, s. 3, 4). Derfor kan psykologi og dets fænomener ikke forstås, hvis den moralske normativitet fra menneskers liv udelukkes (ibid., s. 3). Vores deltagelse i praksis er et fænomen, der kan udsættes for normativ og moralsk evaluering, og hermed sammenflettes psykologi og moralitet (ibid., s. 4). Når jeg spørger ind til mine medforskeres handlegrunde for at spise dræbte dyr, må jeg være opmærksom på, at deres moralske begrundelser er opstået i samspil med den sociale selvforståelse af, hvordan man bør handle i praksis.

Det alment fælles gode

Forudsætningen for moralitet er ifølge Tolman idéen om *det alment fælles gode*, hvorfor han afviser en moralsk relativisme (2003, s. 42). En fælles forståelse af det alment fælles gode kan ifølge Tolman blive forpurret af eksempelvis politik (ibid.). Inspireret af Karl Marxs observationer beskriver

Tolman, hvordan “the good of the dominant powers in society is invariable portrayed as the “common good””, og at “the ruling class is also the ruling moral force, all too often with the aid of the institutional church” (ibid., s. 43). Den gængse forståelse af, at det er godt og sundt at spise kød, og at kød er en nødvendig bestanddel i det danske køkken, er ikke uafhængig af Danmarks rolle som storproducent af kød og altså også politisk ønskværdig. Derudover har kirken været en dominerende magt i Danmark og har haft stor indflydelse på den danske forståelse af moralitet.

Tolman forklarer, at det analytisk giver mening at skelne mellem *det alment fælles gode* og *det distribuerede gode*, hvoraf sidstnævnte beskrives som et “essentially individual good that is shared by members of a group” (ibid., s. 43, 45). Tolman pointerer, at dette gode kan *synes* alment og fælles, og at dette kan forklares med, at et tilstrækkeligt antal individer er influeret af det (ibid., s. 44). Jeg argumenterer for, at kødindustrien kan anses som et sådan distribueret gode. Offentlige midler benyttes til at holde industrien i gang og hjælper til, at vi kan få kød på bordet, men dette gode rammer ikke *alle*, og for nogle er det alt andet end et gode, hvormed det forbliver essentielt individuelt.

Det alment fælles gode er ifølge Tolman “not fundamentally individual, made social by recourse to the utilitarian calculus. It is a good for the individual because it is essentially common” (ibid., s. 44). Tolman eksemplificerer det alment fælles gode med sprog og kultur, der begge er sociale fænomener, der vedrører alle og kommer alle deltagere i praksis til gode (ibid., s. 44, 45). Bibelens bud som “you shall not steal” og “you shall not commit murder” er også eksempler på det alment fælles gode, idet disse bud kan betragtes som til glæde for alle (ibid., s. 45). Dette begrundes Tolman med, at “offence against one is taken as threat to all” (ibid.). Det kan diskuteres, hvorvidt disse bud virkelig tilgodeser *alle*, i hvert fald hvis alle forstås som companion species som i dette speciale. Tolmans ideal for praksis omhandler et fælles engagement i at opretholde og udvikle menneskeheden:

We have an ideal of communities of practice in which all members are engaged in a common effort directed at the maintenance and further development of their own humanity under mutually supportive relations. This is the ideal of the common good (ibid., s. 47).

Tolman fortsætter: “Violation of the common good, under this view, would constitute of anything that detracts from practice and the development of our humanity” (ibid., s. 47). Vi må altså engagere os i at udvikle praksis, menneskeheden og vores selvforståelse i det alment godes tjeneste. Jeg vil senere problematisere, hvorvidt praksis omkring at spise dræbte dyr kan anses som udviklende.

Dobbeltmoral

Dobbeltmoral defineres i Den Danske Ordbog således: “Indstilling der fordømmer visse forhold og samtidig accepterer visse andre, lige så forkastelige forhold” (n.d.). Dette fungerer som min overordnede definition af dobbeltmoral. Som moralitet er dobbeltmoral svær at teoretisere. Begrebet kræver en idé om et alment fælles gode, hvorfor jeg tager udgangspunkt i Tolmans begreb om samme. Buddet om ikke at måtte slå ihjel, som Tolman bruger som eksempel på et alment gode, gavner som beskrevet os alle og yder os sikkerhed. Dette bud gælder kun mennesker. Og vi slår ihjel. Både *lovligt* i form af henrettelse af forbrydere i samfund med dødsstraf, og *ulovligt* i form af drab. Dyr slår ikke ihjel for andet end nødvendig føde eller kamp om territorium. Drabshandlingen forbliver den samme, men forskellen på *hvem* eller *hvad* handlingen indebærer afgør, hvorvidt vi begrundes handlingen moralskt eller ej. Moralen bliver dobbelt i den forstand, at der gælder forskellig moral alt efter, om vi har med mennesker eller med dyr at gøre. Med begrebet dobbeltmoral mener jeg altså i dette speciale for det første, at *hvorvidt vi begrundes en drabshandling moralskt afhænger af, om vi taler om mennesker eller dyr.*

For det andet argumenterer jeg for, at der kan være tale om dobbeltmoral, *når der er en diskrepans mellem en handling og emotionaliteten omkring den.* I et kritisk psykologisk perspektiv har den måde, vi opfatter vores betingelser og vurderer dem emotionelt på, stor betydning for vores erkendelse, motivation og handleevne. Emotionaliteten spiller en indiskutabel rolle i vores opfattelse af det alment fælles gode og den måde, hvorpå vi begrundes vores handlinger moralskt. Handlinger, der ikke udvikler menneskeheden som sådan, kan medføre ubehagelige følelser, hvilket enten kan føre til en ændring i handlemåde eller et forsvar mod trusler mod handleevnen. Begge dele har betydning for den moralske selvforståelse. Jeg forstår således moralitet som værende et fælles vedtaget imperativ i universel og almen forstand. Dobbeltmoral forstår jeg som *et almenmenneskeligt fænomen, der opstår i samspil med vores emotionalitet og handleevne.* I analysen af mine medforskeres erfaringer vil jeg være opmærksom på, om de begrundes deres handlinger moralskt, om der opstår dobbeltmoral og hvilke betydninger, dette har for deres emotionalitet.

Instrumentaliseringsprocessen

Jeg ekspliciterer her, hvad jeg mener med begrebet *instrumentalisering*, og hvorfor det nødvendigvis må inddrages i undersøgelsen af min problemformulering. Dette afsnit bygges op af små underafsnit, der beskriver forskellige aspekter af fænomenet instrumentalisering, som er en central problematik i kritisk psykologi. Til min definition bruger jeg filosof Emmanuel Lévinas begreb om den Anden som en måde at se andre på, der ikke fratager dem deres subjektivitet. Jeg supplerer med teolog og filosof Peter Kemps udlægning af begrebet. Jeg benytter kritisk teoretiker og filosof Theodor W. Adorno og teknologi- og moralfilosof Günther Anders' tanker til at redegøre for de konsekvenser, instrumentaliseringen af mennesker kan have, med henblik på at kunne overføre disse tanker til instrumentaliseringen af companion species.

Den Anden som Ansigt

I sin filosofi har Emmanuel Lévinas beskæftiget sig med moralitet og det menneskelige ansvar. Jeg tillader mig at sidestille moralitet med den etik, Lévinas beskriver. Lévinas tanker om moralitet centrerer sig om, hvordan mennesket problematiserer og forstår sin verden i kraft af andre mennesker (Kemp, 1992, s. 45). Han plæderer for, at vi må møde andre som *den Anden*. Lévinas inddrager den sanselige, kropslige dimension i forsøget på at forstå det hele menneske, hvilket jeg finder relevant, idet jeg inddrager emotionalitet i forsøget på at forstå vores handlemåder (ibid., s. 16). Lévinas siger, at den Anden aldrig kan reduceres til at være en ting: "*Den Andens fremmedhed - at han ikke kan blive mig, mine tanker og min ejendom - fuldendes netop ved at sætte spørgsmålstegn ved min spontanitet, som etik*" (1961/1996, s. 33, 34). Hermed mener Lévinas, at den Anden altid er *et Ansigt*, og at vi må møde den Anden i et *ansigt-til-ansigt-forhold*, der skal forstås som et moralskt forhold (ibid., s. 199). Den Anden skal ikke forstås som "en relativ andethed" eller som afhængig af "en kvalitet, der gør ham forskellig fra mig", men som alle de, der udgør vores liv (ibid., s. 190). Ved ikke at møde den Anden som et Ansigt, gør vi vold på moraliteten indlejret i os alle. Ved at møde den Anden som et Ansigt undgår vi at gøre den Anden til det, jeg i dette speciale kalder *det Andet*, til et redskab, et instrument eller middel til et mål. Jeg adskiller mig fra andre filosofers brug af Lévinas begrebsverden, idet det Andet ofte bruges som en udvidelse af den Anden. Eksempelvis Peter Kemp, der anvender det Andet som en måde at forstå objekter som ukrænkelige og selvstændige (2013, s. 97). Jeg forstår mødet med den Anden som den ypperste bestræbelse i interpersonelle relationer, og

jeg vil brede Lévinas begreb ud til at omhandle vores møde med dyr. Den Anden står altså i dette speciale som modstykke til det Andet.

Den Anden som det Andet: At gøre *nogen* til *noget*

At arbejde mod instrumentalisering er centralt i kritisk psykologi, og den kritiske psykolog Klaus Holzkamp beskriver to måder, vi kan indgå i relationer med andre på: *Subjektrelationer* og *instrumentalrelationer*. *Subjektrelationer* er karakteriseret ved, at hver enkelt deltagers mål falder sammen med "almene samfundsmæssige mål", hvilket kan forstås som fælles interesser (n.d./1979, s. 6; Jartoft, s. 190). Altså som at møde den Anden som Ansigt i et subjekt-subjektforhold. *Instrumentalrelationer* er karakteriseret ved, at den anden i relationen anses som et "instrument" for realiseringen af egne individuelle interesser" (n.d./1979 s. 7; Jartoft, 1996, s. 191). Jeg anser instrumentalisering som *at gøre nogen til noget* i en instrumentalrelation og som at møde den Anden som det Andet. Jeg ønsker at nuancere den kritisk psykologiske forståelse af relationer og at udbrede dem til at omhandle forholdet mellem mennesker og companion species, hvorfor jeg primært vil belyse instrumentalisering ud fra Lévinas begreb om den Anden. Jeg benytter begrebet for at forstå den instrumentalisering af dyr, der foregår på individ- og samfundsplan og til at forstå den modsatte proces, hvor det Andet (dyrene) gøres til den Anden som noget selvstændigt værdifuldt.

Hvorvidt man forstår dyr som den Anden afhænger af holdninger, standpunkter, kultur, erfaringer og historicitet. Hvorvidt instrumentaliseringen er en bevidst handling, kan diskuteres. Jeg anser instrumentaliseringsprocessen som en fælles praksis, der er kulturel enighed om at opretholde, og ikke som den enkeltes problem. Kød opfattes som *noget* ikke-levende, vi indtager på linje med andre madvarer. Den levende ko eller gris skal kunne dræbes, og som beskrevet af Joy har de færreste lyst til at udføre drabshandlingen selv (2003, s. 211). Instrumentaliseringsprocessen er i sig selv et redskab, der er nødvendig for, at vi moralskt kan begrunde vores handlinger i praksis. Lévinas kritik af totalitarisme er tydelig i sin begrebsliggørelse af den Anden, og som Kemp beskriver det, udtrykker Ansigtet buddet over dem alle: *Du må ikke slå ihjel* (1992, s. 49). I ansigt-til-ansigt-forholdet ligger altså et moralskt imperativ, der umuliggør drabet på den Anden. Kemp cementerer: "Kun ansigt til ansigt med den Anden bliver den magt, der i sit væsen er morderisk, ude af stand til at myrde og må tage hensyn til den Anden" (ibid., s. 46). Konsekvenserne ved ikke at møde den Anden som Ansigt fører i værste tilfælde til totalitarisme og drab.

Instrumentaliseringens fremmedgørelse: *Det Monstrøses* moralske døs

Den tyske filosof Theodor W. Adorno er kendt for sit samarbejde med samfundsfilosoffen Max Horkheimer og deres fælles grundlæggelse af Frankfurterskolen og den første generation af kritisk teori (Juul & Pedersen, 2012, s. 321). I sit radioforedrag *Opdragelse efter Auschwitz* reflekterer han over 2. Verdenskrigs rædsler, som han selv var vidne til, og over hvordan vi kan undgå, at de gentager sig. Adorno pointerer, at al opdragelse må rette sig mod ikke at gentage disse rædsler, og han forklarer, at "Auschwitz var tilbagefaldet; barbariet består, så længe de betingelser, som resulterede i hint tilbagefald, i det væsentlige varer ved" (Adorno, 1977/2017, s. 70). Rædslerne kan altså gentage sig, fordi betingelserne er uændrede. Adorno problematiserer kollektivet, der ikke nødvendigvis er positivt, fordi nogle mennesker indordner sig blindt derefter og opgiver deres selvbestemmelse (ibid., s. 71). Ifølge Adorno gør sådanne mennesker "sig lig tingene. Derpå gør de, når det er muligt for dem, de andre lig tingene" (ibid.). De gør sig selv til instrumenter for at opnå mål, og i denne proces instrumentaliserer og fremmedgør de andre og benytter dem som midler mod målet. Dette er den yderste konsekvens af instrumentalisering: At gøre den Anden til det Andet. I kritisk psykologi indikerer førstepersonsperspektivet en intention om *intersubjektiv social symmetri* (jf. Kapitel 3) (Schraube, 2010, s. 100). Intersubjektiv social symmetri indebærer, at vi hver især må anerkende den Andens førstepersonsperspektiv. Hvis dette slår fejl, og vi ikke formår at anerkende den Anden socialt, betyder det "at tilsidesætte personen og hans/hendes subjektivitet, som er ensbetydende med menneskelig lidelse" (ibid.). Den yderste konsekvens ved instrumentaliseringen af andre mennesker er således lidelse. Lidelsen rammer både de mennesker, der instrumentaliseres og de mennesker, der instrumentaliserer andre, og instrumentaliseringen er problematisk for selvforståelsesprocessen.

Adorno betegner teknologiens udbredelse som en betingelse for lidelserne i Auschwitz (Adorno, 1977/2017, s. 72). Han beskriver *det teknologiske slør*, som han forklarer som menneskets evne til at "holde teknikken for sagen selv, for formål i sig selv, for en kraft ud af dens eget væsen, og glemme det, at den er menneskenes forlængede arm" (ibid., s. 73). Derudover hævder Adorno, at "en verden, i hvilken teknikken har en sådan nøgleposition som i dag, frembringer teknologiske mennesker, mennesker, der stemmer i med teknik" (ibid.). Adorno tillægger i klassisk kritisk teoretisk forstand teknologien en del af betydningen for, at mennesket er i stand til at instrumentalisere andre.

Moralfilosof Günther Anders var ligeledes vidne til 2. Verdenskrigs rædsler, og han indtænker moraliteten i menneskets handlinger i sit brev til Klaus Eichmann, søn af Adolf Eichmann (Schraube, 2005, s. 77). Han skriver, at vi alle er *Eichmann-sønner*, idet ingen kan sige sig fri for ansvaret for forhindringen af totalitarismens gentagelse, når vi til stadighed fortsætter de handlinger, der muliggjorde katastrofer som Auschwitz. Anders teoretiserer over, hvad der muliggør *det Monstrøse*, begrebet for den ultimative instrumentalisering, muliggjort af menneskeskabt teknologi, der lader os skabe “større end det vi kan gøre os forestilling om”, så der opstår en “kløft mellem vor fremstillingsevne og vor forestillingsevne” (Anders, 1964/1965, s. 26, 27). En kløft kaldet *the Promethean Discrepancy* (Schraube, 2005, s. 80). Det Monstrøse beskrives som et menneskabt maskineri, en *verdensmaskine*, der leder os i formørkelse, idet der opstår en kløft mellem vores følelser og vores handlinger lig den, jeg beskriver som dobbeltmoral (Anders, 1964/1965, s. 30). Ifølge Anders er vores “følelsesopgaver er blevet større”, og “når det der egentlig skulle og burde reageres på, bliver for stort og umådeligt, så falder også vor følelse bort” (ibid.). Anders fortsætter: “Seks millioner bliver for os ikke andet end et tal, mens nyheden om to myrdede måske endnu formår at give en form for resonans i os” (ibid., s. 31). Anders beskriver, at når vi tager del i én af de mange opgaver, maskineriet består af, “mister vi ikke alene interessen for maskinen som helhed og dens slutresultater, men vi er ydermere afskåret fra at danne os en forestilling om dem”, hvilket har betydning for vores ansvarsfølelse (ibid., s. 27). Tankerne om det teknologiske maskineri kan overføres til kødindustrien og praksis. Uden teknologien ville vi ikke være i stand til at masseproducere kød, som vi gør i dag. Teknologien muliggør desuden, at vi fysisk adskilles fra dyrenes liv og død, hvilket jeg antager har stor betydning for, hvordan vi ser på dyr, for vores ansvarsfølelse, moralske selvforståelse, og for at vi kan se dyr som det Andet. Disse tanker inddrager jeg i analysen af mine medforskeres erfaringer, hvor jeg vil være opmærksom på eventuel instrumentalisering af dyr med henblik på at kunne diskutere, hvilke betydninger dette har for vores moralske selvforståelse.

Den historiske foranderlighed i synet på (ikke-menneskelige) dyr

I det følgende foretager jeg et kort oprids af forskellige signifikante syn på dyr gennem tiden. Vores syn på dyr implicerer vores forpligtelser over for dem, som det ses i enkelte af synene på dyr i min gennemgang. Disse syn tager oftest udgangspunkt i forholdet mellem levende mennesker og dyr, men jeg udvider dette til også at omhandle forholdet til døde dyr. Historisk og kulturelt eksisterer der

forskellige og foranderlige syn på dyr, men fællesnævneren for dem er, at de eksemplificerer, at dyr ikke er ligegyldige for os. Uanset hvilket syn, vi har på dyr, og uanset om de er levende eller ej, tillægger vi dem betydning og har alle dage indgået relationer med dem i praksis. Jeg forsøger at beskrive dette komplekse samspil, og jeg argumenterer for, at den måde, hvorpå vi ser på dyrene, har betydning for, hvordan vi forholder os til drabet på de dyr, vi spiser. De forskellige syn på dyr kan ikke anses som adskilte og gensidigt udelukkende, men som dynamiske og til tider sameksisterende. Jeg inddrager langt fra alle synspunkter, men foretager et udpluk af dem, både ældre og nutidige, repræsenteret af moralfilosoffer, teologer og primatologer. Det er ikke min hensigt at beskrive en fast og stabil kulturel udvikling, men derimod at illustrere forskellige tendenser og opfattelser af dyr. Dette gør jeg for at skabe et bedre grundlag for min videre færd med analysearbejdet, hvor jeg vil være opmærksom på, om disse syn på dyr optræder hos mine medforskere.

Dyr for os

Allerede i skabelsesberetningen kan man spore et særligt syn på dyr, der indikerer, at dyr ikke kan anses som neutrale, ligegyldige eller blot medlevende. De har en funktion. Gud velsignede menneskene og ”sagde til dem: »Bliv frugtbare og talrige, opfyld jorden, og underlæg jer den; hersk over havets fisk, himlens fugle og alle dyr, der rører sig på jorden!«" (Første Mosebog, V28). Tankerne om menneskets forhold til dyr er mange og alsidige, og de går tilbage til længe før ovenstående citatet, men jeg starter min beretning her, da vi i Danmark har en lang historisk tradition for et tæt forhold mellem kirke og stat, hvilket har betydning for, hvilke handlinger, der er moralskt acceptable i det danske samfund. Kristendommen spiller en indiskutabel rolle i udformningen af vores kulturelle værdier og normer i forhold til at dræbe dyr for at spise dem. Mennesket angives i Biblen som værende skabt til at herske over dyrene, og dyrene får kategorien *mad*:

Frygt for eder og rædsel for eder skal være over alle jordens vildtlevende dyr og alle himmelens fugle og i alt, hvad jorden vrimler med, og i alle havets fisk; i eders hånd er de givet! Alt, hvad der rører sig og lever, skal tjene eder til føde (Første Mosebog, 9:2).

