

# Forord

Det begyndte med en idé og et undervisningsforløb på afdeling for Religionsvidenskab ved Aarhus Universitet. Siden udvidede det sig til et større forskningsarbejde, der nu er bragt til ende. Eller egentlig er der stadig – som allerede dengang med holdet af studerende – kun tale om en åbning, en spørgehorisont, der næppe finder et endegyldigt svar. Men der er kommet en bog ud af det, og med den håber jeg at stimulere interessen hos en større læserkreds for problemstillingen. Det handler om menneskets forhold til dyret i religion, filosofi og litteratur. Eller mere præcist drejer det sig om at sætte fokus på det livsvæsen, der fordelt på dyr, mennesker og guder strækker sig fra et biologisk grundlag til en symbolsk horisont i forskellige kulturer. En stor tak skylder jeg Aarhus Universitets Forskningsfond og Aage og Johanne Luis-Hansens Fond, som har finansieret bogens udgivelse hos Aarhus Universitetsforlag. En uforbeholden tak skal derfor også rettes til forlagschef Ulrik Hvilshøj, som fandt manuskriptet udgivelsesværdigt, til Julie Pedersen, der har indhentet rettigheder til at trykke billedmaterialet, og til Jørgen Sparre, der har sørget for den grafiske opsætning. En særlig tak skal rettes til redaktør Bjørn Rabjerg, som med usædvanlig flid og omhu har gjort alt, hvad man overhovedet kunne forvente for at få så fejlfri en bog ud af det som muligt. Tak også til Hans Jørgen Lundager Jensen, som på et tidligt stadie foretog en kyndig fagfællebedømmelse af manuskriptet, og til Hans Ørbæk, hvis opmærksomme korrekturlæsning har været i særklasse. Her er resultatet. Hvad der i øvrigt måtte restere af fejl – eller opfattes som mærkværdigheder i tankegang og fremstilling – er forfatteren alene ansvarlig for. Og så endelig en tak til dig, kære læser, som har fattet interesse for bogen.

*Lars Albinus, august 2021*



*Lamassu* (assyrisk guddom). Neo-assyrisk stenrelief, ca. 883-859 f.Kr.

Fotograf: Gary Todd / Flickr / public domain.

# Indledning

Mennesket er et dyr med en lang række tillægsprædikater: Det er et politisk dyr, et oprejst, tøjbeklædt, rødmende, sprogbrugende, abstraherende, selvreflekterende, løgnagtigt og sandhedssøgende dyr, men immervæk et dyr, set i biologiens optik. Det er i øvrigt også kun mennesker, der tænker i biologi. Det betyder, at vi både indlemmer os blandt og udelukker os fra det livsvæsen, vi kalder et dyr. Men mennesker har også gennem tiden og i andre kulturer gjort sig andre tanker. Man har æret dyrene som guder og guderne som dyr. Denne bog spørger: Hvorfor mon? Ét er sikkert, menneskets syn på dyr af alle slags har haft stor betydning for dets selvforståelse som menneske. Det viser sig i forskellige kulturelle sammenhænge, såvel nære som fjerne, såvel i fortid som nutid. Jeg vil i det følgende bevæge mig rundt imellem disse sammenhænge i forsøget på at trække ligheder og forskelle frem i lyset.

Bogen henvender sig til læsere, som interesserer sig for religion og filosofi og ikke mindst for dyr – dog primært dyr som symbol og metafor. Den udspringer af et forskningsarbejde, der bevæger sig mellem dyrenes betydning i religion, filosofi, litteratur og en aktuel økokritisk diskurs. Jeg veksler mellem en filosofisk og en religionsfænomenologisk optik, vel vidende at forbindelsen mellem de to spørgehorisonter ikke altid synes umiddelbart nærliggende eller gennemskuelig. Hvad jeg forsøger at vise, er, at dyret i alle tilfælde markerer en grænse i den menneskelige forestillingsverden mellem det erkendbare og det ikke-erkendbare. Det ledende spørgsmål lyder: Hvorfor og hvordan har dyret (gennem menneskehedens historie fra de palæolitiske hulemalerier over diverse religiøse traditioner til moderne litteratur og filosofi) spillet en rolle i menneskets forståelse af sig selv og af livet selv som liv betragtet, herunder også den usynlige virkelighedsdimension, som er religionernes særkende? Bogen hedder *Livsvæsen*, fordi dens grundlæggende tese er, at tanken om et