Der er ikke blot tale om, at mennesket er forskelligt fra dyrene, men at mennesket er mere magtfuldt og værdifuldt end dyrene. Relationen mellem dyr og mennesker fastlægges som *hersker* og *tjener*. Stilen er lagt i ovenstående citater: Jorden og dens ikke-menneskelige beboere er vores, så lad os

bruge den. Synet på dyr er *antropocentrisk*, idet dyrene må bedømmes efter deres gavn *for* mennesket. Menneskene er i centrum for verden, og dyrene er et instrument til verdensherredømme. Der opstår en stærk dualisme mellem mennesker og dyr, men det er dog ikke ensbetydende med, at kristendommen opdeler verden således. Dyreetiker og teolog Helena Röcklinsberg påpeger, at det er fejlagtigt at antage, at kristendommen udelukkende står for en skarp dualisme mellem menneske og dyr (2012, s. 130). Inden for kristendommen er der andre teologiske retninger med kirkefædre som Mester Eckehart (1260-1328) og Frans af Assisi (1181-1226), der betoner et ansvar for levende væsener ud over mennesket (ibid., s. 131, 132).

Kristendommen byder således på modsatrettede opfattelser af dyrenes rolle på jorden. Jeg finder det interessant, at skabelsesberetningen direkte beskriver, at levende dyr er skabt til menneskeføde. Spørgsmålet stiller sig, hvorvidt vores adskillelse af levende dyr fra døde dyr i form af mad overhovedet er et senmoderne kulturelt fænomen.

Dyr som maskiner

Filosof og matematiker René Descartes har ligeledes et dualistisk syn på forholdet mellem mennesker og dyr. Han er blandt andet berømt og berygtet for sine vivisektioner på levende hunde uden bedøvelse, med hvilke han påstod at kunne bevise, at dyrene hverken kunne føle eller lide (Röcklinsberg, 2012, s. 132). Descartes beskriver dyr som *automata* og pointerer, at automata aldrig vil kunne “use speech or other signs as we do when placing our thoughts on record for the benefit of others” (1646/1649/1989, s. 14). Automata kan ligne os, men de kan ikke tale eller reflektere, som mennesker kan. Descartes beskriver, at der ikke findes nogen “so depraved and stupid, without even excepting idiots, that they cannot arrange different words together, forming of them a statement by which they make known their thoughts” (ibid., s. 13). Således mener Descartes, at selvom eksempelvis papegøjer er i stand til at ytre ord, adskiller deres tale sig fra vores (ibid., s. 15). Descartes anser dyr som mindre værd end selv de mest mentalt udfordrede af mennesker. Descartes cementerer synspunktet: “This does not merely show that the brutes have less reason than men, but that they have none at all, since it is clear that very little is required in order to be able to talk” (ibid.). Dyrenes manglende evne til at benytte sprog som vi mennesker er lig mangel på fornuft for Descartes. Han beskriver, at selvom automata kan udføre nogle handlinger, så kommer de til kort i forhold til

andre handlinger, “which means we may discover that they did not act from knowledge, but only from the disposition of their organs” (ibid., s. 14). Dyr handlinger er altså ikke afledt af viden og fornuft, men blot muliggjort af deres organer. Descartes ser en sammenhæng mellem handlemåde og fornuft, og om dyrs handlinger forklarer han, at på trods af, at der er “animals which exhibit more dexterity than we do in some of their actions, we at the same time observe that they do not manifest any dexterity at all in many others” (ibid., s. 15). Descartes tillægger altså dyrenes inkonsistente fingerfærdighed i deres handlinger betydning for, om de har fornuft. Han fremfører en skarp adskillelse mellem det fornuftige menneske og dyrene som automata.

I descartiansk optik er fornuften dét, der adskiller mennesker fra dyr (Descartes, 1637/1996, s. 8). Dyr bliver instrumentaliseret til robotlignende maskiner, der kan reduceres til deres dele, og er derfor ikke noget, mennesker kan påføre smerte (Röcklinsberg, 2012, s. 133). Dette er et argument for, hvorfor vi som mennesker ikke behøver bekymre os om, hvordan dyrene behandles, da det i bund og grund er ligegyldigt. Descartes forklarer, hvordan det er fejlagtigt at antage, “that the soul of the brute is of the same nature as our own” og sidestiller det med “the error of those who deny God” (1646/1649/1989, s. 16). De, der vover at anerkende dyrene, er i samme bås som Gudsfor nægtere, der dengang brændtes på bål. Mennesker har i Descartes’ optik en højere status end dyr, hvilket ifølge Röcklinsberg indikerer, at mennesker har en højere moralitet end dyr (2012, s. 133).

De færreste i dag mener vel, at dyr er ude af stand til at føle smerte, men Descartes er et eksempel på en tænker med meget stor indflydelse på vestlig og antropocentrisk tænkning. Hans ærinde var at finde menneskets plads i tilværelsen, i forhold til Gud og i forhold til dyrene. Mennesket er således under Gud, men hævet over dyr, der ikke kan føle smerte og bør anses som maskiner. Evnen til at tale og dermed fornuften og værdi, adskiller mennesket fra dyrene. Også Immanuel Kant, som jeg kommer ind på i det følgende, tillægger fornuften betydning for vores moralitet, hvorfor vi med vores fornuft adskiller os fra dyrene. Fornuften og den moralske dømmekraft benyttes også i dag i debatten om at spise kød som argument mod at spise dyr. Fordi vi mennesker har et valg, som dyrene ikke har i kraft af deres manglende moralitet. At kun mennesket er i besiddelse af moral og fornuft er altså både et argument for og imod at spise dyr. Dette eksemplificerer en mulig forklaring på, hvorfor det er så kompliceret at beskrive menneskets forhold til de dyr, vi spiser.

Dyr som midler til (menneskelige) mål

Den tyske filosof Immanuel Kant er inspireret af Descartes og repræsenterer ligeledes et antropocentrisk syn på dyr. Kant eksemplificerer på fineste vis, hvordan dyr kan anskues som værende instrumenter. Han beskriver, hvordan udførere af vivisektioner “certainly act cruelly, although their aim is praiseworthy, and they can justify their cruelty, since animals must be regarded as man’s instruments” (Kant, 1963/1989, s. 24). Drab på dyr i videnskabens navn er prisværdigt og moralskt begrundet, idet det tjener menneskeheden. Kant deler Descartes’ konklusioner, men han pointerer samtidig, at vivisektioner er grusomme, og at mennesket har moralske forpligtelser over for dyrene. Dette indikerer Kants grundlæggende holdning til dyrene: De er mindre værd end os, men minder om os, hvorfor vores behandling af dem må være moralskt. Kant mener som Descartes, at dyr ikke besidder fornuft. Dyr er ifølge Kant “not self-conscious and are there merely as a means to an end. That end is man”, hvormed instrumentaliseringen af dyr eksemplificeres. Dyr er objekter til menneskets disposition (ibid., s. 23). Kant udviser ikke større bekymring for dyret selv end Descartes i sine tanker om moraliteten omkring dem, idet han pointerer, hvordan “our duties towards animals are merely indirect duties towards humanity” (ibid.). Spørgsmålet om moralsk korrekt behandling af dyret er et spørgsmål om, hvordan det påvirker menneskeheden selv og ikke dyret. Kant repræsenterer således et antropocentrisk syn på dyr, men han inddrager moraliteten og gør sig tanker om det alment fælles gode og om dyrenes plads i menneskets verden. Kant pointerer, at de handlinger, dyrene foretager, som Descartes tillagde behændighed og maskinagtige organer, kan udspringe fra samme bevæggrunde som vores handlinger, og han pointerer, at hvis det er sådan, “we have duties towards the animals because thus we cultivate the corresponding duties towards human beings” (ibid., s. 24). Analogien mellem menneske og dyr, omend de er forskellige i fornuft, forpligter os således til at handle moralskt over for vores dyr. Kant mener, at et menneskes handlinger mod dyr fortæller noget om mennesket selv, og at man kan “judge the heart of a man by his treatment of animals” (ibid.). Han beskriver, hvordan kunstneren William Hogarth afbilleder børn, der er onde ved dyr, og som voksne er onde ved børn for til sidst at ende som mordere (ibid.). Både Hogarth og Kant er forløbere for senere spekulationer over, hvorvidt man kan forudsige kommende mordere ved at observere deres handlinger i barndommen. Vi ser en tilsvarende tanke i psykiater John Marshall Macdonalds omdiskuterede Macdonald Triad, der har *animal cruelty* som én af sine komponenter (Ramsland, 2012). Mishandling af dyr anses i dette perspektiv som en indikator for senere amoralske handlinger. Kant understreger: “The more we come in contact with animals and observe their behaviour, the more

we love them, for we see how great is their care for their young” (1989, s. 24). Mennesket er hævet over dyrene, men det kan vække følelser af mildhed, kærlighed og respekt i os, hvis vi lærer dem at kende. Gør vi det, kan vi ikke have onde tanker om selv de dummeste af dyrene ifølge Kant (ibid.).

Kant pointerer, hvordan slagtere ikke bruges som medlemmer af en jury i England på daværende tidspunkt, idet de er “accustomed to the sight of death and are hardened” (ibid.). En jury er samfundets repræsentanter, og deres pligt er at kunne dømme andre med baggrund i, hvad der kollektivt anses som moralskt rigtigt eller forkert. Men slagternes beskæftigelse med drab og død på dyr gør dem ifølge Kant ufølsomme og ude af stand til at dømme mennesker moralskt. De, der spiser slagternes produkter, benævnes ikke. Drabet på dyrene har betydning for slagternes emotionalitet, og handlingen har betydning for deres moralitet. Overordnet er der for Kant forskel på, hvornår drabet på dyret er moralskt forsvarligt. Det skal ikke være for sjov, men have et formål (ibid.). Kant repræsenterer et syn på dyr, der indbefatter tanker om moralitet, men idéen om dyret som instrument for mennesket opretholdes. Dyret anses altså som det Andet og som et redskab til bedømmelse af den menneskelige moralitet.

Dyrene som os

Begrebet *antropomorfisme* beskrives af primatolog Frans de Waal som et syn på dyr, der tillægger dem menneskelige egenskaber. De Waal forklarer: “The original meaning of anthropomorphism is that of misattribution of human qualities to nonhumans, or at least overestimation of the similarities between humans and nonhumans” (1999, s. 256). De gamle grækere brugte dette begreb til at beskrive, hvordan guderne blev behandlet som mennesker. I begrebet ligger en misforstået overdrivelse af sammenligningen mellem mennesker og companion species.

Det antropocentriske syn på dyr og det antropomorfe syn på dyr er to sider af samme sag for De Waal: “Anthropomorphism and antropocentrism are never far apart: the first is partly a “problem” due to the second” (ibid.). Antropomorfismen problematiseres udelukkende, fordi det antropocentriske syn eksisterer (ibid.). Dette eksemplificeres hos Descartes, der netop fordømmer dem, der sammenligner dyrene med mennesket. Antropomorfisme er omdiskuteret og kritiseret, og De Waal forsøger at argumentere for begrebets vigtighed og beskriver, hvordan det kan hjælpe os til at forstå dyr og vores forhold til dem. Han argumenterer for en “tolerant attitude toward the borrowing of human concepts to explain animal behaviour” (ibid., s. 274). De Waal plæderer for, at begrebet

antropomorfisme kan benyttes om dyr fra to kontrasterende perspektiver; *antropocentrisk antropomorfisme* og *animalcentrisk antropomorfisme* (ibid.).

Antropocentrisk antropomorfisme

Den *antropocentriske antropomorfisme* er en sammensætning af de to præsenterede perspektiver. De Waal forklarer begrebet som forbundet med, at “modern culture bombards us with humanizations of animals” (ibid., s. 260). Det er altså kulturelt acceptabelt at tillægge dyr menneskelige egenskaber. Denne tendens medfører ifølge De Waal, at begrebet antropomorfisme er videnskabeligt omstridt (ibid.). De Waal beskriver, hvordan “Walt Disney made us forget that Mickey is a mouse and Donald a duck” (ibid.). Disney m.fl. forfører os ind i en verden af syngende og talende dyr, der ikke minder meget om dyrene uden for TV. Dyrene i medieindustrien tillægges ofte infantile træk som store øjne (ibid.). Denne tendens og afbildning af dyr kan klassificeres som underkategorier af antropomorfisme, nemlig *bambificering* eller *disneyficering* (ibid.). Ifølge De Waal har dette syn på dyr en funktion, der kan spores langt tilbage: “In a tradition going back to the folktales, Aesop, and La Fontaine, this kind of anthropomorphism serves human social purposes: to mock, educate, moralize, and recreate” (ibid., s. 261). Bamse & Kylling lærer os ikke at være egoistiske, og Tom & Jerry at vi kan være venner og har brug for hinanden trods grundlæggende forskelligheder og en hel del rå vold. De Waal beskriver: “All such instances of anthropomorphism are profoundly anthropocentric” (ibid.). Selvom vi tillægger dyrene menneskelige egenskaber, ændrer det ikke på den grundlæggende holdning om, at dyrene er adskilt fra os. De Waal uddyber: “The naive attribution of human qualities to animals are to a large extent independent of what we know about the animals themselves” (ibid.). Der opstår altså en kløft mellem, hvad vi egentlig ved om dyrene, og hvad vi tillægger dem. Den antropocentriske antropomorfisme skjuler diskrepanserne mellem den vilde natur og menneskets verden, fordi den “satisfies the picture, cherished by many, of the animal kingdom as a peaceable and cozy place”, hvilket fjerner fokus fra naturens barske realiteter, hvor “animals kill and devour one another, die of starvation and disease, or are indifferent to one another” (ibid.). Begrebet understreger kompleksiteten i vores forhold til dyr, der på den ene side får os til at sammenligne dem med os og på den anden side til at tage afstand fra sammenligningen.

Animalcentrisk antropomorfisme

Med begrebet *animalcentrisk antropomorfisme* udvider De Waal antropomorfismen til at være mere end bare en projektion af menneskelige egenskaber på dyr. Animalcentrisk antropomorfisme indebærer, at man sætter sig ind i dyrets sted på dyrets præmisser. Vi fortolker altså ikke nødvendigvis dyrs handlinger ud fra, hvordan vi selv ville gøre, men er i stand til at forsøge at sætte os ind i, hvordan det er at være dyr, hvormed fortolkningerne er (forsøgt) set fra dyrenes perspektiv (ibid., s. 266). Den animalcentriske antropomorfisme besværliggøres, når arterne, vi forsøger at forstå, adskiller sig meget fra vores egen: “The problem of sharing the experiences of organisms that rely on different senses”, hvilket De Waal eksemplificerer med muldvarpe, flagermus og andre arter, der benytter sig af andre sanser end mennesker (ibid., s. 265). Forskelligheder besværliggør altså genkendeligheden og tilbøjeligheden til animalcentrisk antropomorfisme, hvilket er interessant for denne undersøgelse. Jeg har netop nemmere ved at spise fisk, der adskiller sig grundlæggende fra mig selv. Jeg vil være opmærksom på, om dette også gælder mine medforskere. De Waal pointerer, at intentionen om at forstå dyrene fuldstændigt måske er naiv, men at “ideally, we understand animals based on what we know about their Umwelt - a German term introduced by von Uexküll for the environment as perceived by the animal” (ibid.). Denne intention er i sin reneste form ikke antropocentrisk, idet den handler om at forstå dyret i sig selv og ikke kun i relation til mennesket.

Dyr ulig os – selvforståelsens deroute

De Waal udvider forståelsen af antropomorfisme med dets modbegreb *anthropodenial*, som han beskriver som “the a priori rejection of shared characteristics between humans and animals when they may in fact exist” (ibid., s. 258). Det er en “blindness to the human-like characteristics of animals, or the animal-like characteristics of ourselves” (ibid.). Der er ikke tale om en bevidst afvisning af lighederne mellem dyr og mennesker, men i højere grad tale om en blindhed overfor lighederne. Jeg vil undersøge, om og hvordan denne blindhed optræder hos mine medforskere. Psykologien er, ifølge De Waal, præget af et behavioristisk og antropocentrisk syn på dyr: “They study animals to discover general laws of behaviour and, ultimately, to understand ourselves” (ibid., s. 257). Forudsigelige mønstre i dyrs adfærd skal hjælpe os til at forstå vores adfærd. De Waal pointerer, at hvis vi undervurderer dyrs mentale kapacitet, er der risiko for, at vi overvurderer vores egen (ibid., s. 258). Han mener, at antropomorfisme kan afhjælpe den opståede dualisme mellem menneske og dyr (ibid.,

s. 273). Ifølge De Waal tjener den animalcentriske antropomorfisme det formål, at “the more human-like we permit animals to become the more animal-like we become in the process” (ibid., s. 272). Således nærmer han sig en ophævelse af dualisme-tankegangen karakteriseret ved antropocentrisme.

Synet på dyr gennem tiderne er modsætningsfyldt og unægtelig historisk foranderligt. Dog er der ét fællestræk: Dyrenes eksistens foranlediger tanker om menneskets væsen. Fra Descartes’ brug af dyrene til at forstå den menneskelige biomekanik til Kants filosofien over vores forpligtelser over for dyrene og i sidste ende os selv, og sidst diskussionen om, hvor meget eller lidt, dyrenes handlinger ligner menneskets.

Kapitel 2: Processuel og situeret analytisk ramme

På baggrund af min hensigt om at overskride dualismer og at møde den Anden som Ansigt, har jeg valgt at arbejde med et kritisk psykologisk perspektiv. Processen med at undersøge og udforme dette speciale har langt fra været låst fast i skemalagte procedurer. Jeg har konstant indsamlet materiale (Brinkmann, 2012/2013, s. 28). Min analysestrategi afspejler det processuelle i mit arbejde, og mine samtaler med mine medforskere om deres erfaringer og handlemåder udgør hovedmaterialet og udgangspunktet for min analyse. Dette kapitel indeholder en kort udlægning af den historiske foranderlighed inden for psykologien og af de bevægelser, der inspirerede kritiske psykologiske udvikling, primært med udgangspunkt i psykolog Vibeke Jartofts udlægning. Dernæst beskriver jeg min situerede og processuelle analysestrategi, der tager udgangspunkt i den kritiske psykologiske *betingelses-, betydnings- og begrundelsesanalyse* og i de kritiske psykologer Peter Busch-Jensen og Ernst Schraubes *situerede generalisering*.

Det kritiske psykologiske projekt: En dialektisk psykologi

Psykolog Ian Parker forklarer, hvordan virkelighedsopfattelsen i kritisk psykologi hverken anses som relativistisk eller realistisk eller skarpt adskilt fra andre retninger, men tværtimod: “Kritisk psykologi foreskriver ikke én epistemologisk position fremfor en anden, men sammendrager mangfoldigheden i de radikale opfattelser inden for faget” (1998, s. 36). Den kritiske psykologi opstod i 1960’erne i Tyskland som modvægt til de dengang dominerende psykologiske retninger, og har siden udviklet sig i især dansk sammenhæng (Mørck, 2006, s. 263). Disse retninger er eksemplificeret ved eksempelvis psykoanalysen og behaviorismen, begge eksempler på den antropocentriske selvforståelse i psykologien. Psykoanalysen forstår mennesker som “determineret af indre drifter - i modsætning til kultur”, og menneskelige behov anses som indre drifter, det enkelte menneske må styre, så det passer til omgivelserne (Jartoft, 1996, s. 184). Den kritiske psykologi forsøger at “forstå menneskets natur som en samfundsmæssig natur” med en subjektiv videnskabelig forståelse, der anser menneskers behov “som udviklet historisk i samspil mellem mennesker og deres handlemuligheder” (ibid.). Den kritiske psykologi tilbyder altså en analytisk ramme for at undersøge mennesket i dets kontekst. Den gør ligeledes op med behaviorismen, der ser mennesket som “determineret af sine ydre betingelser” (ibid.). Dette menneskesyn medfører i kritisk psykologisk optik en

“internaliseringstankegang”, der lader mennesket være passiv indoptager af normer og kultur og altså en “ren spejling af omgivelserne” (ibid., s. 185). Mennesket objektiviseres, og dets aktive andel i eget liv og evne til at handle og ændre på egne livsbetingelser ignoreres. For denne undersøgelse ville dette betyde, at mine medforskere og jeg selv udelukkende spiser dyr, fordi alle andre gør det og ikke har evne til at reflektere over dette og eventuelt handle anderledes. Den kritiske psykologi fremhæver i stedet, at “psykologiske fænomener og menneskers udvikling må forstås historisk og konkret. Altså i tid og rum” (ibid.). Den kritiske psykologi arbejder på at “overskride dualismer og determinisme i forståelsen af det situerede forhold mellem individ og samfund” (Dreier som i Shapiro, 2007, s. 13). Den undersøger *grundene* til, at problemer eller fænomener opstår (Jartoft, 1996, s. 185). Mit kritisk psykologiske perspektiv betyder, at jeg har en dialektisk forståelse af mine medforskere som deltagende subjekter i praksis, og at de psykologiske processer, der opstår, er aspekter ved deltagelsen. Derfor tager jeg udgangspunkt i deres første-persons perspektiv og forsøger at forstå den praksis, de deltager i (Shapiro, 2007, s. 14).

Betingelses-, betydnings- og begrundelsesanalyse

Baggrunden for min analysestrategi ligger i hensigten om at foretage en *betingelses-, betydnings- og begrundelsesanalyse*, som inden for kritisk psykologi er fundamentet for enhver analyse (Markard, Holzkamp & Dreier, 2004, s. 7). Formålet er at analysere, hvordan betingelser, betydninger og begrundelser hænger sammen i mine medforskere liv, hvilket afspejler sig i mine forskningsspørgsmål (Jartoft, 1996, s. 204, 205). *Betingelser* forstår jeg som sammenfatningen af de *livsbetingelser*, der udgør et menneskes handlerum, og som består af de *objektive, materielle samfundsmæssige betingelser i en given historisk situation*, mennesket handler i forhold til (ibid., s. 196). Betingelserne både skaber og skabes af deltagerne i deres udvikling af den daglige livsførelse (Mørck, 2006, s. 260). Analysen vil ikke være skarpt trinvist opdelt, men jeg har blik på de tre samspillende komponenter, og jeg forsøger at belyse, hvad betingelserne i praksis betyder for hver enkelt af mine medforskere (Jartoft, 1996, s. 205). Jeg fokuserer på, hvilke betydninger, betingelserne har for mine medforskere og hvilke handlemuligheder og begrænsninger, betingelserne tilbyder (ibid.). Jeg fokuserer ligeledes på, hvilke subjektive begrundelser, mine medforskere har for at handle, som de gør, i forhold til praksis (ibid., s. 206). Denne analysestrategi supplerer jeg med den situerede generaliserings analysestrategi.

Zooming in, zooming out

I min analyse vil jeg lede efter mønstre i mine medforskeres erfaringer ved at bevæge mig i to fortløbende og simultane dimensioner af det, Busch-Jensen & Schraube beskriver som *zooming out to zoom in, zooming in to zoom out* (2019). Den første er den *fænografiske* dimension, *zooming out to zoom in*. Her vil jeg forsøge at nærme mig en detaljeret beskrivelse af de fænomener, jeg undersøger. At tale med og lytte til mennesker er “crucial preconditions of phenographic formulations”, og derfor danner mine medforskeres erfaringer baggrund for analysen (ibid., s. 13). I den fænografiske dimension koncentrerer jeg mig om “gathering and describing everyday experience, thought and action” (ibid.). I dette perspektiv kan jeg ikke spørge til det enkelte menneske uden at spørge til strukturerne omkring det. Strukturerne er resultat af “how certain practices and forms of action and organization have gained a durability through complex forms of inter-connectivity” (ibid., s. 17). Ved at spørge til mine medforskeres erfaringer med at spise dræbte dyr, kan jeg bevæge mig mod en forståelse af det komplekse samspil med praksis.

Jeg vil ligeledes bevæge mig i en *fænokonstruktiv* dimension, hvor bevægelsen er *zooming in to zoom out*. Mit fokus er på kritisk refleksivitet over mine medforskeres beskrivelser og tilføjelsen af relevante teorier. Jeg ønsker at udforske, “how the phenomena are connected and hanging together in everyday practice” (ibid., s. 13). Med dette fokus på “understanding and connectivity” kan vi tale om psykologisk generaliserbarhed (ibid., s. 14). Analysestrategien er gennemsyret af min forskersubjektivitet. Med dette mener jeg, at mønstrene kunne se anderledes ud og ligeledes er foranderlige i sig selv. De er situerede og subjektive. Der er ikke noget skema for måden, hvorpå jeg kan få øje sammenhænge, og som Busch-Jensen & Schraube pointerer, handler det om “the effort to see connections as anchored in dynamic arrangements” udgjort af situerede handlinger og praksisser (ibid., s. 19). Jeg vil forsøge at være sensitiv over for den situerede *hanging-togetherness* og sammenhængen mellem mine medforskeres erfaringer, handlinger, standpunkter og ligeledes på socio-politiske arrangementer som hverdagsanligger, kulturelle forhold med mere (ibid.). Mine samtalemener er præget af en interesse for mine medforskeres perspektiver på forhold, de selv nævner, og som jeg må være sensitiv overfor. Mine medforskere har hjulpet med at skærpe mit blik for disse forholds samspil med strukturerne. Samtidig har jeg forsøgt at brede blikket ud i *zooming in to zoom out*, hvilket har resulteret i diverse afklarende og udforskende processer resulterende i min definition af den praksis, jeg selv er en del af.

Analytiske grundbegreber

Den kritiske psykologi kaldes *det subjektvidenskabelige paradigme*, hvilket ifølge Jartoft indikerer et “system af videnskabelige grundbegreber, som man tager udgangspunkt i, når der dannes teorier om psykiske fænomener”, og et paradigme man kan “udvikle og problematisere andre teorier” ud fra (1996, s. 194). Den kritiske psykologis analytiske grundbegreber kan “åbne op for den opmærksomhed vi må have, når vi vil udforske praksis” (ibid., s. 190). Derfor vil jeg kort beskrive mine udvalgte analytiske grundbegreber for derefter at vække dem til live og udfordre dem i samspil med mit materiale (Shapiro, 2007, s. 13). Jeg udvider det kritiske psykologiske perspektiv gennem inddragelse af anden relevant forskning, når det kan udvide min og psykologiens selvforståelse. Jeg tager udgangspunkt i begreberne som beskrevet af de kritiske psykologer Klaus Holzkamp, Ute Holzkamp-Osterkamp og Ole Dreier suppleret af psykologerne Line Lerche Mørck og Vibeke Jartoft.

Selvforståelse

Begrebet *selvforståelse* er den kritisk psykologiske forståelse af identitet og den situerede forståelse af os selv (Dreier, 2013, s. 18). Dreier påpeger, at man for at forstå personligheden hos mennesker må “betragte samspillet mellem person, situation og aktivitet som grundlæggende” for ikke kun at se menneskelig adfærd som en del af personligheden (ibid., s. 4). Dreier retter her kritik mod den klassiske personlighedspsykologi. Selvforståelsen anses som en måde at gøre noget “jeg “på en måde allerede ved”, reflektivt fatteligt for mig selv, at gøre det implicite eksplicit, det utydelige tydeligt” (Holzkamp, 1995/1998, s. 21). Det er den måde, jeg kommer til forståelse af mig selv på gennem mit liv. Selvforståelsen er med til at vejlede et menneskes livsførelse og hjælper med at indtage standpunkter om denne livsførelse (ibid., s. 19). Gennem sin selvforståelse artikulerer et menneske overensstemmelser med- og kritik af det liv, det fører (ibid.). Selvforståelsen er ifølge Dreier ikke noget, der skabes i et vakuum og er ikke kun opstået indefra, hvilket eksemplificeres, når adgang til nye kontekster medfører grunde til at forandre livsførelse og selvforståelse (2013, s. 18). I nye kontekster vil et menneske finde og genfinde sig selv (ibid.). En persons selvforståelse kan forstås som en fælles selvforståelse, en intersubjektiv forståelsesramme, hvor intentionen om at forstå sig selv også er en “interesse i at komme til “forståelse” med andre for på den måde at finde et fælles sprog om noget, der ikke altid kun er givet for “hver mig selv”” (Holzkamp, 1995/1998, s. 21). Dette beskriver Holzkamp som *den sociale selvforståelse* (ibid.). Det interpersonelle aspekt er med til at

udvikle en persons selvforståelse ved, at personen udser allierede og modstandere i sine relationer til andre (Dreier, 2013, s. 19). Jeg anser moraliteten som indlejret i selvforståelsen, hvorfor begrebet selvforståelse indikerer den individuelle og sociale moralske selvforståelse, jeg ønsker at undersøge gennem mine medforskeres erfaringer.

Deltagelse

Med begrebet *deltagelse* understreges forståelsen af subjekter som *deltagere* i praksis (Dreier, 2003, s. 16). Denne forståelse er nødvendig for at undgå en kløft mellem interne egenskaber som behov og personlighedstræk og eksterne situationelle stimuli fra omgivelserne (ibid., s. 10). Jeg argumenterer for, at vores erfaringer med at spise dræbte dyr ikke kun skyldes et behov, men at det er en kompleks blanding af gensidigt påvirkende indre og ydre faktorer, der får os til at vælge at spise, som vi gør. Deltagelse må forstås som situeret, og subjektet deltager fra sit eget ståsted og *første-persons perspektiv* med særlige opgaver og ansvarsområder (ibid., s. 15, 9). Problemer og resultater i praksis er til forhandling men afhænger af deltagerens indflydelse på konteksten, og derfor er der forskel på deltagerens bidrag til at ændre eller realisere praksis (Dreier, 2013, s. 9). Mennesket udvikler *standpunkter* på baggrund af sin deltagelse, hvilket jeg forstår som meninger og holdninger (ibid., s. 10). Dreier påpeger, at disse standpunkter hjælper os til at udpege vores “partnere og modstandere i vore handlesammenhænge”, og samtidig understreger standpunkterne, hvad vi hver især finder vigtigt i praksis (2002, s. 71; 2013, s. 10). Afhængig af menneskets standpunkter, udvikles dets *handlegrunde* i en særlig kontekst. Standpunkter og handlegrunde er essentielle for, hvad et menneske engagerer sig i og ønsker at bevare eller ændre i praksis (Dreier, 2013, s. 10). Et menneske er altså ikke determineret af sin position i praksis (ibid.). Den måde, hvorpå vi deltager i praksis, har stor betydning for vores liv, herunder vores handlemuligheder og udvikling, og heri ligger også potentiale for forandring, i fald vores deltagelse er problematisk (ibid., s. 9). Denne forståelse af subjektet giver mig mulighed for at se mine medforskere (og mig selv) som aktive medskabere af de forskellige sammenhænge, vi indgår i. Samtidig bliver vores måde at deltage på i forskellige praksisser influeret af de betingelser, vi er en del af (Shapiro, 2007, s. 14).

Daglig livsførelse

Den daglige livsførelse indebærer en gentagelse og *rutinisering* i et menneskes aktiviteter, der øger overskueligheden af den daglige livsførelse (Holzkamp, 1995/1998, s. 8, 28; Dreier, 2013, s. 4). Mennesket reflekterer derfor ikke nødvendigvis over grundene til disse rutiner (ibid.). Dreier påpeger, at “en person må bestræbe sig på at sikre sammenhæng og retning i sit liv, men ikke at hun har alt i sit greb og under kontrol” (2013, s. 15). Den daglige livsførelse er trods rutineringen en følge af menneskets aktive ydelse (Holzkamp, 1995/1998, s. 9). Mennesket oplever en følelse af selv at have arrangeret sit liv i rutinerne og søger samtidig variation (Dreier, 2013, s. 16). Det at spise kan siges at være rutineret, idet selve spisehandlingen er en del af at holde sig i live. På samme tid er det en aktiv handling, og der opstår en dobbelthed af passiv og aktiv: Jeg er *nødt* til at spise for at leve, men det er *mig*, der vælger, hvad jeg spiser (Holzkamp, 1995/1998, s. 9). Den daglige livsførelse er ikke stationær, den er *altid i udvikling* og aldrig er fuldstændig afsluttet (Holzkamp, 1995/1998, s. 9; Dreier, 2013, s. 18). Den er *modsætningsfuld*, og hvis den bliver problematisk, kan det kræve en omlægning i livsførelsen, der kan medføre ubehagelige følelser og en ændring i selvforståelsen. Selvforståelsen anses altså som en integreret del af den daglige livsførelse (Dreier, 2013, s. 17; Dreier, 1998, s. 5). Dreier pointerer, at den daglige livsførelse sker i samspil med andre deltagere, og derfor ikke er selvstændig eller kontrollerbar (2013, s. 15). Holzkamp beskriver, hvordan et menneske kan opnå livskvalitet, når det udvider og forandrer sine livsbetingelser, men at det også konstant befinder sig i et spændingsforhold mellem at forandre og at afværge det, idet udvidelse af livsbetingelser kan føles truende mod det kendte og stabile (1995/1998, s. 25). Dette understreger det modsætningsfyldte i den daglige livsførelse. Jeg har en antagelse om, at deltagelsen i praksis er modsætningsfuld for nogle af mine medforskere, hvilket jeg vil være opmærksom på analysen af deres udsagn.

Handleevne

Begrebet *handleevnes* kaldes “den mest centrale grundkategori indenfor det subjektvidenskabelige paradigme”, fordi det cementerer subjektet som aktivt handlende (Jartoft, 1996, s. 195). Et menneskes handleevne forstås som dets *potentiale* rettet mod “et liv under konkrete forhold”, formidlet af en “objektiv samfundsmæssig verden” og hermed understreges dialektikken mellem menneske og omverden, og kritikken rettes mod den traditionelle essentialistiske forståelse af menneskelige evner (Dreier, 2002, s. 51, 24; Jartoft, 1996, s. 196). Handleevnen er formidlet af objektivt eksisterende

handlemuligheder, der udgør menneskers *handlerum* (Jartoft, 1996, s. 196). Handleevnen skal ikke forstås som en kontekstløs og individuel egenskab, men som konstitueret af et menneskes erfaringer og forståelser af den særlige kontekst og praksis (Dreier, 2013, s. 10, 9). Ifølge Holzkamp indebærer handleevnen, at mennesket oplever sig selv som grundlag for sine egne handlinger og som unik i forhold til den samfundsmæssige reproduktion (1983/2005, s. 18). I dette ligger ligeledes *intersubjektivitet*, som for Holzkamp betyder evnen til at indse, at også andre mennesker handler ud fra egne hensigter, og at mennesker i fællesskab kan forandre og råde over livsbetingelserne (ibid.).

Restriktiv og udvidende handleevne

Handleevnen kan ifølge Dreier differentieres i *den restriktive handleevne* og *den udvidende handleevne* (2002, s. 119). *Den restriktive handleevne* betyder at “handle kortsigtet og i forhold til de umiddelbare betingelser”, hvilket ifølge Jartoft ofte sker i hverdagen, men det kan have den konsekvens, at man kun sikrer sig selv umiddelbart og modarbejder sine langsigtede interesser (1996, s. 197). *Den restriktive handleevne* benyttes, i fald en udvidelse af eget handlerum opleves for risikabelt (Dreier, 2002, s. 119). *Den udvidende handleevne* er betegnelsen for handlinger, der udvider menneskets livsbetingelser og indebærer, at “vi kan forholde os bevidst til og gribe ændrende ind i forsøg på at forbedre vores fælles livsbetingelser” og handle middelbart for at sikre egne livsbetingelser (Dreier, 2002, s. 11; Jartoft, 1996, s. 196, 197). Jartoft pointerer, at et menneskes motivation afhænger af oplevelsen af, at der er konkrete handlemuligheder, hvilket Holzkamp formulerer således: “Motivation afhænger af muligheden for, i de individuelle mål samtidig at forbedre ens egen rådighed over livsbetingelserne og egen livskvalitet” (1996, s. 199; 1983/2005, s. 21). Holzkamp pointerer, at et menneske altid har muligheden for at udvide sine livsbetingelser og benytter begreberne *begriben* og *tyden* som overkoncepter for handleevnen og måder at forstå sin livssituation på (1983/2005, s. 23, 22). *Tyden* dækker over den hverdagslige tænkemåde, hvor “den totalsamfundsmæssige sammenhæng i første omgang ikke bliver synlig”, hvilket betyder, at mennesket ikke er i stand til at kapere det dialektiske forhold mellem sig selv og samfundet i sin umiddelbare situation (Holzkamp, 1983/2005, s. 22). Når mennesket befinder sig på et tydende niveau, affinder det sig med sin situation og udnytter ikke muligheden for at udvide sine betingelser (ibid., s. 23). *Begriben* dækker over det modsvarende og indebærer en forståelse af, at ens livssituation er en del af samfundsmæssigheden, hvormed mennesket bliver i stand til at udvide rådigheden over sine betingelser, så den daglige livsførelse kan ændres (ibid., s. 22, 23). Jeg vil i analysen af mine

medforskeres udsagn være opmærksom på, hvorvidt de kan siges at handle restriktivt eller udvidende i deres deltagelse i praksis, og jeg vil benytte begreberne *tyde* og *begribe* til at eksplicite, hvordan de forholder sig til deres alternative handlemuligheder.

Emotionalitet

Emotionalitet anses som følelser og som fungerende som bindeled mellem tanke og handling (Jartoft, 1996, s. 197). Den kritiske psykolog Ute Holzkamp-Osterkamp interesserer sig for forholdet mellem motivation og emotionalitet og har fokuseret på, hvordan følelser spiller sammen med samfundsmæssige holdninger og forståelser, fornuft, vilje og den måde, hvorpå vi orienterer os socialt (1978/2012, s. 110). En stor del af at ændre egne livsbetingelser handler ifølge Holzkamp-Osterkamp om emotionalitet, der af hende beskrives som “vurderinger af de kognitivt opfattede omverdensforhold med disses subjektive betydning og de individuelle handlemuligheder over for dem som målestok” (ibid., s. 111). Hvordan vi opfatter vores omverdensbetingelser og vurderer dem emotionelt er en forudsætning for vores handleevne, og emotionaliteten er “en erkendelsesledende funktion”, der forbinder den til handlinger og tænkning (Jartoft, 1996, s. 197). Ifølge Holzkamp-Osterkamp er disse emotionelle vurderinger ikke umiddelbart bevidste, og de foregår som en “samlet emotionel stemning, der sammenfatter alle enkeltvurderinger til en samlet handlingsretning”, så målrettet handling muliggøres (1978/2012, s. 111). Den emotionelle vurdering kan træde i forgrunden, hvis der sker forstyrrelser i den måde, vi relaterer til omverdenen på, eksempelvis i nye situationer og ved “aktuelle trusler mod handleevnen” (ibid.).