levende væsen – og dertil selve livets væsen – er det, der skaber forbindelsen mellem dyr, mennesker og guder i religionernes verden, og samtidig det, der forbliver en gåde i filosofiens og litteraturens optik. I dyret konfigurerer det kendte og det fremmede sig i en *immanent transcendens*, noget uudgrundeligt i det umiddelbare nærvær. Som Heidegger skriver:

Af alt det værende, som findes, er det organiske væsen formodentlig dét, som vi har sværest ved at tænke os, fordi det dels i en vis forstand er allermest beslægtet med os, dels alligevel er adskilt ved en afgrund fra vort eksistente væsen. Derimod kunne det se ud, som om det guddommelige væsen var os nærmere end det fremmedartede ved de organiske væsener – nærmere nemlig i en vis væsens-fjernhed, der som fjernhed alligevel er vort eksistente væsen mere fortroligt end det, knap tænkelige, afgrundsdybe, kødelige slægtskab med dyret. (1988, 38)

Som jeg kommer ind på nedenfor i **kap. 9**, ender Heidegger med at tolke dyrets forskellighed fra mennesket som verdensfattighed. Anderledes forholder det sig som sagt i religionernes verden, i særdeleshed hos diverse stammefolk, der netop *gennem* dyret, ja gennem det levende, organiske, indgår i et forhold til det guddommelige. Dyret betragtes som et ufravigeligt element i verdens mening.



Dyr af alle slags appellerer til menneskets fantasi, hvad børn er de bedste vidnesbyrd om, og netop i den barnlige forestillingsverden, hvor dyr kan tale og i det hele taget udviser menneskelige træk, ligger roden til et selvforhold, der som en skygge følger med ind i de voksnes verden. Skyggen er blegnet grænsende til det usynlige i en moderne højteknologisk og hyperrationalistisk kultur. Men hvad vi længe har været tilbøjelige til at overse i den vestlige verdens eminente evne til human selvovertvurdering er, i hvor høj grad man i forskellige kulturer har forstået ikke blot sig selv, men også en usynlig virkelighedsdimension, i lyset af dyrene. I en vis forstand gør vi det stadig, selvom det hovedsagelig sker på en camoufleret måde. Dyrene er *det andet*, både i forhold til vores sprogligt baserede omgang med hinanden og – hvad der selvfølgelig relaterer sig hertil – vores selvforståelse som fornuftsvæsner. Sagen er imidler-

tid, at denne selvforståelse bl.a. afhænger af sit eget begreb om det, den hæver sig op over: det umælende liv, dyret. Det er næppe tilfældigt, at Adam først får sit eget navn i forbindelse med, at han giver dyrene navne, og at religionskritikeren Ludwig Feuerbach indleder sine betragtninger over menneskets og religionens væsen med bestemmelsen af mennesket som det artsvesen, der *i modsætning til dyrene* erkender sig selv som art og kan tænke det uendelige.