Emotioner kan være *klare* eller *uklare*, og de klare emotioner danner grundlag for, at en person kan ændre på sine livsbetingelser. Ifølge Holzkamp-Osterkamp er emotioner klare, når de er tydelige og bevidste for den enkelte, og når relationerne til omverdenen er entydige (ibid., s. 113). Dette betyder, at mennesket er i stand til “at drage handlekonsekvenser af sine erfaringer og ikke af bekymring for mulige konflikter” (ibid.). Emotioner er derimod uklare, når et menneskes relationer til omverdenen er modsigelsesfyldte, og “når man på den ene side set er henvist til dem, men på den anden side set samtidig bliver begrænset, udnyttet og hindret af dem i at artikulere modsigelserne og bekæmpe dem aktivt” (ibid., s. 114). Jeg argumenterer for, at dobbeltmoral som fænomen kan medføre ubehagelig emotionalitet, når bevidstheden om denne dobbeltmoral rammer. Jeg vil i min analyse være

opmærksom på mine medforskeres emotionalitet og dennes betydning for deres handlemåder og handlemuligheder i deres deltagelse og for deres selvforståelse.

Kapitel 3: Metodologiske overvejelser på vejen mod udvidet selvforståelse

Mine metodiske valg afspejler intentionen om at bevæge mig væk fra instrumentaliseringen af andre. Holzkamp pointerer, at ”in the context of the knowledge interest in (mutual) ”self-understanding”, nobody – and this is an important consequence – can treat the other as an object, because by doing so s/he would exclude her/him from the joint project of self-understanding” (1995/2016, s. 85). Udviklingen af vores selvforståelse er et fælles projekt, og hvis vi instrumentaliserer andre, er projektet ikke i det alment fælles godes tjeneste. Jeg indskrives mig i traditionen for hverdagslivsforskning, og jeg anser den viden, jeg og mine medforskere skaber, som processuel og farvet af min egen subjektivitet. Den kan ikke anses som absolut. Jeg har i mit analytiske arbejde sammenkoblet mit materiale med mine teoretisk funderede begreber, så teori og materiale influerer hinanden (Gulløv et al., 2017, s. 14). Jeg har taget udgangspunkt i Busch-Jensen & Schraubes tanker om psykologisk videnskabelse og deres særlige synspunkter på subjekter, praksis og sammenfletningen af disse. Busch-Jensen & Schraube beskriver, hvordan “the ability to see the world from other people’s perspectives, experiences and actions is crucial” i den psykologiske forskning, og at vi har “the concrete life in common” (2019, s. 11). Kritisk psykologisk forskning centrerer sig om den Andens perspektiv, og formålet med at se verden fra den Andens perspektiv er en forståelse for det, Busch-Jensen & Schraube beskriver som *likeness in otherness* (ibid., s. 11). For at forstå mig selv, må jeg forsøge at forstå den Anden. Dette afspejler sig i min måde at indsamle materiale på, hvor jeg stræber efter en *intersubjektiv social symmetri*, hvor jeg og mine medforskere gensidigt må “anerkende den Andens første-persons perspektiv” (Schraube, 2010, s. 100). Jeg anser derfor min undersøgelse som en gensidig læreproces i vejen mod udviklingen af vores selvforståelse. Hvordan dette kommer til udtryk, vil jeg eksemplificere nedenfor i mine forskellige metodologiske overvejelser.

Moralisering

Moralisering anses i Tolmans perspektiv som en teknik, vi er sårbare over for, fordi den er afledt af vores opfattelse af, hvad der er rigtigt og forkert (2003, s. 38). Moralisering anses som en afledning af moralitet og som en “power that is often co-opted by those who would use it against us by implying

that we are being immoral when we act in ways that they themselves do not approve” (ibid.). Moraliseren bruges, når vi ønsker at få andre til at opføre sig på særlige måder. Teknikken kender vi fra vores forældre og diverse autoriteter, der har bidraget til udformningen af vores moralske kompas. At blive moraliseret af andre kan føles som en “insult to our intelligence as well as to our moral sensibilities”, da de fleste af os foretrækker selv at bedømme, hvorvidt noget er rigtigt eller forkert (ibid., s. 39). At blive belært om moralitet af andre kan medføre ubehag og umyndiggørelse og i sidste ende en instrumentaliseren af den Anden. Moraliseren fordrer ifølge Tolman “unquestioning compliance” og en forventning om, at den Anden retter ind, eller at praksis ændres (ibid.). Min hensigt er ikke at fortælle mine medforskere, hvad der for dem er rigtigt eller forkert i spørgsmålet om at dræbe dyr, idet jeg anser dem som eksperter i eget liv, og jeg forsøger gennem mine metodologiske overvejelser at undgå moraliseren.

Første-persons perspektivet

Første-persons perspektivet er en særlig form for subjektivitet, der karakteriserer den kritiske psykologiske tænkning. Busch-Jensen & Schraube pointerer, at “psychological phenomena, such as experience, emotion, thought and action are given in a specific form of existence: subjective and first-person” (2019, s. 6). Derfor må man tage udgangspunkt i det enkelte menneskes erfaringer og handlinger i forsøget på at opnå forståelse for dette menneskes livssituation. Jeg tilslutter mig Schraubes kritik af den “mekanistiske effekttænkning i psykologisk teori og forskningspraksis”, der ofte er eksemplificeret ved et tredje-persons perspektiv (2010, s. 92). Denne form for tænkning og forskning medfører uomtvisteligt en skelnen mellem “subjektet for viden (forskeren) og objektet for viden (den undersøgte genstand)”, hvorfor den udforskede instrumentaliseres (ibid.). Jeg vender mig derfor epistemologisk væk fra “God’s eye view toward situated knowledge” (Busch-Jensen & Schraube, 2019, s. 5). Første-persons perspektivet kan afhjælpe instrumentaliseren af andre, fordi vi bevæges “mod gensidige menneskelige relationer, der inkluderer den Anden og hendes/hans interesser, perspektiver og standpunkter” (Schraube, 2010, s. 100). Min undersøgelse tager udgangspunkt i første-persons perspektivet, og i dette udgangspunkt findes min bestræbelse på at anerkende den Andens erfaringer.

Medforskerperspektivet og mine medforskere's begrundede deltagelse

I den kritiske psykologis praksisforskning er der en dobbeltambition om at bidrage til teoriudvikling og udvikling af praksis, og kritisk psykolog Line Lørck beskriver, hvordan mennesker, der bidrager til forskningen, inviteres til at være *medforskere* (2006, s. 35). Inden for den kritiske psykologiske forskningspraksis anses intersubjektivitet som medforskning, og Holzkamp pointerer, at fælles interesser for forskningen og en mulig udvidelse af handlerådighed er en metodisk forudsætning for subjektvidenskaben (1983/2005, s. 29). Jeg anser mine medforskere som eksperter, der kan hjælpe mig med at forstå mig selv og praksis bedre gennem deres erfaringer. Sammen kan vi udvide vores handlemuligheder. Schraube beskriver, hvordan "den stringente opdeling af subjektet og objektet for viden" ikke er nyttig i psykologien, fordi "forsker og det udforskede falder ind under samme kategori, tilhører den samme væsensklasse" (2010, s. 93). Schraube ophæver tanken om objektet for viden, idet det "i virkeligheden ikke er et objekt, men et subjekt, et menneske, et "jeg", som er situeret i verden og handler, tænker og erfarer verden ud fra sit standpunkt og perspektiv" (ibid.). Forsker og udforsket er altså ét. Det kan diskuteres, hvorvidt en interpersonel social symmetri mellem medforskere er mulig, idet jeg som initiativtager ikke kan udføre min undersøgelse uden mine medforskere. De har en funktion for mig. Ved at tage udgangspunkt i første-persons perspektivet forsøger jeg dog at anerkende dem som den Anden. Ved at tilføje medforskerperspektivet til undersøgelsen ansporer jeg mine medforskere til at blive undersøgende på deres egne handlegrunde og livsførelser, og de ansporer mig til det samme i en dialektisk bevægelse med deres interesse i at deltage (Lørck, 2006, s. 223). Jeg har udvalgt mine medforskere, fordi de har yttret interesse for tematikken i undersøgelsen, hvilket må betyde, at de er interesserede i at udforske deres eget liv til en vis grad. Nogle af mine medforskere er studiefæller, andre har jeg fundet gennem studiefæller. Jeg har forsøgt at undgå at udvælge fra, hvorvidt de spiser kød eller ej, og derfor har jeg medforskere, der repræsenterer alle dele af kødspiser-spektret og af forskellige køn og aldre, hvilket har stor betydning for, hvordan mit materiale ser ud.

Fokusgruppesamtalen som udgangspunkt for materialeindsamling

Empirisk har jeg taget udgangspunkt i en fokusgruppesamtale, der egner sig til at producere data om sociale gruppers fortolkninger og normer (Brinkmann & Tanggaard, 2015, s. 123). Jeg kalder det *samtale* for at understreger den gensidige læringsproces mellem mine medforskere og mit forsøg på

at indgå i intersubjektiv social symmetri. Intentionen med fokusgruppesamtalen var at få indblik i mine medforskeres erfaringer med at spise dræbte dyr og i, hvordan vores erfaringer og sociale selvforståelse forhandles mellem mennesker. Fire ud af fem medforskere deltog i samtalen, den sidste havde ikke mulighed for at deltage. En fokusgruppesamtale egner sig til at belyse forskelligartede sider af samme sag ansporet af det sociale samspil (Kvale & Brinkmann, 2009, s. 170). Formålet med samtalen var ikke at nå til enighed om, hvorvidt det at spise dræbte dyr er moralskt forsvarligt eller ej, eller at finde løsninger på eventuelle problemer, men at bidrage til forståelsen af fænomenet og kompleksiteten i praksis gennem forskellige synspunkter og erfaringer (ibid.). Gruppedynamikken kan “gøre det lettere at udtrykke synspunkter, der som regel ikke er tilgængelige” og herigennem at synliggøre usynligheder (ibid.). Jeg udarbejdede en samtaleguide med udgangspunkt i det semistrukturerede interview, der er en blanding mellem en åben hverdagssamtale og et lukket spørgeskema (ibid., s. 45). Dette sikrede en form for struktur og muliggjorde, at medforskerne fik indflydelse på de diskuterede emner (ibid.). Jeg inddrog rekvisitter i form af dyrebillede og en pakke hakket oksekød som udgangspunkt for dele af samtalen for at løse den særlige situation op og for at hjælpe medforskerne til at visualisere emnerne. Min rolle var at facilitere samtalen og forsøge at skabe et rum, hvor forskelligartede og modsatrettede synspunkter fik plads (ibid., s. 170). Fokusgruppesamtalen gav mig ikke mulighed for at gå i dybden med den enkeltes erfaringer og daglige livsførelse, da opmærksomheden deltes mellem flere (Halkier, 2002, s. 16). Dette forsøgte jeg at tage højde for ved efterfølgende at tale med mine medforskere enkeltvis.

Enkeltsamtaler som uddybende indblik i den daglige livsførelse

Jeg har taget udgangspunkt i Brinkmanns *epistemiske samtaler i hverdagslivet*, der “positionerer samtalepartnere som ansvarlige borgere” i min udførelse af enkeltsamtaler (2013, s. 155). Denne samtaleform forudsætter, at “viden er en dialogisk aktivitet, der indebærer kritiske indvendinger, konfrontationer og nogle gange direkte uenighed” (ibid.). Dette stemmer overens med Holzkamps idé om at befri subjekter fra rollen som forskningsobjekt ved at gøre dem til medforskere. Mine medforskere og jeg har gennem disse samtaler og forskellige synspunkter skabt viden i forsøget på at forstå verden bedre (Holzkamp, 1995/1998, s. 103; Brinkmann, 2013, s. 16). Det kan diskuteres, hvorvidt opstillede forskningssamtaler kan være socialt symmetriske, og den pædagogiske psykolog Steinar Kvale påpeger, at interviewsituationer ikke er “en samtale mellem ligestillede parter, eftersom forskeren definerer og kontrollerer situationen” (1997, s. 19). Mine medforskere har dog med deres

særlige og partikulære deltagelse i praksis i høj grad haft indflydelse på samtaleguiden, som jeg udfærdigede efter fokusgruppesamtalen, idet jeg ønskede at uddybe eventuel undren. Jeg har ladet nogle spørgsmål være strukturerede hjemmefra og ens for alle med henblik på at få svar på de spørgsmål, jeg finder mest relevante for undersøgelsen, men derudover har jeg tilpasset guiden til hver enkelt medforsker og dennes erfaringer.

Moralske dilemmaer og den faglige fornufts triumf

Jeg har grundet Persondataforordningen anno 2018 indhentet informeret, skriftligt samtykke og anonymiseret mine medforskere, selvom de ikke har efterspurgt det. Det har været et moralsk dilemma for mig, fordi jeg ønsker at lade mine medforskere stå frem. Rettidig omhu og min faglige fornuft har dog trumfet, og derfor blev mine medforskere både mundtligt og skriftligt informeret, inden samtalerne og samarbejdet begyndte officielt, og de har alle givet tilladelse til, at undersøgelsen offentliggøres. Hermed lever jeg op til de etiske retningslinjer, der opstilles for humanistisk og samfundsvidenskabelig forskning, hvilket indebærer informeret samtykke og løfte om fortrolighed (Kvale & Brinkmann, 2009, s. 89, 91). Mine medforskere tillod, at jeg optog vores samtaler, som jeg har transskriberet. I analysen har jeg undladt fyldord for læsevenlighedens skyld.

Almengørelse som kriterium for videnskabelighed

Kriterierne for naturvidenskabelig forskning benyttes stadig inden for visse retninger af psykologi, hvor skemalagte procedurer bygget på kvantitative tilgange for “generalization in frequencies” dominerer, hvilket kan siges at være “a too narrow, particular and fixed conception of generalization” (Busch-Jensen & Schraube, 2019, s. 4). Som Busch-Jensen & Schraube pointerer: “Since psychological phenomena are given subjectively, psychological generalization is only possible from and through single cases” (ibid., s. 7). Generalisering inden for kritisk psykologi forstås således på en anden måde end i naturvidenskaben. Inden for kritiske psykologi er *almengørelse* et kriterium for kvalitet i en undersøgelse. Gennem analysen af praksis og af de deltagendes handlesammenhænge og handlemuligheder søger man at bruge resultaterne i andre lignende situationer (Mørck, 2006, s. 219). Busch-Jensen & Schraube konceptualiserer dette som *situeret generaliserbarhed*, der kan forstås som en proces, der afhænger af “the problem and subject matter of the investigation” (2019, s. 1). Det

undersøgte fænomen afgør således, hvordan generaliseringen foregår. Formålet med min undersøgelse er ikke at skaffe *sikker* viden på naturvidenskabelig vis. Sådanne krav ville annihilere min undersøgelses eksistensberettigelse. Jeg interesserer mig for mennesker og deres *særlige og partikulære* livsførelse, og dermed ønsker jeg ikke at opnå resultater, der almengør egenskaber ved de mennesker, jeg taler med, men som udpeger nye handlemuligheder i praksis (Mørck, 2006, s. 219).

Forskersubjektivitet i det alment fælles godes tjeneste

Jeg stiler ikke mod at leve op til en “representational notion of the production of knowledge from an external, abstract and universalist perspective disconnected from specific historical and societal relations” (Busch-Jensen, 2019, s. 5). I stedet anser jeg min vidensproduktion som en måde, hvorpå jeg deltager i praksis. Min deltagelse influeres af praksis, hvilket påvirker både min måde at udføre undersøgelsen på, mit valg af teorier, metoder, mine tanker, idéer og min egen livsførelse (ibid.). Jeg anser ikke mit valg af et kritisk psykologisk perspektiv som et spørgsmål om, hvad der mest korrekt afspejler mit formål, men som et valg, der er gennemsyret af mine egne personlige menneske- og livssyn. Jeg står ikke udenfor denne tekst, jeg er i den. Videnskabelighed er i mit perspektiv ikke objektiv. Videnskabelsen er foranderlig, og den efterlader ingen de samme som før. Jeg som forsker er selv et subjekt, der lader mig forandre og influere af min egen forskning, og jeg kan anses som “a part of the empirical material to be examined” (ibid., s. 7). Denne videnskabelse er ikke “about others, but for “us” in the sense of common good” (ibid.). Min forskersubjektivitet gennemsyrrer denne undersøgelse i det alment fælles godes tjeneste, idet min undersøgelse bidrager til videnskaben og vores sociale selvforståelse.

Kapitel 4: Analysen af mine medforskeres moralske selvforståelse af at spise dræbte dyr

Her følger analysen af mine medforskeres moralske selvforståelse af at spise dræbte dyr. I dette kapitel er det altså stemmerne fra vores konkrete fælles liv med udgangspunkt i praksis, der skal høres og anerkendes gennem deres første-persons perspektiv. Jeg er gennem utallige gennemlæsninger af mit materiale blevet opmærksom på den situerede hanging-togetherness mellem mine medforskeres erfaringer, handlemåder og standpunkter. Det er disse mønstre, jeg tager udgangspunkt i.

Først følger en beskrivelse af mine medforskere og af dele af deres erfaringer med dyr generelt, da jeg antager, at disse erfaringer har betydning for mine medforskeres handlemåder og handlegrunde til at spise dræbte dyr og for hvilket syn, de har på dyr.

Mine medforskere og deres erfaringer med dyr

John er 43 år og uddannet cand.merc. i økonomisk markedsføring. Han arbejder på et hotel, hvor han afvikler kongresser, konferencer og middage, og så udvikler han på en ejendom, han ejer. John har ingen samlever eller børn. *John spiser dyr*. Han stammer fra landet og har været vant til at have dyr omkring sig. Han fortæller, at han har haft kaniner, får, geder, høns, hund, kat, hest og senere køer, duer og fisk (Bilag 2, s. 2). John boede på et agerbrug, og ifølge ham var dyrene der for, at børnene skulle interessere sig for dem, og “fordi det var skægt, ikke noget der var til for, at det skulle være en levevej”. John fortæller, hvordan der var en “klar opdeling i, hvad der var kæledyr, og som man måske havde et mere personligt forhold til”, og hvad der ikke var kæledyr, og at kæledyrene var de traditionelle kæledyr som hund og kat (ibid.). Han red meget i sine unge år, og han fortæller, at han “godt kunne ride afsted med luftbøssen der og så føle, at nu var jeg langt afsted” (ibid., s. 3). John var også “meget pjattet med hunde”, hvilket resulterede i, at husstanden fik en hund, som han var “meget tæt med” (ibid.). John bor nu i lejlighed inde i byen, og han har ikke dyr omkring sig mere, fordi det ikke passer ind i hans liv (ibid., s. 4).

Mille er 40 år og uddannet sygeplejerske. Hun arbejder som operationssygeplejerske og tager samtidig en kandidat på RUC. Mille har ingen børn, men en mand og en kat. Hun bor på landet. *Mille spiser dyr*. Hun beskriver, at hun har en “ret stor svaghed for dyr” (Bilag 3, s. 2). Hun er opvokset i

byen og beskriver: "Nørrebro er jo ikke så landligt", og at "det var sådan lejlighedsdyr", hun havde omkring sig (ibid.). Mille fortæller, at hun plagede sine forældre om at få dyr, og at hun derfor har haft både kanin, kat, ørkenrotte og undulater, men at hun aldrig har haft en hund, fordi de boede i lejlighed (ibid.). Hun er nu flyttet på landet og beskriver det som om, at der er "dyr alle vegne" (ibid.). Mille "bliver sådan rolig af at have dyr omkring" sig, og hun sover bedst, når hendes kat ligger ved siden af hende (ibid., s. 3).

Mona er 64 år og er uddannet jordemoder. Hun er nu uddannelsesansvarlig jordemoder, har en master fra RUC i Voksenpædagogik og i Human Ressource Development, og så har hun også en supervisoruddannelse. Mona har 3 voksne børn, en mand, en hund og en hest. *Mona spiser nogle dyr, men kalder sig selv vegetar*. Mona beskriver sig selv som "dyreelsker" og fortæller, at hun har et "meget stort dyrehjerte", som hun har haft, siden hun var barn (Bilag 4, s. 2). Mona måtte ikke få en hund, da hun var lille, hvilket hun beskriver som "en stor sorg", men hendes forældre gav hende tøjhunde, som hun lagde ude i haven (ibid.). Mona fortæller: "så kom min far hjem og legede med på legen og sagde "neeej, har vi fået hund?" (ibid.). Det samme gjaldt heste, men Mona klarede sig med træheste i haven med sadler på (ibid.). Mona har redet, siden hun var 6 år, og hun beskriver, at heste er "en meget, meget stor del" af hendes liv (Bilag 1, s. 5). Hun fortæller, hvordan hun anser kæledyr som "en ven, det er jo en sand ven" og beskriver, at hun ikke rigtig kan trives uden dyr mere (Bilag 4, s. 4).

Arthur er 30 år og er uddannet fra RUC i Pædagogik og Uddannelsesstudier og Arbejdslivsstudier, og han arbejder med videoproduktion hos et lektiehjælpsfirma. Arthur bor med sin kæreste i København. *Arthur spiser ikke dyr, men engang imellem produkter fra dem*. Arthur fortæller, at han ikke er vokset op med dyr: "Jeg har ikke haft særlig meget kontakt med levende dyr i min opvækst" (Bilag 5, s. 3). Arthurs forældre ville ikke lade ham og hans søskende få en golden retriever, og de eneste dyr, han har haft, er nogle guldfisk, han fik i hadegave, da han blev 18, som ikke "holdt særlig længe" (ibid.). Arthur beskriver, hvordan hans forhold til dyr før var "et meget reduceret forhold", og at han ikke før har "været betaget og fascineret af det sociale liv, som de har i deres art og deres intelligens" (ibid., s. 4). Arthur holdt op med at spise dyr i 2014.

Kamilla er 33 år og er uddannet landmand og agrarøkonom. Hun arbejder med at passe grise og har gjort det i 16 år, og hun bor med sin hund. *Kamilla spiser dyr*. Hun er vokset op med kæledyrene hund og kat (Bilag 6, s. 2). Hendes bedsteforældre havde et landbrug, og hun beskriver: "Jeg skulle med bedstefar op om morgenen, og jeg skulle op og passe grise, og jeg skulle med ud at køre traktor".

Hun fortæller, at dette kan have medvirket til, at hun har valgt at uddanne sig til landmand (ibid., s. 3). Kamilla elsker alle dyr, bortset fra “edderkopper og sådan noget”, og dyr betyder meget for hende uanset, om det er kæledyr eller produktionsdyr (ibid., s. 4, 3). Kamilla beskriver sin hund som sit “lille barn” (ibid., s. 3).

Nogle dyr kan spises, andre ikke

I det følgende fokuserer jeg på mine medforskeres syn på dyr og dyrs egenskaber, og egenskaberens betydning for, om de har lyst til at spise det pågældende dyr eller ej. Mine medforskeres erfaringer kan pege på generelle mønstre i samfundet og fortælle noget om den sociale selvforståelse i praksis.

Sådan har det altid været

Den kulturelle indvirkning fra betingelserne er tydelig i mine medforskeres daglige livsførelser. De tilskriver den kulturelle normalisering og rutinisering af kødspisning stor betydning for deres grund til at spise dyr. Mille fortæller eksempelvis, at hun spiser dyr, fordi “det er en vane”, og at det har de altid gjort i hendes familie, “det er bare sådan en del af måltidet, og det er det, man gør” (Bilag 3, s. 3). Mille uddyber: “Det handler overhovedet ikke om for mig at få den her røde bøf, eller jeg skal have, altså, det er bare noget, jeg bare altid har gjort, så det er i virkeligheden ret lidt reflektivt” (ibid., s. 11). John understøtter dette og fortæller, hvordan han kommer fra “en traditionel familie i den forstand med at spise dyr”, og at hans opvækst har været “indgangsvinkel til at spise dyr” (Bilag 2, s. 5). Han fortæller, hvordan han kører “mere på automatpilot” når det gælder at “spise mere traditionelt” (ibid., s. 2). For John er det kødet, han har “mest i centrum”, når han tænker over, hvad han skal spise (Bilag 2, s. 10). Det rutinerede i at spise dræbte dyr eksemplificeres ligeledes hos Kamilla, som fortæller, at hun “spiser alle dyr, som er egnede til at spise”, og at hun ikke har tænkt over, hvorfor, da hun ikke synes, det er synd for dyrene, at vi spiser dem (Bilag 6, s. 4). Hun uddyber: “Det har man, det har vi jo altid gjort hjemme ved mor og far, vi har altid fået kød” (ibid.). Kamilla forklarer, at hun synes, det er fint, vi spiser dyr, for som hun siger: “Det er også voldsomt at sige, men dyr er jo ikke, de fleste dyr er, altså, de produktionsdyr, vi har, er her jo for, at vi kan spise kød eller få æg eller mælk eller ost”, og hun beskriver sin egen rolle: “Jeg gør alt for, at de har det godt, når de er i live” (ibid., s. 21, 4). Arthur beskriver ligeledes, at han er blevet “opflasket med, at når

man var i supermarkedet og købte ind, så skulle man jo lige forbi køledisken og købe noget oksekød, noget kalvekød eller noget kylling”, fordi “det gjorde man jo” (Bilag 5, s. 5). Alle mine medforskere illustrerer således den kulturelle betydning for deres deltagelse i praksis, selvom nogle af dem senere i livet har transformeret deres deltagelse. At spise dyr er en rutineret vane for mine medforskere, der forstærkes af, at de færreste af dem har reflekteret nærmere over den. At spise dyr er blevet gjort dagligdags ved gentagelse, og som Holzkamp beskriver, opstår der en dobbelthed, idet mine medforskere ikke reflekterer over vanen, men samtidig aktivt vælger at fortsætte den ved deres deltagelse i praksis (1995/1998, s. 9). Den sociale selvforståelse, mine medforskeres erfaringer er udtryk for, er, at nogle dyr er til for at blive spist. Det er således i høj grad et antropocentrisk syn på dyr, der illustreres i mine medforskeres udsagn.

Kæledyr versus produktionsdyr

Det er tydeligt, at der for de fleste af mine medforskere er en skarp kategorisering og opdeling af dyr i henholdsvis *kæledyr* og *produktionsdyr*. Især for Kamilla er det svært at besvare spørgsmål om dyr generelt, og hun understreger: “Jeg kan ikke sammenligne produktionsdyr og kæledyr, det kan jeg ikke” (Bilag 6, s. 7). Kamilla illustrerer med denne udtalelse, hvor vigtig den sociale kategorisering af dyr er for selvforståelsen. Hun adskiller produktionsdyr fra kæledyr, hvorfor dyrets funktion træder i forgrunden for dets væsen som dyr. For Kamilla betyder dette, at hun har et andet forhold til dyrene på sit arbejde end til sin hund derhjemme (ibid., s. 2). Kamilla fortæller, at hun også har et anderledes forhold til de 3 orner på sin arbejdsplads end til de mange søer. Hun fortæller, at hun synes, der er forskel på, hvor mange der er og uddyber: “Hvis jeg arbejdede på en hundepension, er jeg heller ikke sikker på, jeg ville, jeg ville ikke æde dyrene, men jeg ville ikke knytte mig på samme måde til alle hundene” (ibid., s. 7). For Kamilla har antallet af dyr altså betydning for, hvordan og om hun knytter sig til dem. Dette eksemplificerer Günther Anders’ tanker om det Monstrøses betydning for vores følelsesopgaver, der lader 6 millioner bare være et tal, og blot to stadig give følelsesmæssig resonans (1964/1965, s. 30). Opdelingen af produktionsdyr og kæledyr afspejler opdelingen i praksis: Vi dræber den ene kategori af dyr og inviterer den anden ind i vores hjem. Kamilla reproducerer altså denne del af selvforståelsen i praksis. Kategorisering fungerer som en måde, hvorpå Kamilla kan opretholde sin selvforståelse. Man kan formode, at når der er forskel på dyr, er der ligeledes forskel på ens forståelse af moraliteten omkring handlingerne, vi udsætter dyret for.

Også Mille opdeler dyr i kæledyr og produktionsdyr. Hendes kategorisering foregår dog på en anden måde end Kamillas: Kæledyr står ikke i modsætning til produktionsdyr, men tilhører samme kategori som mennesket og familie. Mille understreger, at hun ville synes, det var “mærkeligt at spise sådan noget, man er så vant til er ens kæledyr”, og uddyber:

Jeg ville også synes, det var underligt at spise en hamster eller sådan noget, det synes jeg også er, det er sgu lidt for nuttet på én eller anden måde, men jeg synes jo også, grisene er nuttede, og køerne er nuttede, men det her, det handler bare virkelig om kæledyr, ikke, det synes jeg virkelig ville være mærkeligt. Altså, jeg kunne heller aldrig finde på at spise en hund, never, eller en kat, det kunne jeg ikke (Bilag 3, s. 20).

Det er tydeligt, at Mille tillægger dyrets kategori stor betydning for, om hun kan spise det eller ej, hvilket afspejler den sociale selvforståelse af, hvilke dyr man bør spise. Hun fortæller, at der i en kat og i en hund er “for meget menneske” i til hende, og at hun menneskeliggør sin kat og “projicerer ét eller andet sådan menneskeligt over i dem endnu mere”, end hun ville gøre i en undulat eller en guldfisk (ibid.). Mille tillægger sin kat gennem 12 år stor betydning og beskriver, hvordan katten nærmest er “sådan et lille familiemedlem”. Denne betydningstilskrivelse medfører, at Mille ikke har grund til at spise katten, og hun konkluderer: “Jeg ville jo heller ikke spise min mor, altså” (ibid.). Kattens status som familiemedlem og de øvrige beskrivelser, Mille kommer med, er tydelige eksempler på antropocentrisk antropomorfisme, idet katten sidestilles med familiemedlemmer. Denne form for antropomorfisme tjener til at fjerne fokus fra det faktum, at katten er et dyr såvel som andre dyr, hvormed Mille kan forsvare, at hun ikke spiser netop den. Mille ser altså katten som den Anden, idet den ikke tjener til det formål at blive føde og værdimæssigt bliver sidestillet med resten af Milles familie. Katten tjener dog stadig som *kæleobjekt* for Mille, men jeg vil argumentere for, at Mille anser sin kat som den Anden og altså som subjekt før funktion, hvorfor katten adskilles fra andre dyr.

En konfrontation med dyrene som den Anden har for Mona betydet, at hun har måttet ændre sin deltagelse i en del af praksis. Mona fortæller, hvordan hun havde en veninde, der i ‘80’erne havde får, som hun solgte fra sin hestetrailer. Mona fortæller: “Så stod der navn på. Så var det Emma, eller Frida eller ét eller andet, og da hun begyndte med de der navne, så købte jeg kun én gang til” (Bilag 4, s. 11). Mona beskriver, hvordan det blev “for personligt” for hende, selvom hun vidste, at “de havde haft et godt liv”, for som hun siger: “Dem vidste jeg jo havde gået ude på Odden på store marker med masser af bakker” (ibid.). Denne konfrontation med dyrene som den Anden som Ansigt

synes at have medført, at Mona oplevede ubehagelig emotionalitet ved sin deltagelse i praksis. Eventuelt fordi subjektliggørelsen af dyret gav associationer til hendes egen handlemåde omkring kæledyr, hvor hun navngiver sin hund og ikke spiser den. Med andre ord havde en antropocentrisk antropomorfisme betydning for, at Mona stoppede med at spise dyrene med navne fra sin veninde. Monas standpunkt er, at dyret som subjekt ikke kan spises. Dog kan dyret som objekt godt, hvorfor det bliver vigtigt at opretholde idéen om dyret som det Andet, hvis det skal spises.

Dyrs egenskaber

Ikke kun kategoriseringen af dyr men også dyrenes egenskaber har stor betydning for, om mine medforskere har lyst til at spise dem eller ej. Fisk anses af de fleste af mine medforskere som spiselige. Mona, der ellers har fravalgt at spise flere slags dyr, fortæller, at hun ikke kommer til at stoppe med at spise fisk og uddyber, hvordan fisken adskiller sig fra andre dyr: “Den taler ikke til mine følelser”, og “den er måske lidt intetkønsagtig” (ibid., s. 3). Fisken mangler ifølge Mona “den der personlighed”, som hun “tillægger nogle af de andre, de har lidt mere personlighed” (ibid., s. 4). Når Mona tænker på en fisk, “så er det bare en fisk, altså, den er der ikke så meget” (ibid.). Mona fortæller, at spørgsmålet om dyrets intelligens måske er et aspekt, der gør, at hun ikke “har det så svært med fiskene”, fordi hun ikke anser en fisk som værende intelligent (ibid., s. 22). Hun beskriver, hvordan dyrets evne til at føle smerte måske gør en forskel, og hun siger: “Det kan fisk måske også, hvis den har fået et sår, jeg aner det ikke. Så svømmer den måske mærkeligt rundt eller noget” (ibid.). Mona reproducerer et syn på fisk karakteriseret af anthropodenial, idet hun nærmest fratager fisken nogen sammenligning med mennesket. For hende har den hverken personlighed eller køn, hvorfor hun finder det svært at relatere til den. Mona synes bevidst om denne anthropodenial, idet hun erkender, at hun ikke ved nok om fiskenes natur til at sige med sikkerhed, hvordan de agerer og føler. Samtidig eksemplificeres et nærmest descarteiansk syn på dyr som *automata*, idet Mona tvivler på, om en fisk kan føle smerte. Dette understøtter også den psykologisk hypotese om, at vores opfattelse af dyrs intelligens og udseende har betydning for, om vi føler ubehag ved at spise dem (Ruby & Steven, 2013, s. 47). Mona anser fisken som det Andet, fordi det er svært for hende at relatere til den. Denne manglende relaterbarhed og fiskens forskellighed fra mennesket, besværliggør ifølge De Waal den animalcentriske antropomorfisme (1999, s. 265). Monas selvforståelse afspejler således en grundlæggende antropocentrisme.

Mille tillægger som Mona dyrets udseende betydning for, om hun har lyst til at spise det. Hun beskriver, at hun ikke ville have lyst til at spise "sådan en nuttet fugl" som en undulat, på trods af at hun spiser kyllinger, som hun også synes er nuttede, og begrundet dette med, at det ville være underligt (Bilag 1, s. 8). Hun fortæller, at det ville være anderledes, hvis undulaten "var en delikatesse, og det blev serveret ordentligt" og uddyber: "Altså, jeg ville aldrig spise en kat. Men, men jeg er ikke 100% afvisende over for undulaten, kan jeg mærke" (ibid.). Mille beskriver, hvordan hun ikke vil spise et dyr, hvis det er "sådan kæledyrsagtig" (ibid.). Hun fortæller, at det er "noget med vaner og traditioner", for "det er jo bare ikke noget, man er vant til at spise", og "man spiser jo ikke, altså, undulat i karry" eller "undulat med champignonsovs" (Bilag 3, s. 20). Mille ser alternative handlemuligheder, i fald betingelserne ændrer sig, og undulat bliver en delikatesse, og hun begriber sammenhængen mellem sin egen livssituation og samfundsmæssigheden (Holzkamp, 1995/1998, s. 22, 23). Betingelserne har altså kulturel indvirkning og betydning for, om undulaten anses som mad eller ikke. De nære betingelser i form af den opstillede samtalsituation kan også have betydning for Milles betydningsstilskrivelse og handlegrunde, idet hun pludselig åbner op for tanken om at spise undulater. Måske er dette en måde at opretholde sin selvforståelse på, idet hun bliver bevidst om den dobbeltmoral, der opstår, når graden af dyrets nuttethed har betydning for hendes handlemåde.

Kamilla tillægger ikke dyrenes egenskaber betydning på samme måde som Mille og Mona. Hun fortæller, at hun ikke ved, om dyr har følelser og siger: "Det har de jo nok, det har min hund da i hvert fald, og det har grisene også", og hun beskriver, at hun kan mærke, hunden og grisene har følelser, fordi hunden altid er glad, når hun kommer hjem, og "grisene, der kommer hen og er mega nysgerrige, og når de sådan kigger på en" (Bilag 6, s. 5). Hun fortæller, at hun tænker, grisene måske har følelser, fordi "man faktisk godt kan gøre dem tamme, det kan du jo også med køer og sådan noget og høns", og at "de gerne vil i kontakt med os" (ibid.). Det er således andre parametre, der fylder i Kamillas kategorisering af dyrene end Monas og Milles. Kamilla giver indtryk af ikke at have tillagt dyrs følelser stor betydning for sin deltagelse i praksis eller for kategoriseringen af dyr. Kamilla mener, både produktionsdyr og kæledyr muligvis har følelser, men derudover er dyrene usammenlignelige. Det er i højere grad dyrenes funktion i forhold til hende selv, der har betydning for hendes kategorisering af dyrene, end det er overvejelser om dyrenes følelser, udseende og hvorvidt, hun kan relatere til dem. Kamillas syn på dyr er altså mere instrumentelt og anderledes fra Milles nærmest disneyficering af dyrene i sine beskrivelser af dem som nuttede. Fælles for Kamilla, Mona og Mille er dog, at de reproducerer det antropocentriske syn på dyr i den sociale selvforståelse, idet både

disneyficeringen og instrumentaliseringsen kan anses som grundlæggende antropocentrisk (De Waal, 1999, s. 261).

Den sociale selvforståelse i praksis har betydning for mine medforskere handlegrunde for at spise dyr. Dette viser sig ved, at det spise dyr er en rutineret vane for mine medforskere, de færreste af dem har reflekteret nærmere over. Menneskets historiske brug af dyr har haft betydning for, hvilke dyr mine medforskere kategoriserer som henholdsvis kæledyr, produktionsdyr og i sidste ende som føde. Ikke kun kategoriseringen af dyr men også de forskellige dyrs egenskaber har stor betydning for, om mine medforskere har lyst til at spise dem eller ej. Synet på dyr varierer hos mine medforskere, men de er grundlæggende antropocentriske. Dette kan være udtryk for, at den sociale selvforståelse i praksis kan forstås som antropocentrisk.

Moraliteten i drabshandlingen

Mine medforskere har forskellige erfaringer med drab på dyr og forskellige begrundelser for, hvornår drabshandlingen er moralsk forsvarlig. Jeg anser disse handlegrunde for vigtige i diskussionen om, hvorfor drab på dyr ikke per definition anses som en amoralsk handling i praksis. Disse handlegrunde kan altså fortælle os noget om moraliteten i den sociale og individuelle selvforståelse.

Drab på nogen eller noget

Når spørgsmålet kommer til drabet på dyr, er det fælles for mine medforskere, at de tillægger dyrenes art betydning for, om de kan dræbes eller ej. De har alle erfaringer med at slå insekter og edderkopper ihjel, og denne handlemåde medfører ikke problematisk emotionalitet. Mille fortæller eksempelvis, at hun ikke har særlig mange erfaringer med at slå dyr ihjel, bortset fra edderkopper: "Jeg kan ikke lide store jagtedderkopper i mit badeværelse, så dem slår jeg altså ihjel, puha" (Bilag 3, s. 21). Lige sådan beskriver Mona, at hun "godt kan slå en edderkop ihjel", fordi hun ikke bryder sig "så meget om edderkopper" (Bilag 4, s. 13). Hun siger: "Det kan man sige, det er også et levende væsen", men det "er en kort proces" at slå den ihjel (Bilag 4, s. 14). Mona fortæller, at hun ikke synes, at edderkopper er svære at slå ihjel, og at "det kommer an på, hvordan man definerer dyr", om de er nemme at slå ihjel (ibid., s. 15). Mona skelner således mellem dyr og tillægger deres art betydning for, om hun begrundes drabet på dem moralskt. Mona anser ikke edderkopper og insekter som

værende i samme kategori af dyr som henholdsvis produktionsdyr og kæledyr, og dette er umiddelbart begrundelsen for, at drabet på edderkopper og insekter er moralskt forsvarligt for hende. At Mona knap nok anser edderkopper og insekter som dyr, eksemplificerer således De Waals anthropodenial, idet enhver form for menneskelig genkendelse i dyret forsvinder.