Også i en helt konkret forstand har vi hævet os over dyrene (eller som sagt: alle de *andre* dyr). Vi har i videst muligt omfang tiltaget os den magt over dem, som gør det muligt at betragte dem som blotte genstande snarere end de livsvæsner, vi i grundlæggende forstand deler verden med. Nok findes tendensen til at sætte os i deres sted – som kommer så rent til udtryk hos barnet – hos os alle, men den er ofte, eller faktisk i sin grund, forbundet med skam. Det er, som om den klæder fornuften af. Og hvis vi virkelig tog den alvorligt, burde vi for alvor skamme os. De grusomheder, almindelige mennesker udsætter dyr for i vanens og effektivitetens tjeneste, og som vi alle stiltiende bakker op om i vores daglige forbrug, er – ud over at være en grusomhed i sig selv – et eksempel på, hvad vi også kan udsætte vore medmennesker for i det øjeblik, deres liv ikke regnes for mere værd end dyrets.

Selvfølgelig gives der også tætte og emotionelle bånd mellem dyr og mennesker. Men det er immervæk nemmere at forholde sig distanceret til dyr, man ikke har et personligt forhold til, end det er til medmennesker, medmindre de betragtes som fjender. Der findes endog en lyst til at dræbe og mishandle dyr, også blandt lidt ældre børn i øvrigt, som udspringer af en dunkel forskydning fra dyret som et væsen, man føler sig solidarisk med, til et fremmed væsen, det er fristende og sært tilfredsstillende at udøve sin magt over. Dyrets grundlæggende værgeløshed giver mennesket en følelse af kontrol. Håndteringen og ikke mindst drabet af dyret tillader for et øjeblik mennesket at glemme tilværelsens kontingens og dets egen grundlæggende sårbarhed.<sup>1</sup> I sin relation til dyret forskyder og spejlvender mennesket det forhold, det i religionen indgår i til Gud. Korrelationen **Gud : menneske :: menneske : dyr** udgør derfor en tilbagevendende fokus i nærværende bog (se endvidere **appendiks**).

At nærme sig en forståelse af dyrets fysiske og symbolske betydning i den

---

<sup>1</sup> Det skal siges, at der gives talrige eksempler på slagteriarbejdere, som må opgive deres job pga. ubehaget ved deres gerning.

menneskelige verden er samtidig at nærme sig en forståelse af livet selv, liv som liv betragtet. Det betyder også, at vi som livsvæsner må forholde os til noget andet og mere end det, der adskiller os fra dyrene. Det er ikke tilstrækkeligt som Giorgio Agamben at sige, at det guddommelige har sit udspring i det, der adskiller os fra dyrene. Det må tilføjes, at det paradoksalt nok også er gennem denne adskillelse, at vi er forbundet med dem. Det tror jeg i øvrigt, han ville være enig i.

Men er det virkelig af essentiel betydning for mennesket, kunne man spørge, at det befinder sig i verden sammen med dyrene? Bringes den menneskelige selvforståelse ikke netop til veje i dyrets fravær? Nej, hævder jeg! Mennesker refererer i alle kulturer til dyret som implikation i deres selvforståelse. Selvom menneskets spørgsmål til sig selv allerede fundamentalt adskiller det fra, hvad det forstår ved dyret, er spørgsmålets genstand, mennesket selv, dets væsen, ikke samtidigt med spørgsmålet. Spørgsmålet kan ikke stilles uden at dets genstand forskydes, og samtidig kommer det selv for sent. Det, som spørgsmålet følger efter, kan det ikke selv indhente. Mennesket kan ikke nå ind til sig selv uden om dyret, ligesom myten om Edens Have antyder, at end ikke Gud kan undsige sig dyret gennem andet end fortrængning (hvilket jeg kommer ind på nedenfor). Så ja! Det *er* af essentiel betydning, at mennesket befinder sig i verden sammen med dyret og digter det ind i en religiøs forestillingsverden.