Der opstår en dobbeltmoral, idet både Mona og Mille beskriver, hvordan det at dræbe dyr ligger dem fjernt. Mona fortæller, at hun ikke "vil kunne slå et dyr ihjel" (ibid.). Det samme gør Mille, der forklarer: "Jeg kan ikke slå dyr ihjel, altså det kan jeg ikke" (Bilag 3, s. 21). Dette udtaler de samtidig med, at de forklarer, at de har slået edderkopper ihjel. Mona er delvist bevidst om den opståede dobbeltmoral i forhold til at dræbe edderkopper, hvilket ses i hendes beskrivelse af dem som et levende væsen, men da varigheden på denne drabshandling er kort, bliver handlingen mere moralskt forsvarlig for Mona. Hvorfor Mona tillægger varigheden af drabshandlingen betydning for den moralske forsvarlighed af handlingen, vides ikke. Måske er det en måde, hvorpå hun retfærdiggør handlingen over for sig selv og bevarer sin selvforståelse, der indebærer, at hun ikke kan dræbe dyr. Jeg udleder af ovenstående, at der for Mona og Mille er nogle dyr, der er mere moralskt forsvarlige at dræbe end andre, og at disse dyr ikke ses som den Anden.

For sjov

Der synes at være enighed blandt mine medforskere om, at man ikke dræber dyr for sjov, da denne handling ikke kan begrundes moralskt af nogle af dem. Dog har John førhen oplevet følelser af sjov ved at dræbe dyr, da han var ung. John beskriver, hvordan han i sine teenageår syntes, "det var skægt at skyde fugle sammen med vennerne" (Bilag 1, s. 43). Han havde duer som barn og fortæller: "Der trak jeg selv hovederne af dem" (ibid.). John fortæller også, hvordan han slog myrer ihjel som dreng, "fordi man mente, det var en skæg ting" (Bilag 2, s. 15). John oplevede altså i sine unge år ikke sin deltagelse i denne del af praksis som problematisk, han oplevede derimod et fællesskab med sine venner. Han beskriver, hvordan han har gennemgået en "personlig udvikling", idet han ikke kan "se så meget mening i" at dræbe dyr for sjov i dag (Bilag 1, s. 43). John har begrebet sin udvidende handleevne og ændret sine livsbetingelser og sin deltagelse i praksis, hvorfor han ikke dræber dyr for sjov længere. Dette eksemplificerer det dialektiske samspil mellem Johns deltagelse og de 'sandheder', som præger betingelserne, idet det på et samfundsmæssigt plan anses som værende problematisk at dræbe dyr for sjov. Hvorfor det anses for problematisk, beskrives eksempelvis af

sociolog Nik Taylor i sin undersøgelse af kriminologiens rolle i forståelsen af forholdet mellem mennesker og dyr. Taylor beskriver, hvordan den psykologiske forskning fra 60'erne opstiller hypotesen om, at "individuals who deliberately abuse animals (mainly in childhood) will go on to deliberately harm humans (usually, although not exclusively, in their adulthood)" (2011, s. 253). Den samme hypotese så vi hos Kant, der mente, at et menneskes handlinger mod dyr fortalte noget om mennesket selv. Den sociale selvforståelse er således præget af, at drab på dyr for sjov ikke er en moralskt begrundet handling.

For menneskelig føde

En handlegrund, der synes at retfærdiggøre drab på dyr er, hvis de skal bruges som føde. John forklarer eksempelvis, at han godt ville kunne slå dyr ihjel, hvis han "kan se formålet med det", eksempelvis for at spise det (Bilag 2, s. 18). Kamilla pointerer: Hvis "dyrene er der til, at nu skal det slagtes, fordi det skal spises, så kan jeg godt, men jeg vil jo ikke bare slå et dyr ihjel for at slå det ihjel" (Bilag 6, s. 19). Der ligger i denne instrumentalisering af dyrene en mulighed for drab, idet instrumentaliseringsprocessen synes at forvandle dyret til føde, allerede inden det er dødt, og hermed moralskt begrundet drabshandlingen. Dyrene som føde anses ikke som den Anden som Ansigt, men som det Andet, der a priori er til i verden som mad. Dette understøtter den psykologiske forskning, der viser, at vores måde at kategorisere dyr som 'mad' på formindsker vore opfattelse af deres evne til at lide, hvilket samtidig dæmper vores følelser af moralsk forpligtelse over for dem (Bratanova, Loughnan & Bastian, 2011, s. 193). At dyrene skal spises, anses altså af mine medforskere som en moralsk begrundelse for, at dyret må dræbes.

Der er stor forskel på betydningerne af mine medforskeres moralske begrundelser af drabshandlingen for deres emotionalitet omkring selv at skulle dræbe dyrene. Eksempelvis siger Mille, at "hvis det stod til, at man hver især skulle slå sine egne dyr ihjel, så kom jeg aldrig til at spise kød igen. Aldrig nogensinde. Det kan jeg ikke. Nej, uha" (Bilag 3, s. 22). Mona forklarer ligeledes, hvordan hun ikke tror, hun ville kunne dræbe et dyr for at spise det (Bilag 4, s. 21). Det er altså svært at forestille sig at udføre handlingerne selv, end ikke hvis det gælder egen overlevelse. Mille forklarer: "Jeg ville få så dårlig samvittighed, jeg tror, alle de ikke-associationer, jeg står og får nede i Brugsen, eller hvor det nu er henne, de ville ramme mig lige der, altså, det, det kan jeg ikke" (Bilag 3, s. 22). Den fysiske afstand til dyret og produktionen synes altså at have betydning for, om drabet begrundes moralskt af

mine medforskere og for, om de selv ville kunne udføre drabshandlingen. Produktionens maskineri betyder, at Milla og Mona ikke selv behøver at udføre drabshandlingen på dyrene, og afstanden til produktionen betyder, at de ikke behøver at forholde sig emotionelt til drabet på dyrene. Dog spiller de en rolle i produktionsmaskinen, idet de spiser dræbte dyr. Dette eksemplificerer Günther Anders' tanker om det Monstrøse, om hvilket han skriver: "Jo mere dets resultater svulmer op, desto mindre ser vi, desto ringere bliver vores chancer for at gennemskue de processer, som vi er dele af, eller at gennemskue deres beskaffenhed" (Anders, 1964/1965, s. 27, 28). I et kritisk psykologisk perspektiv betyder dette, at Milla og Mona fremmedgøres fra den verden, de lever i og fra det ansvar, de har for samfundsmæssigheden og praksis.

Hvorvidt drabet har et formål, har således stor betydning for, om mine medforskere begrundet drabshandlingen moralskt. Det er dog ikke kun formålet, der har betydning, men også måden, hvorpå handlingen udføres. Mona forklarer, hvordan drabshandlingen udspillede sig i Grønland, hvor hun har rejst. Hun beskriver, hvordan fangerne slog dyr ihjel "med én eller anden respekt for det dyr" (Bilag 4, s. 19). Hun fortæller, at hun var "helt ulykkelig", men at fangerne "gjorde det med den der ærbødighed over for dyret" og sagde, at "denne her har jo levet, så vi kan få noget mad på bordet", hvilket Mona beskriver som en "sammenhæng" med naturen (ibid.). Mona tillægger jægersamlerkulturen, der stadig eksisterer i Grønland, betydning for, om drabet er udført med respekt for dyret og altså for, om drabshandlingen er moralskt begrundet. Denne idé om jagt som værende adskilt fra måden, hvorpå dyr dræbes i industrien, viser sig hos flere af mine medforskere. Drabshandlingen skal helst adskille sig fra den industrielle produktions drabshandling for at være moralskt begrundet af mine medforskere. Hermed eksemplificeres Adornos tanker om det teknologiske slør, der muliggør instrumentaliserings af andre levende væsener, i den industrialiserede produktion. I den industrialiserede og instrumentaliserede produktion sker en fremmedgørelse fra naturen, der ligeledes fjerner sammenhængen med den, et forhold, som nogle af mine medforskere kommer ind på. Arthur beskriver, hvordan dyr minder ham om, at han er en del af naturen og "ikke er afskåret fra naturen" (Bilag 5, s. 3). Han siger: "Jeg er ikke i opposition til naturen, jeg kan ikke betvinge naturen, uden at det går ud over mig selv" (ibid.). Arthur illustrerer således en stærk følelse af sammenhæng med naturen og ikke en fremmedgørelse fra den. Han begriber sammenhængen mellem sine livsbetingelser og samfundsmæssigheden og anser sig selv som dialektisk forbundet med naturen.

For naturens skyld

Der synes at være en enighed blandt mine medforskere om, at der er forskel på drabshandlinger i naturen og de industrielle drabshandlinger i produktionen. Mona forklarer, hvordan hun synes, sammenhøringen med naturen forsvinder i den konventionelle svineproduktion: “Den synes jeg ikke er i en produktion af svineavl for eksempel” (Bilag 4, s. 20). John istemmer og forklarer, at produktionen nu er “mere industrialiseret, end man egentlig ønsker at være vidne til” (Bilag 2, s. 12). Mille fortæller, hvordan hun har det bedre med tanken om jagt, fordi “alene det at dyret ikke ved, at det bliver skudt” gør, at hun har det bedre (Bilag 3, s. 22). Mille siger: “Jagt giver god mening for mit hjerte, at det, der, den står bare derude og hører noget, og så mærker den ikke mere frem for at stå på et samlebånd” (ibid.). Der er altså en fælles forståelse af, at drabet på dyret er moralskt forsvarligt, hvis det udføres på en særlig måde og har karakter af at være naturlig eller fair, og at dyret har en chance for at slippe fra jægeren. Den industrialiserede produktion af dyr stilles som modstykke til denne måde at dræbe på. Samtidig er der blandt mine medforskere enighed om, at man i naturen er *nødt til* at dræbe for at passe på naturen, hvilket kommer til udtryk, da Mona fortæller om, hvad der sker, hvis vi ikke holder bestanden af dyr nede i naturen:

Hvis vi bare lod tingene gro, så ville der jo blive for mange af dyrene, fordi det er jo det, Dyrehaven for eksempel gør, de er jo nødt til at holde deres bestand af kronhjorte nede, fordi ellers så går det galt (Bilag 1, s. 46).

At vi som mennesker er nødt til at holde bestande nede, er en indgroet begrundelse for drab af dyr i jagtkulturen, der kan anses som en særlig del af praksis. Alex Steninge Jacobsen, forfatter til lærebogen til jagt, kalder denne begrundelse for *kompensationsprincippet*. Dette princip beskrives som det biologiske grundlag for jagt og som “det forhold, at dødsårsager kan erstatte hinanden”, hvilket betyder, at hvis ikke mennesker går på jagt, så vil “naturen regulere sig selv ved at kompensere med sygdomme, død, manglende føde eller lignende” (2018, s. 342). Pointen er, at dyrene ville dø uanset hvad, hvis vi ikke regulerer naturen. Mine medforskeres udsagn understreger den moralske forsvarlighed i den kulturelle praksis omkring jagt, der således er en del af den sociale selvforståelse. En jæger ville ikke blive mistænkt for at kunne udvikle sig til seriemorder på trods af sin, i andre kontekster, risikofærd i et Taylorsk perspektiv. I et kantiansk perspektiv ville jægeren anses som helteagtig, i fald han afliver sin trofaste jagthund, når den er mæt af dage (Kant, 1963/1989, s. 23). Jagtdrab er altså en moralskt accepteret handling. Mine medforskeres udsagn understreger det

antropocentriske syn på dyr i praksis, idet mennesket anses som ansvarlig for, at naturen kommer under kontrol.

For at gøre en ende på lidelsen

Mine medforskere begrundet drabet af dyr moralskt i de situationer, hvor man gør en ende på deres lidelse. Mona fortæller, at hun har prøvet at slå en due ihjel, fordi hendes hund havde taget den, og hun var “nødt til at brække halsen på den. Det var ikke slemt, men den var også skadet” (Bilag 4, s. 16). John har slået en kat ihjel, da han havde ramt den med sin bil og ikke ville se den lide, da den ikke var helt død. John beskriver, hvordan han “ville have det sværere med. En kat eller en hund, eller ét eller andet specielt, hvis det var én, man selv havde et personligt forhold til” (Bilag 2, s. 18). Hermed understreges det, at drabet ville være sværere for John, hvis det var et dyr, han anså som den Anden. Drabet på *vores egne* er således modsætningsfyldt, og Mona har lært sine børn, at “man er nødt til, hvis man erhverver sig et kæledyr” at vide, “at så er der et tidspunkt, hvor man så er nødt til at tage den beslutning og tage deres liv” (Bilag 4, s. 18). Hun fortæller, at “det er rædselsfuldt. Men det bliver man nødt til, hvis man vil have et dyr, så må man også lære at sige, at kunne sige farvel. I respekt for dyret” (ibid., s. 19). Komplexiteten i vores kategorisering af dyr og måde at bruge dem på understreges, idet Mona angiveligt ikke ville kunne dræbe for at spise, men hvis det gjaldt at afhjælpe sit kæledyrs lidelse, ville hun om ikke kunne dræbe, så kunne beslutte, hvornår drabet skulle ske.

Overordnet er der en social selvforståelse blandt mine medforskere af, at vi er nødt til at afhjælpe dyrets dets lidelser. Dette eksemplificeres også hos Kamilla, der har konkret erfaring med at dræbe grise, der ikke har det godt, og hun fortæller: “Jeg har det jo så heller ikke dårligt med at aflive dem, hvis de har det skidt. Jeg ville have det dårligt med at slå en gris ihjel, der ikke fejlede noget” (Bilag 6, s. 15). Samtidig beskriver Kamilla, at hun ikke selv ville kunne aflive sin hund, ”hvis det bare er fordi, hun er gammel”, men hvis hunden var blevet kørt over og “lå og skreg ude på vejen”, så ville hun godt kunne aflive hunden (ibid., s. 16). Det er interessant, at Kamilla beskriver, at hun ville have det dårligt med at slå grise ihjel, der ikke fejlede noget, når hun til daglig passer grise og holder dem raske, så de kan sendes videre til slagterierne, der udfører drabshandlingen. Dette eksemplificerer Günther Anders’ tanker om, at vores følelsesopgaver er blevet større, og at vores arbejde i den teknologiske maskine har fået en “grænseløst indirekte karakter” (1964/1965, s. 30, 27). Kamilla

fokuserer således på sin egen opgave, nemlig at holde dyrene raske, og disse raske dyr ønsker hun ikke at dræbe. Dog forholder hun sig ikke til, at de grise, hun passer, sendes videre til endnu en station i “maskinen som helhed”, der udgør masseproduktionen (ibid., s. 27).

Kamilla har som den eneste af mine medforskere meget erfaring med at slå større dyr ihjel i kraft af sit arbejde som landmand. Da jeg besøger hende på svinefarmen, hvor hun arbejder, er der blod på gulvet i en gang. Jeg spørger ind til dette, og Kamilla fortæller: “Ja, så er der en gris, der er blevet aflivet” (Bilag 6, s. 16). Kamilla beskriver, hvordan der er en procedure for disse aflivninger af grise, der ikke har det godt:

Der er jo nogle regler, som jeg skal følge, hvis en gris vejer mere end 5 kilo, så skal den aflives med en bolt pistol, som er sådan en lille pistol, vi har, som skyder en pløkke ind i hovedet på grisen, så den bliver bedøvet. Den dør ikke af det, men den bliver bedøvet, og så skal vi afbløde den, altså stikke den, så den bløder. Og det skal man fra 5 kilo og opefter, skal man gøre det sådan, og så er der forskellige patroner til den dér bolt pistol alt efter, hvor stort dyret er. Og inden 5 kilo klasker vi dem ned i gulvet (Bilag 6, s. 16).

Der er således retningslinjer for, hvordan smågrise må aflives, og Kamilla synes at tillægge disse betydning for, at hendes handlemåde i praksis er moralskt forsvarlig. Grisene anses som det Andet, som en ting, mennesket kan lave procedurer for drabet på ud fra deres vægt. De er reduceret til et tal, en ting, til automata. Denne instrumentaliseringsproces eksisterede ikke a priori for Kamilla. Den er tillært. Hun beskriver, hvordan det var at dræbe en gris første gang: “Jeg tudbrølede. Meget grænseoverskridende for mig” (ibid., s. 17). Således har drabshandlingen medført ubehagelig emotionalitet for Kamilla, og det stabile i hendes livsbetingelser har været truet. På trods af Kamillas syn på grisen som det Andet, har drabshandlingen været ubehagelig. Kamilla uddyber: “Det var så frygteligt for mig. Eller det var jo ikke frygteligt, jeg vidste jo godt, at det, altså jeg ville det her, og jeg ville det rigtig meget, og det er jo en del af det” (ibid., s. 18). Det kan diskuteres, hvorvidt Kamilla oprindeligt har anset grisen som den Anden, men at hun i kraft af rutiniseringen af drabshandlingen nu ser på den som det Andet. Kamillas motivation for at blive landmand har haft betydning for, at hun kunne håndtere den ubehagelige emotionalitet. Hun har fortsat den ændrede deltagelse i praksis og derved udvidet sit handlerum og ændret sin selvforståelse. Den ændrede selvforståelse og emotionalitet kommer til udtryk, da Kamilla fortæller, hvordan hun har det med at aflive grise i dag: “Jeg bliver ikke ked af det, nej. Det, altså, jeg værner mig, altså man værner sig jo til det”, og hun forklarer: “Jeg ville jo rigtig gerne redde dem alle sammen, det vil jeg stadigvæk, så mange som

muligt, men der skal også være mening med det, jo. Både dyrevelfærdsmæssigt og økonomisk” (ibid., s. 18, 17). At Kamilla stadig gerne vil redde dyrene, men tillægger betingelser som økonomi og dyrevelfærd betydning for, at hun ikke er i stand til det, kan være udtryk for, at Kamillas selvforståelse er modsætningsfuld. Kamilla har en forståelse af, at hun ved at overholde de retningslinjer, højere instanser i praksis har foreskrevet for at sikre rettidig omhu i produktionen, opretholder dyrevelfærden for grisene. Dette understreger det magtfulde i økonomiske og politiske aspekter ved praksis og deres betydning for de individuelle livsbetingelser, idet Kamilla vælger at se bort fra sine egne følelser for at udføre sin andel af maskineriet. Den emotionelle tilvæning til drabshandlingen, som Kamilla beskriver, eksemplificer Baran, Rogelberg & Clausens resultater, der viser, at rutiniseringen af drabshandlingen ikke er uden psykisk ubehag for slagteriarbejdere (2016).

Drabshandlingen anses altså ikke per definition som amoralsk af mine medforskere. Ikke kun differentieringen mellem hvem eller hvad, der dræbes, har betydning, men også af hvilke grunde, denne eller dette dræbes, og på hvilken måde. Dette understreger kompleksiteten og det modsætningsfulde ved praksis.

Følelsesmæssige filtre

Mine medforskeres deltagelse i praksis har betydning for deres emotionalitet, og deres emotionalitet har ligeledes betydning for, hvordan de deltager i praksis. Jeg vil i det følgende beskrive, hvordan mine medforskeres emotionalitet kommer til udtryk.

Jeg ser det ikke

De fleste af mine medforskere beskriver, at de har svært ved at forholde sig emotionelt til praksis. Mille beskriver, hvordan hun slår væk fra programmer, der omhandler dyr, der ikke har det godt:

Jeg kan ikke holde ud at se dyreudsendelser, altså, selvom det er ude i naturen, og alt er godt, eller jo, jeg kan holde det ud, hvis det går godt, ikke. Men lige så snart der kommer en løve og skal spise én eller anden gazelle, så slukker jeg, altså, det kan jeg ikke holde ud. Nej, verden er ond, jeg vil ikke se det (Bilag 3, s. 2).

Dette eksemplificerer, hvad De Waal betegner som antropomorfisme i sin rene form, der tjener til at fjerne fokus fra naturens rå modbydelighed. Mille fortæller ligeledes, hvordan hun synes, det er “lidt pinligt”, men at hun faktisk har det “værre med at se dyr have det dårligt end mennesker have det dårligt” (ibid.). Mille oplever altså ubehagelige emotioner såsom skam ved at føle mere for dyr end for mennesker. At Mille oplever dette som skamfuldt kan fortælle noget om den sociale selvforståelse af, at mennesker har mere værdi end andre dyr. Mille fortæller, hvordan hun ikke bryder sig om, når kødet ligner et dyr, hvis hun skal spise det:

Det skal jeg ikke se. Og jeg vil også sige, den skal komme ind med kartofler og sovs på, og så bilder jeg mig selv ind, det er noget andet. Altså, det er sådan, jeg spiser kød, fordi hvis jeg skulle være helt ærlig overfor mig selv, så skulle jeg slet ikke spise nogle af de der dyr, jeg synes, det er frygteligt at spise sådan nogle dyr, men jeg gør det, og jeg spiser rigtig meget kød (Bilag 1, s. 10).

Milles selvforståelse er altså modsætningsfuld, idet hun på den ene side tillægger det at spise dyr stor betydning for sin daglige livsførelse og samtidig oplever at være uærlig over for sig selv. Der opstår en dobbeltmoral mellem handlemåde og emotionalitet. Mille forbliver på det tydende niveau i forhold til sin handleevne og vælger at forblive uærlig over for sig selv og affinder sig med sin situation, muligvis fordi alternativet føles som en trussel mod hendes vante livsbetingelser.

Mille fortæller, hvordan hun kun har set levende dyr på bondegårdsture og på marken, og hun fortæller, at hun aldrig har forholdt sig til dem “ på andre måder end som værende et produkt af noget, som hun købte i en bakke (Bilag 3, s. 21). Hun begrundes dette med, at man “som forbruger” ikke er “i nærheden af det, de også kommer fra, de her dyr”, fordi “der er meget langt fra Brugsens køledisk og så tilbage til der, hvor de faktisk stod i en stald, eller hvor de nu var henne” (ibid.). Hun fortæller, at der aldrig har “været forbindelse til dyr”, og at hun er “meget bymenneske, altså på den der virkelig ufede måde, hvor man bare ikke hører, ser ikke noget” (ibid., s. 23). Betingelserne i praksis betyder, at Mille ikke bliver konfronteret med, hvordan de dyr, hun spiser, lever og dør. Milles mulighed for at ændre sin deltagelse i praksis vanskeliggøres af denne manglende konfrontation. Mille fortæller flere gange, hvordan hun er nødt til at skifte kanal, hvis hun ser udsendelser om dyr, der har det dårligt. Hun beskriver, hvordan hun ikke ser et dyr, når hun køber kød:

Jeg ser det slet ikke, altså, jeg ser ikke, det er det, der i virkeligheden er så åndssvagt, men, måske, eller det er sådan en, det er sådan et filter eller sådan, hvad kalder man sådan noget, hvor man bare, sådan, lukker af for at kunne holde det ud måske i

virkeligheden, at det er sådan lidt bare lukke ned for det, altså, jeg ser det ikke, altså (ibid., s. 5).

For at fortsætte sin deltagelse i den sociale praksis omkring at spise dræbte dyr ser Mille sig nødsaget til at tænke anderledes om dyret ved at se det som et produkt, et stykke kød. Det kan diskuteres, hvorvidt dette kan anses som en form for anthropodenial, eller om det i virkeligheden er et helt andet syn på dyr, der er tale om, der nærmere kan kaldes *animaldenial*. Sociolog Noëlie Vialles kalder denne proces for *de-animalisering* af kødet, der ”consists in removing the *anima* or vital principle”, og som resulterer i ”a bloodless body that is the only thing that may be prepared for human consumption as food” (Vialles, 1987/1994, s. 127). Mille synes at fjerne alle de betydningstilskrivelser, hun giver dyr, i et *filter*, så dyret bliver et produkt. Dette filter kan tolkes som en form for psykisk forsvar, hvilket leder tanken hen på Freud og den traditionelle psykologis anskuelse af mennesket som værende styret af drifter. Inden for den kritiske psykologi har Holzkamp videreudviklet Freuds psykoanalytiske idé om psykisk forsvar, så den indebærer mere end blot en eksistentiel konflikt udledt af indre impulser mod ydre samfundsmæssige sanktioner, hvormed menneskets dialektiske tilknytning til omverdenen og aktive handleevne understreges (1995/2013, s. 197). Holzkamp pointerer, at konflikten i højere grad omhandler den meget intime relation mellem at forsøge at sikre egen livsførelse ved at tilpasse sig de givne magtrelationer, og i denne proces at gøre dette på bekostning af andre, hvormed ens mulighed for at udvide egne livsbetingelser og evnen til at påvirke disse betingelser mistes (ibid.). Det psykiske forsvar eller filter, Mille beskriver, kan anskues som en konflikt mellem at opretholde sig selv og herved at gøre andre til midler til dette mål. Dette forsvar kan have den betydning, at Mille ikke formår at begribe sin udvidende handleevne og ændre sine livsbetingelser og selvforståelse samtidig med, at betingelserne forbliver uændrede.

At vende det blinde øje til

John beskriver også en form for filter men begrundet det anderledes end Mille:

Det kan godt være, jeg idylliserer min, mine barndoms minder omkring, hvordan dyrene havde det, men jeg havde en idé om, at dyrene havde det godt. Ikke så transportbåndsagtigt som man måske godt kan have en idé om, eller være vidende om, men måske lukker det lidt, det blinde øje til, om hvordan det foregår inde i den industrielle produktion i dag (Bilag 2, s. 12).

Mille vælger at se bort fra drabshandlingen på dyr, fordi konsekvenserne ved at set det i øjnene, udfordrer hendes selvforståelse. John vælger derimod at se bort fra drabshandlingen på grund af udviklingen i betingelserne, der adskiller sig fra hans barndoms betingelser. John har det ikke dårligt med at spise dræbte dyr og begrundet dette således: “Jeg har fået at vide, at det var rigtigt, eller ikke forkert” (ibid., s. 7). Johns opvækst har indebåret en form for moralisering over det rigtige ved at spise dyr. Hans familie har således bidraget til udviklingen af hans moralske kompas i forhold til sin deltagelse i praksis, så Johns standpunkt er, at der ikke er noget forkert i spise dyr. Dog er den moralske forsvarlighed tæt forbundet med dyrenes betingelser, der ikke var så *transportbåndsagtige* i Johns barndom, som de er nu. For John er det således den industrielle udvikling i betingelserne, der udfordrer hans selvforståelse, og derfor forsøger han at se bort fra disse betingelser. Jeg vil argumentere for, at den transportbåndsagtige industri, John nævner, kan anses som facilitator for the Promethean Discrepancy, altså Günther Anders’ betegnelse for kløften mellem vores fremstillingsevne og vores forestillingsevne. John vælger aktivt at se bort fra konsekvenserne af den transportbåndsagtige verdensmaskine, fordi de emotionelt er for uoverskuelige, og hermed fortsætter maskineriet og cementerer sin magt. Det er således stærke kræfter, der er på spil, når mine medforskere forsøger at forholde sig emotionelt til praksis, og det synes, at de er uoverstigelige, idet mine medforskere forsøger at undgå den ubehagelige emotionalitet, refleksionen medfører. Dette understreger betydningen af vores moralske selvforståelse for vores daglige livsførelse, og det understreger det magtfulde i betingelserne. Det kan diskuteres, hvorvidt der overhovedet er mulighed for forandring i praksis, og hvorvidt vi kan ændre praksis alene ved vores standpunkter om egen deltagelse, hvis der ikke er et mulighedsrum for forandring i betingelserne.

De fleste af mine medforskere (og jeg selv med) udviser en emotionalitet omkring at spise dræbte dyr, der er særdeles modsætningsfuld. Det modsætningsfulde består i diskrepansen mellem handlinger og tanker om samme. Denne diskrepans kommer til udtryk hos mine medforskere som følelsesmæssige filtre, der hjælper dem med at opretholde deres moralske selvforståelse.

Sammenbruddets muligheder

Moralitetens indlejrethed i praksis viser sig eksplicit i mine medforskeres udsagn. Mange af dem forbinder moralitet med deltagelsen i praksis. I det følgende vil jeg analysere den moralitet, mine

medforskere beskriver, og hvilken betydning bevidstheden om moraliteten har for deres deltagelse i praksis.

Bevidst dobbeltmoral

For de fleste af mine medforskere optræder moralitet som fænomenet i deres overvejelser omkring deres deltagelse i praksis. Mona beskriver, hvordan moralitet spiller en rolle for hende, når det gælder at spise fisk: “Der er jeg oppe at slås med min egen moral” (Bilag 4, s. 11). Hun fortæller, at hun køber laks “velvidende at flere af dem jo er opdrættet i nogle laksefarme”, og at de “sandsynligvis ikke har et særligt frit liv” (ibid.). Hun fortæller: “Hvis jeg skulle følge min moral og min etik, så var det heller ikke laks, jeg spiste, men min smag siger noget andet” (ibid.). Mona pointerer: “Jeg kan simpelthen ikke undvære det der fisk” (ibid., s. 1). Hun beskriver det altså som en moralsk kamp at skulle forsvare sin lyst til at spise fisk. Hun siger, at hun “som menneske gerne ville leve fuldstændig etisk korrekt” med en moral, hun kunne “stå inde for altid”, men konkluderer: “Så er jeg også kun et menneske, så det kan jeg ikke altid, selvom intentionerne kunne være der” (ibid., s. 23). Mona beskriver, hvordan hun gør op med sig selv og tænker: “Der er jeg ikke helt ærlig, altså, og det, det vil jeg gerne være, jeg vil gerne være ærlig i de ting, jeg gør” (ibid., s. 25). Men Mona vil ikke stoppe med at spise fisk: “Jeg har valgt at sige, at jeg er så gammel nu, så det må jeg nok leve med og deale med det. For jeg tror ikke, jeg når derhen. Jeg kommer til at savne det for meget” (ibid., s. 26.). For at opretholde sin moralske selvforståelse, vælger Mona at acceptere, at hun ikke kommer til at stoppe med at spise fisk. Hun befinder sig således på det tydende niveau i forhold til sin handleevne. Den bevidste dobbeltmoral foranlediger ikke en ændring i Monas deltagelse i praksis. Bevidstheden om dobbeltmoralen fungerer altså ikke som en selvfølgelig motivation for forandring for Mona, på trods af at den udfordrer hendes moralske selvforståelse.

Dobbeltmoralen kommer til udtryk igen, når Mona fortæller om sin hest:

Jeg har jo en hest, som jeg holder vildt meget af, og som jeg jo selvfølgelig sætter ud på en mark, men jeg trækker ham også ind i en stald og sætter ham i en bås på fire gange fire meter, eller hvor meget den nu er, og der står han så og glør, til jeg kommer igen, eller til næste morgen, hvor han jo så kommer ud igen, jeg holder ham jo ikke indespær-

ret, men han står alligevel, fra han kommer ind klokken tre om eftermiddagen om vinteren og kommer ud næste morgen klokken syv, ikke. Og så kommer jeg jo selvfølgelig op og laver noget med ham i løbet af aftenen, men. Hvis jeg tænker meget over det, så er det faktisk heller ikke okay, vel, fordi det er jo også, altså én eller anden slags fangenskab” (ibid., s. 17).

Mona vælger altså ikke at tænke mere over sine handlegrunde i forhold til sin hest, hvilket kan tyde på, at det ville have uoverskuelige konsekvenser for hendes daglige livsførelse, emotionalitet og selvforståelse, hvis hun skulle forholde sig yderligere til sin deltagelse i praksis.

Mille oplever som Mona en kamp med sin moralitet. Hun beskriver, hvordan hun synes, det er “sindssygt dobbeltmoralskt”, at hun spiser dyr, og hvordan hun godt kan få “dårlig samvittighed” over, at hendes “mind set ikke er anderledes”, for som hun siger: “Jeg kunne virkelig godt tænke mig at have det anderledes” (Bilag 3, s. 19). Hun fortæller: “Jeg hader sådan at være dobbeltmoralsk, jeg synes, det er åndssvagt” (ibid.). Emotionaliteten omkring den opståede dobbeltmoral er altså klar, men modsætningsfuld, for Mille. Trods den klare emotionalitet befinder Mille sig i det tydende niveau i forhold til sin handleevne, hvorfor hun som Mona opretholder status quo. Mille beskriver, hvordan hun ikke føler sig “medskyldig”, for som hun siger: “Det tror jeg måske faktisk ikke rigtig, jeg gør, egentlig, underligt nok. Ikke sådan hele tiden i hvert fald. Så skal jeg sidde, sætte mig ned og tænke over det” (ibid., s. 24). Mille forklarer, at hun “ikke fra den ene dag til anden kan gå fra at spise kød til ikke at gøre det”, men at hun synes, “tanken om det er vigtig” (ibid., s. 25). Hun uddyber: “Altså man burde bare lade være med at spise kød, ikke. Punktum” (ibid.). Mille fortæller, at hvis hun holdt op med at spise kød, tror hun, at det ville være rart, for så ville hun være “fri for samvittighedsspørgsmålet engang imellem” (ibid., s. 26). Hun fortæller, at hun aldrig har besøgt et slagteri før, og hun fortæller: “Jeg ved jo godt, at hvis jeg ser det og bliver så ked af det, så bliver jeg også nødt til at gøre noget ved det” (ibid., s. 16). Mille forklarer: “Jeg prøver virkelig at skyde det væk og tænker, ej, det her har ikke noget med mig at gøre” (ibid., s. 17). Således forsøger Mille at skyde sit ansvar for kødproduktionen fra sig. Günther Anders hævder, at “vor forestillingsevne og vor ansvarlighed tager af i takt med den stadig større effekt”, og at når det Monstrøse har nået en vis størrelse, forsvinder disse evner fuldstændig (1964/1965, s. 36). Han påpeger dog, at hvis og når vi erkender, at vi har svigtet, så opstår der en “positiv, moralsk mulighed”, der fungerer som “en advarende kraft”, hvilket han kalder “sammenbruddets muligheder” (ibid.). Ifølge Günther Anders fører sammenbruddet til en skillevej, der fører i to retninger: “Til ansvarsbevidsthed - og til

samvittighedsløshed” (ibid., s. 37). Både Mona og Mille befinder sig således ved sammenbruddets skillevej, når de konfronteres med dobbeltmoralen i deres deltagelse i praksis. Sammenbruddets skillevej kan ifølge Günther Anders medføre “helbredende angst over for det, han stod i begreb med at anrette; og derigennem føler han sig tilskyndet til at revidere sin afgørelse” (ibid., s. 37). Både Mille og Mona oplever modsætningsfuld emotionalitet ved den udfordrede moralske selvforståelse, og i denne oplevelse ligger således et potentiale for at udvide sine livsbetingelser. Idet både Mona og Mille aktivt vælger at se bort fra deres viden om, hvordan dyrene, de spiser, har det, fungerer den udfordrede selvforståelse ikke som motivation for, at de ændrer deres deltagelse i praksis. Mille formår altså at bevare sin selvforståelse af, at hun ikke er ansvarlig for maskineriet i kødproduktionen. Det samme gælder Mona, der samtidig kan bibeholde sin forståelse af, at hendes forhold til sin hest er moralskt forsvarligt. Det positive, moralske potentiale i det mulige sammenbrud forbliver altså uopfyldt.

At spise kød eller dyr

Arthur beskriver, hvordan han skelner mellem at spise kød og at spise dyr. Han fortæller, at det startede med at være et spørgsmål om sundhed, og at det så “begyndte at blive et spørgsmål om ikke at spise dyr frem for ikke at spise kød”, hvilket han beskriver som et spørgsmål om moralitet (Bilag 5, s. 6). Således skelner Arthur mellem dyr som det Andet i form af kød og dyr som den Anden, der ikke spises. For Arthur var det “en mere glidende overgang” at stoppe med at spise kød, og han fortæller, hvordan han “på flot vis formåede” at rense sin samvittighed en lille smule, på trods af at han spiste kød: “Fordi jeg fortalte mig selv, at jeg jo spiste mindre kød end alle mulige andre” (ibid.). Han beskriver, at han ikke “føler skam i den forstand over at have gjort det”, for, som han siger: “Jeg vidste ikke bedre dengang” (ibid., s. 9). Arthurs forståelse af moralitet har således ændret sig. Han beskriver, hvordan et følelsesmæssigt filter stadig fungerede i starten af hans proces, hvilket har hjulpet ham med at bevare sin moralske selvforståelse. Den bevidste stillingtagen til moraliteten i egen deltagelse i praksis har løftet det teknologiske slør, hvorfor Arthur har været i stand til at begribe sine udvidende handleevne. Arthur beskriver, hvordan han ikke længere føler “den der eksistentielle rodløshed”, og at han føler, at han er blevet “et mere moralskt ansvarligt væsen”, fordi han er “blevet mere opmærksom på den moralske forpligtelse, vi har som art, at fordi vi er i stand til at træffe andre beslutninger end at spise dem, så skal vi ikke spise dem” (ibid., s. 18). Arthur fortæller, at han synes, han lever “et bedre liv”, når han “gør ting, der er rigtige”: “Hvis jeg gør det rigtige. Det korrekte”

(ibid., s. 19). Hvis vi følger Tolmans definition af moralitet, er Arthurs forståelse af, hvad der er moralskt begrundede handlinger, ændret. Kødproduktionen kan umuligt være et alment fælles gode, idét Arthur ikke oplever, at hans deltagelse i praksis fører bidrag til menneskeheden. Han føler først nu, at han gør det moralskt rigtige. Arthur har således befundet sig ved sammenbruddets skillevej og har valgt vejen mod ansvarsbevidsthed. Udfordringen for hans moralske selvforståelse ved deltagelsen i praksis har fungeret som motivation for, at han har taget stilling til betydningen af sin deltagelse i praksis og dennes betydning for samfundsmæssigheden. Hermed har adgangen til nye kontekster givet ham grund til at forandre sin livsførelse og sin moralske selvforståelse.

Mine medforskere er således bevidste om moraliteten i deres deltagelse i praksis. Dog betyder denne bevidsthed og udfordring i den moralske selvforståelse ikke nødvendigvis, at mine medforskere er motiverede for at ændre deres deltagelse.

Kapitel 5: Diskussion af praksis

Dobbeltmoral som fænomen er i et kritisk psykologisk perspektiv ikke isoleret, men opstår som en særlig subjektiv oplevelse i et særligt handlerum, her forstået som den mere-end-menneskelige praksis. Derfor peger den opståede dobbeltmoral hos mine medforskere på en generel dobbeltmoral i den sociale moralske selvforståelse. Det kan diskuteres, hvorvidt det per definition er dobbeltmoralskt at spise dyr og samtidig kunne lide dem. Jeg argumenterer for, at problemet ligger i den måde, vi dræber dyrene på. Teknologiseringen af praksis medfører, at vi ikke formår at forholde os til dens massive omfang, og at vi ikke behøver at udføre drabshandlingen selv. Derudover cementerer brugen af produktionsdyr et syn på dem som værende det Andet, som midler til et menneskeligt mål. Problemet ligger altså essentielt i måden, hvorpå vi instrumentaliserer og dræber dyrene, fordi den fremmedgør os fra vores følelser, ansvar og moralitet.