Nogle vil måske være fristet til at henføre dyrets mytiske betydning til et overstået stadie i det menneskelige intellekts historie. Som voksne er vi jo heller ikke længere tilbøjelige til at fantasere om talende og antropomorfe dyr. Har vi ikke såvel fylogenetisk som ontogenetisk lagt dyret bag os? Nogle, måske mange, vil utvivlsomt svare ja. Men nye tanker har meldt sig; klimakrise og en svindende biodiversitet har åbnet øjnene for vores medvæsner på kloden; flere og flere udvider spekulativt grænserne for, hvad visse dyrearter kan føle og tænke. Feministiske forskere har længe gjort op med en maskulin, antropocentrisk omverdensforståelse og kobler gerne denne kritik til et ændret syn på dyrene. I den økologiske solidaritets navn, lyder formaningen, bør vi indse speciesismens overmod og bringe os selv ned på det ikke-humane livs niveau. Vi befinder os i et skisma. På den ene side udnytter vi dyr som aldrig før; på den anden side føler stadig flere et ubehag ved dette uindskrænkede herredømme over værgeløse væsner. Denne spaltning svarer til en spaltning i os selv. Den afstand til dyret, hvormed vi forstår os selv, foregår netop inde

*i os selv.* Misforstå mig ikke. Det er filosofisk uinteressant at så tvivl om den menneskelige rationalitet eller ophøje dyrets mentale evner. Det udfordrende består i at gentænke cogitoet som et *ego non sum ego*. Mennesket er det dyr, det ikke er; eller sagt på en anden måde: Mennesket er det dyr, der samtidig er et ikke-dyr. I dette paradoks udfolder en verden af magiske, religiøse og filosofiske forestillinger sig.

Hvad det betyder for vores selvforståelse, udgør et gennemgående tema i bogen. Og det kobles til en religionshistorisk horisont. Det er jo interessant, at man engang forholdt sig til et fælles væsen bag hud, pels, fjer og skæl. Ikke mindre interessant er det dog samtidig, at fællesskabet også var gennemtrængt af en forskel, og at denne forskel åbnede for adgangen til en usynlig virkelighed. Dyrene og det hellige hang ufravigeligt sammen. Hvordan dette forhold skal forstås, er et andet bærende tema i bogen.



Fra et indledende kalejdoskop af dyrenes forekomst i sprog og myte bevæger jeg mig over i metodiske og teoretiske overvejelser som forberedelse til behandlingen af det overordnede emne. Jeg drøfter kort forskellen mellem Tim Ingolds og Philippe Descolas antropologiske synsvinkler, der groft sagt svarer til forskellen mellem et processuelt og et strukturelt syn på stammefolks opfattelse af et fællesskab med dyrene. Jeg argumenterer for, at den ene tilgang ikke behøver at udelukke den anden. Det drejer sig snarere om, hvilke aspekter man har for øje. I min fremstilling af en animistisk og totemistisk tankegang trækker jeg således både på Descolas ontologiske skema og på Ingolds eksemplifikationer af det, han kalder for interagentivitet. I tilslutning til sidstnævnte finder jeg det uhensigtsmæssigt (som Ingold i øvrigt) at tilskrive de oprindelige folks myter en metaforisk repræsentation af dyrene. Når stammekulturer rundt om i verden er påfaldende enige om, at dyr *er ligesom mennesker*, skal det givetvis forstås som oplevelsen af et grundlæggende livsfællesskab snarere end som overførslen af en humanitet på dyret. Jeg finder det usandsynligt, at man skulle tænke i afgrænsede essenser på samme måde, som det velsagtens af kognitiv nødvendighed er blevet sædvane i komplekse, civilisatoriske kulturer. Når jeg i relation til dyrerepræsentationer fra hulemalerier til stammefolk og de tidlige bykulturer hævder, at dyrene primært har symbolsk betydning, så mener jeg



derfor noget andet og mere end det, man normalt forstår ved metaforik og allegori. Adgangen til 'en anden verden' ligger netop ikke i den entydige kvalifikation af *noget som noget*, men i den ekspressive og ofte nonverbale relation til noget ukendt bag det kendte – det usynliges manifestation i det synlige. Det symbolske, som jeg forstår det, ejer således et betydningsoverskud i forhold til det metaforiske, og dets konnotationer afhænger i højere grad af konteksten. De betydninger, man tilskriver dyrene, er et eminent eksempel på dette.

I overordnet forstand lader jeg mig lede af Ingolds begreb om interagentivitet, der har en oplagt affinitet til den rhizomatiske tænkning hos Gilles Deleuze og Félix Guattari. Det interessante i den forbindelse er den fælles opfattelse af, at forholdet mellem mennesker og dyr er et åbent forhold uden på forhånd fastlagte grænser. Bagved ligger et opgør med det traditionelle begreb om et selvberørende subjekt, der i sin humane abstraktionsevne adskiller sig principielt fra den omgivende natur. Deleuze og Guattari vil reorientere tænkningen ved at vende den fra det, der betragtes som uforanderlige substanser, til det, der må begribes som foranderlighed og bliven. Jeg vil i forlængelse af denne tankegang hævde, at den mytisk-religiøse opfattelse af og rituelle omgang med dyrene mest frugtbart må forstås som en interaktiv relation.

Der ligger i det antropologiske og filosofiske opgør med antropocentrismen en økokritisk samtidsdiagnostik, der til gengæld sværmer for den animistiske forestilling om interaktionen med en levende omverden (hvilket også ligger i Ingolds begreb om interagentivitet). Mennesket anskues i et åbent forhold til omgivelserne, hvilket udfordrer den traditionelle grænsedragning mellem humane og nonhumane væsner (som det hedder i en nutidig antropologisk diskurs).

Selvom jeg godtager denne akademisk-abstrakte begrebsliggørelse af animismen som et alment og øjenåbnende prisme for forståelsen af dyrenes sakrale betydningspotentiale, så er der tale om et moderne perspektiv. Jeg forestiller mig på ingen måde, at det står i et kontinuert forhold til de konkrete forestillinger og praksisformer, man stadig finder blandt forskellige stamme-folk. Jeg bevarer imidlertid synsvinklen som en understrøm, der tappes af i senere kapitler.

Efter de teoretiske overvejelser foretager jeg en gennemgang af overgangen fra jæger-samler-kulturer til pastorale samfund (med agerbrug og kvæghold), en overgang, jeg med Ingold karakteriserer som et skift i indstilling til dyrene



fra tillid til dominans. Mennesket befinder sig ikke længere på lige fod med dyrene, men regerer over dem som en del af husstanden. Det nye forhold til dyrene afføder nye betydningstilskrivninger, der danner en analogi til herredømmet over andre mennesker. Dyr og slaver omtales ofte med de samme begreber.

Dominansen over dyrene henter bl.a. sin religiøse legitimitet fra en græsk-romersk menneskeopfattelse og ikke mindst den jødisk-kristne diskurs med *Genesis* som grundfortælling. Jeg fokuserer i min udlægning af denne myte på det almene begreb om livsvæsner (*næfæsh hajah*), der omfatter dyr og mennesker. I den narrative differentiering mellem dyr, menneske og Gud undergår alle aktørerne imidlertid væsentlige forandringer, og hvad jeg finder særligt interessant, er, at slangens rolle kan siges at forblive et aspekt af Gudstanken, som af samme grund splittes i Gud og Satan.

Jeg undersøger videre forskellige aspekter af en kristen opfattelse, der hierarkisk placerer mennesket mellem Gud og dyrene. Det afføder et grundlæggende spørgsmål om det vestlige menneskes selvforståelse, og jeg inddrager i den forbindelse Nietzsches dualistisk-metaforiske opdeling af mennesket som rovdyr og husdyr (dvs. som utæmmet natur over for tæmmet unatur). Særlig opmærksomhed vier jeg ad flere omgange Derridas tankebiografi *L'animal que donc je suis* (*Dyret, som jeg derfor er*), der med udgangspunkt i *Genesis* fremstiller jeget som et *cogito*, der aldrig har lagt det dyr bag sig, som det i skabelsen følger efter (*je suis* [jeg er] er således enslydende med *je suis* [jeg følger efter]).