Det kan diskuteres, hvorvidt praksis er baseret på det alment fælles gode. Jeg argumenterer for, at den konkrete praksis er bygget op omkring et distribueret gode, der kan misforstås som et alment fælles gode, fordi tilpas mange mennesker påvirkes af det. Men praksis tilgodeser langt fra alle, og deltagelse i praksis udfordrer vores moralske selvforståelse. Hermed forbliver praksis essentielt baseret på individualitet. Valget om at træde ud af praksis synes at ligge på individet, idet de objektive betingelser ikke nødvendigvis muliggør bevidst stillingtagen til egen praksis, blandt andet fordi de forskellige led i produktionsmaskinen ikke er synlige for os.

Magtstrukturerne i betingelserne i praksis understreges af rutiniseringen af kødspisning i den daglige livsførelse. Det kan diskuteres, hvorvidt der er nye handlemuligheder tilgængelige i praksis. Den mindre teknologiserede produktion efterspørges af de fleste af mine medforskere, men muliggør de objektive betingelser en sådan, når både økonomiske, politiske, juridiske og normative præmisser udgør praksis? Det ville i fald have store økonomiske konsekvenser for Danmark. De objektive strukturers præmisser for praksis kan være magtfulde og truende at udfordre. Magtfuldheden ved maskinen betyder for det enkelte subjekt, at det bliver i stand til at frasige sig ansvaret for maskinen som helhed (Anders, 1964/1965, s. 27). Således fremmedgøres vi fra den verden, vi har ansvar for, ved vores deltagelse i den, og vores moralske selvforståelse udfordres.

Det kan diskuteres, hvorvidt vi a priori forstår dyr som den Anden eller som det Andet. Forstår vi a priori dyr som den Anden, foregår der altså en instrumentaliserings af dem, der gør dem til det Andet, hvorfor vi med god samvittighed kan spise dem. Hvis vi forstår dyr som det Andet, ligger instrumentaliseringsen indlejret i os, og udgangspunktet for drabshandlingen er allerede opdelt for os. En diskussion om dette er en diskussion om Hønen og Ægget, men bemærkelsesværdigt er det, at uanset hvordan vi ser dyrene, er diskussionen om drabet på dem og indtagelsen af dem som kød et moralsk anliggende. En moralitet, der som beskrevet benyttes som argument på begge sider af køddebatten. Måske er debatten for og imod kødspisning til tider betændt, fordi vi i virkeligheden slås om retten til at identificere det alment fælles gode. Denne for og imod-tænkning fremmedgør os således fra hinanden, idet vi i diskussionen anser modparten som det Andet. Derved gentages de handlegrunde og -måder, der muliggjorde rædslerne i Auschwitz.

Metodologisk diskussion

Almengørelse som videnskabeligt kriterium betyder, at man i kritisk psykologi ikke beskæftiger sig med en objektiviserende generalisering til andre situationer, men forsøger at pege på handlemuligheder i handlerummet (Jensen, 2005, s. 115). Disse mulighedstyper forstås af Holzkamp som samfundsmæssige situationer og "et specifikt forhold mellem muligheder og begrænsninger" (Holzkamp, 1983/2005, s. 31). Almengørelse omhandler at udpege praktiske muligheder, der kan gøre den praktiske mulighed tænkelig for andre, hvorfor dette speciale retter sig mod alle deltagere i praksis (Mørck, 2006, s. 219). Læser må vurdere, om de mulighedstyper, der er peget på i dette speciale, er relevante for dem, og om de kan drage handlekonsekvenser herfra (Jensen, 2005, s. 116). Det er min forhåbning, at dette speciale kan foranledige yderligere udforskning af og refleksion over praksis.

Det kan diskuteres, hvorvidt man ved at tage udgangspunkt i Holzkamps begreb om almengørelse risikerer at reducere "de udforskedes subjektivitet og abstrahere viden fra de konkrete sammenhænge, hvorfra den er udviklet, i sin bestræbelse på at almengøre i kampen for anerkendelse af kritisk psykologisk forskning" (Shapiro, 2007, s. 21). Hermed understreges vigtigheden af at forstå "generalitet som en integreret del af studier af personer i social praksis" (ibid.). Ved at inddrage Busch-Jensen & Schraubes situerede generalisering, argumenterer jeg for, at jeg har taget højde for dette og forsøgt at undgå at reducere mine medforskeres subjektivitet (2019).

Det kan diskuteres, hvorvidt mine metodiske valg er genstandsadækvate, og hvorvidt jeg har undersøgt praksis gennem praksisforskning, idet jeg metodisk har begrænset mig til samtaler, og ikke har fulgt mine medforskere rundt i deres daglige livsførelse på tværs af handlesammenhænge. Jeg har måttet begrænset mig kraftigt, idet både tid og sideantal har umuliggjort en grundigere undersøgelse af praksis. Havde de ydre omstændigheder været anderledes, havde jeg fulgt mine medforskere i praksis, udført feltarbejde og inddraget dette som materiale.

Kapitel 6: Stemmer fra den antropocæne tidsalders moralske selvforståelse

Således nærmer vi os afslutningen på en rejse og på undersøgelsen af vores individuelle og sociale moralske selvforståelse af at spise dræbte dyr i et kritisk psykologisk perspektiv. illustreret gennem mine medforskeres første-persons perspektiv.

Min undersøgelse peger på, at vores erfaringer med dyr har betydning for, hvordan vi ser på dyr og for, om vi begrundet drabet på dyr moralskt. Vores erfaringer er dog ikke determinerende for vores handlegrunde. Ud over tidlige erfaringer har den historiske brug af dyr stor betydning for, hvordan mine medforskere kategoriserer dyr og tillægger dem betydning. Produktionsdyr anses som det Andet, hvorfor de instrumentaliseres for at ende som middel til et fælles mål i praksis. Kæledyr mødes som den Anden som Ansigt. Jo flere menneskelige egenskaber, dyrene tillægges, jo sværere er det at spise dem og moralskt at begrunde drabet på dem. Der opstår dobbeltmoral i flere af mine medforskeres individuelle selvforståelse, idet der gælder forskellig moral for henholdsvis mennesker og dyr og yderligere alt efter hvilket dyr, der er tale om.

De måder, hvorpå vi forholder os til drabet på de dyr, vi spiser, har forskellige betydninger for vores individuelle og sociale moralske selvforståelse. Min undersøgelse peger på, at drabshandlingen på dyret ikke per definition anses som amoralsk, idet det afhænger af *hvem* eller *hvad*, der dræbes, handlegrundene for drabet, og hvordan drabshandlingen udføres. Den sociale moralske selvforståelse udtrykt gennem mine medforskere er præget af en forståelse af, at dyr, der bruges til menneskelig føde, må dræbes. Dyr, vi anser som kæledyr, må ikke dræbes, med mindre de lider. Dette understreger det modsætningsfulde i den sociale selvforståelse, og at synet på dyr er overvejende antropocentrisk.

Deltagelsen i praksis er præget af rutinisering og vane. Der opstår utvetydigt dobbeltmoral, når vi forholder os til drabene på dyrene, men som mine medforskere illustrerer, formår vi at begrunde drabene på forskellig vis, således at drabene kan forsvares for os moralskt. Refleksion over det konkrete drab og moraliteten, denne indebærer, kan medføre ubehagelig emotionalitet, hvorfor nogle vælger at se bort fra dem for at opretholde deres moralske selvforståelse eller at transformere deres deltagelse i praksis og ændre deres moralske selvforståelse. Min undersøgelse peger således på, at mine medforskeres moralske selvforståelse udfordres af deres deltagelse i praksis.

Den analytiske ramme, kritisk psykologi tilbyder, har ladet mig tage udgangspunkt i mennesket i dets kontekst. Dog har jeg oplevet udfordringer, idet perspektivet ikke beskæftiger sig med, hvordan vi indgår i samspil med dyr. Oftest handler det om, hvordan mennesket adskiller sig fra dyrene ved dets socialitet, handleevne og ikke mindst moralitet (Dreier, 2010, s. 334; Tolman, 2003, s. 36). Det antropocentriske syn, den kritiske psykologi arbejder med at udfordre, cementeres i dette udgangspunkt. Dette understreger vigtigheden i, at psykologien forsøger at tænke anderledes, idet den er medskaber af de problemer, vi står over for (Chimirri & Schraube, 2019, s. 50). For at undersøge og udvikle menneskeheds selvforståelse, må vi udvikle en analytisk forståelse, der ikke underminerer vores companion species. De er en del af det liv, vi lever. Nok adskiller vi os fra dem, men det betyder ikke, at vi ikke kan relatere til dem, hvilket tydeliggøres i mine medforskeres erfaringer. De er vigtige, de betyder noget for os, og det har de alle dage gjort. Praksisbegrebet må forstås som mere-end-menneskeligt og inkludere vores companion species. På denne måde kan vi forstå forholdet mellem mennesker og dyr bedre og på sigt arbejde på at ændre de handlemåder, der karakteriserer den antropocæne tidsalder, og som truer med at annihilere os. Vi kan udvikle vores selvforståelse i det alment fælles godes tjeneste. Lad os ikke misse det positive, moralske potentiale, erkendelsen af vores fælles ansvar giver os.

Litteratur

- Adorno, T. W.** (2017). Opdragelse efter Auschwitz (Oversat af Ferland, P.). I: *Dansk Pædagogisk Tidsskrift*. Vol. 3, s. 70-79. (Originaludgave 1977).
- Anders, G.** (1965). Vi Eichmann-sønner (Oversat af Øhrgaard, P.). Gyldendals Uglebøger (Originaludgave 1964).
- At dræbe** (n.d.). I: *Den Danske Ordbog*. Lokaliseret på <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=at+dr%C3%A6be> d. 26.07.2019 kl. 10.28.
- At slagte** (n.d.). I: *Den Danske Ordbog*. Lokaliseret på <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=at+slagte> d. 26.07.2019 kl. 10.25.
- Baran, B. E., Rogelberg, S. T. & Clausen, T.** (2016). Routinized killing of animals: Going beyond dirty work and prestige to understand the well-being of slaughterhouse workers. I: *Organization*. Vol. 23(3), s. 351-369.
- Bratanova, B., Loughnan, S. & Bastian, B.** (2011). The effect of categorization as food on the perceived moral standing of animals. I: *Appetite*. Vol. 57, s. 193-196. Elsevier.
- Brinkmann, S.** (2011). *Psychology as a moral science - Perspectives on normativity*. Springer.
- Brinkmann, S.** (2013). *Kvalitativ udforskning af hverdagslivet* (Oversat af Nake, B.). Hans Reitzels Forlag. (Originaludgave 2012).
- Busch-Jensen, P. & Schraube, E.** (2019). Zooming in zooming out: Analytical strategies of situated generalization in psychological research. I: Højholt, C. & Schraube, E. (red.), *Subjectivity and knowledge: Generalization in the psychological study of everyday life*. Springer.
- Chimirri, N. A. & Schraube, E.** (2019). Rethinking psychology of technology for future society: Exploring subjectivity from within more-than-human everyday life. I: O'Doherty, K. C: et al. (red.), *Psychological studies of science and technology*. Palgrave studies in the theory and history of psychology.
- Descartes, R.** (1989). Animals are machines (Oversat af Haldane, E. S. & Ross, G. R. T; Kenny, A.). I: Regan, R. & Singer, P. (red.), *Animal rights and human obligations*. Prentice Hall (Originaludgivelse 1646/1649).

- Descartes, R.** (1996). *Om metoden* (Oversat af: Brøndal, V. & Hansen, V). Gyldendal. (Originaludgave 1637).
- De Waal, F. B.** (1999). Anthropomorphism and anthropodenial: Consistency in our thinking about humans and other animals. I: *Philosophical Topics*, vol. 27 (1), s. 255-280.
- Dobbeltmoral** (n.d.). I: *Den Danske Ordbog*. Lokaliseret på <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=dobbeltmoral> d. 25.09.2039 kl. 10.23.
- Dreier, O.** (1999). Personal trajectories of participation across contexts of social practice. *Outlines. Critical social studies*. Vol. 1. Dansk Psykologisk Forlag.
- Dreier, O.** (2002). *Psykosocial behandling - En teori om et praksisområde*. Dansk Psykologisk Forlag.
- Dreier, O.** (2003). *Subjectivity and social practice*. University of Aarhus: Center for Health, Humanity and Culture.
- Dreier, O.** (2010). Kritisk psykologi. I: Bjerg, J. (red.) *Gads Psykologileksikon*. Gads Forlag.
- Dreier, O.** (2013). Personen og hendes daglige livsførelse. *Nordiske Udkast*. 41(2), s. 4-23.
- Ellis, M. A. & Trachtenberg, Z.** (2013). Which Anthropocene is it to be? Beyond geology to a moral and public discourse. I: *Earth's future*. Vol. 2, s. 122-125.
- Fog, E.** (2017). Biodynamisk jordbrug. Den Store Danske. Gyldendal. Lokaliseret på http://denstoredanske.dk/Natur_og_milj%C3%B8/Landbrug_og_havebrug/Biodynamisk_og_%C3%B8kologisk_jordbrug/biodynamisk_jordbrug d. 26/1-2019 kl. 10.49.
- Gulløv, E., Nielsen, G. B. & Winther, I. W.** (2017). Indledning. I: Gulløv, E., Nielsen, G. B. & Winther, I. W. (red.), *Pædagogisk Antropologi - Tilgange og begreber*. Hans Reitzels Forlag.
- Halkier, B.** (2015). Fokusgrupper. I: Brinkmann, S. & Tanggaard, L. (red.), *Kvalitative metoder - En grundbog*. Hans Reitzels Forlag.
- Haraway, D.** (2003). *The companion species manifesto*. Prickly Paradigm Press.
- Holzkamp, K.** (n.d.). *Til en kritisk psykologisk teori om subjektiviteten II* (Oversat af Nielsen, J. G.). (Originaludgave 1979). Lokaliseret på

https://www.gaderummet.dk/regnbuen_html/1979%20Zur%20kritisch-psychologischen%20Theorie%20der%20Subjektivitat.pdf d. 25.04.2019 kl. 11.18.

Holzkamp, K. (1998). Daglig livsførelse som subjektvidenskabeligt grundkoncept (Oversat af Dreier, O.). I: *Nordiske Udkast*, 2, 89-117. (Originaludgave 1995).

Holzkamp, K. (2005). Mennesket som subjekt for videnskabelig metodik (Oversat af Nissen, M.). I: *Nordiske Udkast*, 2(33), s. 3-33. (Originaludgave 1983).

Holzkamp, K. (2013). Racism and the unconscious as understood by psychoanalysis and critical psychology (Oversat af Boreham, A. & Osterkamp, U.). I: Schraube, E. & Osterkamp, U. (red.), *Psychology from the standpoint of the subject. Selected writings of Klaus Holzkamp*. Palgrave Macmillan. (Originaludgave 1995).

Holzkamp, K. (2016). Conduct of Everyday Life as a basic concept of critical psychology (Oversat af Schraube, E. & Højholdt, C.). I: Schraube, E. & Højholdt, C. (red.), *Psychology and the conduct of everyday life*. Routledge. (Originaludgave 1995).

Holzkamp-Osterkamp, U. (2012). Erkendelse, emotionalitet, handleevne (Oversat af Dreier, O.). I: Illeris, K. (red.), *49 tekster om læring*. Samfundslitteratur. (Originaludgave 1978).

Jartoft, V. (1996). Kritisk psykologi - En psykologi med fokus på subjektivitet og handling. I: Højholdt, C. & Witt, G. (red.) *Skolelivets socialpsykologi - Nyere socialpsykologiske teorier og perspektiver*. Unge Pædagoger.

Jensen, T. B. (2005). Praksisportrættet - Om at indsamle og anvende skriftlige kvalitative data i en forskningsprocess. I: Jensen, T. B. & Christensen, G. (red.) *Psykologiske og pædagogiske metoder*. Roskilde Universitetsforlag.

Joy, M. (2003). *Psychic numbing and meat consumption: The psychology of carnism*. Saybrook Graduate School and Research Centre.

Joy, M. (2005). Humanistic psychology and animal rights: Reconsidering the boundaries of the humanistic ethic. I: *Journal of Humanistic Psychology*. Vol. 45(1), s. 106-130.

Juul, S. (2012). Nyere kritisk teori. I: Juul, S. & Pedersen, K. B. (red.) *Samfundsvidenskabernes videnskabsteori – En indføring*. Hans Reitzels Forlag.

- Kant, I.** (1989). *Duties in regard to animals* (Oversat af Infield, L.). I: Regan, R. & Singer, P. (red.), *Animal rights and human obligations*. Prentice Hall. (Originaludgivelse 1963).
- Kemp, P.** (1992). *Lévinas*. Forlaget Anis.
- Kemp, P.** (2013). *Verdensborgeren - Pædagogisk og politisk ideal for det 21. århundrede*. Hans Reitzels Forlag.
- Kvale, S.** (1997). *InterView - En introduktion til det kvalitative forskningsinterview*. Hans Reitzels Forlag.
- Kvale, S. & Brinkmann, S.** (2009). *InterView - Introduktion til et håndværk*. Hans Reitzels Forlag.
- Jacobsen, A. S.** (2018). *Jagttegnsbogen*. Institut for Jagt.
- Lévinas, E.** (1996). *Totalitet og uendelighed* (Oversat af Crone, M.). Hans Reitzels Forlag. (Originaludgave 1961).
- Loughnan, S., Bastian, B. & Haslam, N.** (2014). The psychology of eating animals. I: *Current Directions in Psychological Science*. Vol. 23(2), s. 104-108.
- Markard, M., Holzkamp, K. & Dreier, O.** (2004). Praksisportræt – En guide til analyse af psykologpraksis. I: *Nordiske Udkast*. 2, s. 5-22.
- Mørck, L. L.** (2006). *Grænsefællesskaber - Læring og overskridelse af marginalisering*. Frederiksberg C.: Roskilde Universitetsforlag.
- Ramsland, K.** (2012). *Triad of Evil - Do three simple behaviors predict the murder-prone child?* Psychology Today. Lokaliseret på: <https://www.psychologytoday.com/intl/blog/shadow-boxing/201203/triad-evil> d. 11.07.2019 kl. 13.40.
- Rothgerber, H. & Mican, F.** (2014). Childhood pet ownership, attachment to pets and subsequent meat avoidance. The mediating role of empathy toward animals. I: *Appetite*. Vol. 79, s. 11-17. Elsevier.
- Rothgerber, H.** (2014). Efforts to overcome vegetarian-induced dissonance among meat eaters. I: *Appetite*. Vol. 79, s. 32-41. Elsevier.
- Röcklinsberg, H.** (2012). Vegetarismens lange tidslinje. I mere end 2000 år er der blevet argumenteret for en vegetarisk kost. I: Gjerris et al. (red.) *Kød - En antologi*. Tiderne Skifter.

- Ruby, M. B. & Heine, S. J.** (2012). Too close to home. Factors predicting meat avoidance. I: *Appetite*. Vol. 59, s. 47-52. Elsevier.
- Schraube, E.** (2010). Første-persons perspektivet i psykologisk teori og forskningspraksis. Nordiske Udkast. Nr. 1&2, 92-103.
- Schraube, E.** (2005) "Torturing things until they confess": Günther Anders' critique of technology. I: *Science as Culture*. Vol. 14(1), s. 77-85.
- Shapiro, D. K.** (2007). *Unge livsførelse og selvforståelse under og efter afsoning i lukket fængsel - En kritisk psykologisk udforskning af marginale perspektiver*. Københavns Universitet: Det Samfundsvidenskabelige Fakultet.
- Taylor, K.** (2011). Criminology and human-animal violence research: The contribution and the challenge. I: *Critical Criminology*. Vol. 19(3), s. 251-263.
- Tolman, C.W.** (2003). The moral dimension of psychological practice, theory, and subject matter. I: Hill, D. & Kral, M. (red.), *About Psychology: Essays at the Crossroads of History, Theory, and Philosophy* (s. 35-54). SUNY Press.
- Vialles, N.** (1994). *Animal to edible* (Oversat af Underwood, J. A.). Cambridge University Press. (Originaludgave 1987).