Det viser sig da også, at dyrene, til trods for deres lavere rang i skabelseshierarkiet, fortsat øver indflydelse på en kristen selvforståelse. Den bibelske forkyndelses fokus på mennesket ledsages af en udbredt bestiarietradition med rødder i de mediterrane landes folkløse. Det ældste og mest berømte værk, *Physiologos*, præsenterer således den moralske skabelsesorden inden for en fauna af såvel faktiske som fantasmatisk væsner. Til trods for bestiarietraditionens allegoriske karakter står den samtidig i et kontinuert forhold til opfattelsen af de faktiske dyrs moralsk forpligtede deltagelse i den gudskabte verden. Således var det almindeligt i middelalderen at føre retssager mod dyr, der på forskellig måde havde overtrådt loven. Samtidig var helgendyrkelsen vidt udbredt og kunne i diverse hagiografier berette om det særlige forhold, der kunne opstå mellem dyr og gudstjenere, under hvis fromme myndighed de aflagde sig deres vildskab.

Franciskanerne indtager en særlig rolle ved at genetablere et ydmygt forhold til naturen og Guds øvrige skabninger. Der lå givetvis en paradislængsel i det fattigdomsideal, hvormed de frasagde sig den katolske kirkes magt og rigdom, og jeg hævder i den forbindelse, at hagiografierne om Frans vidner om en dybere relation til dyrene end det metaforiske betydningsunivers, der i øvrigt prægede deres repræsentation i en kristen tankegang. Frans kunne ligne en repræsentant for animismen, for så vidt som han kaldte dyrene for brødre og søstre. Alligevel vil jeg hævde, at der hverken i hans eller de øvrige helgeners tilfælde er tale om en omverdensforståelse, der lader sig jævnføre med jæger-samler-kulturernes. Tværtimod er det med henvisning til den Gud, der er hævet over naturen, at alle væsner påbydes at hylde deres skaber. Der er klart tale om et værenshierarki, som er ukendt i animisme og totemisme, og som skematisk set svarer til Descolas begreb om analogisme (se nedenfor 3.2).

Men ét er Frans' dobbelttydige relation til dyrene, noget andet er gråbrødre-rens egen relation til kirken. Ved at have frasagt sig alle andre rettigheder end retten til at virke som munkeorden har de, som Agamben har påpeget, juridisk set stillet sig på lige fod med dyrene. Dermed eksemplificerer de det liv uden for loven, som Agamben har kaldt det nøgne liv. Det svarer samtidig til romerrettens begreb om *homo sacer*, dvs. en ved lov forbandet person, der ustraffet kunne slås ihjel men ikke ofres. Vedkommende befandt sig uden for såvel den profant menneskelige som den guddommelige ret, *jus humanum* og *jus divinum*.

Agamben henviser endvidere til det græske sprogs distinktion mellem *zōē* og *bios*, nemlig det liv, der karakteriserer ethvert livsvæsen, *zōon*, og det liv, *bios*, som former sig efter en bestemt samfundsdefineret rolle. Menneskets *bios* er således med Aristoteles' udtryk et *zōon politikon*, et samfundsvæsen, og hermed føjer han netop et kvalificerende prædikat til den 'utilstrækkelige' eksistens som ren og skær *zōon*. Som betegnelse for såvel dyr som mennesker svarer *zōon* til det hebraiske *nəfəsh hajah* og kan siges at minde om animistiske sjælebegreber. I Agambens optik er det blotte livsvæsen den tilstand, som en given orden eller lov altid må udskille fra sig selv, selvom den samtidig er lovens egen forudsætning. Det fører mig over til en nærmere redegørelse for Aristoteles' begreb om forholdet mellem liv og tænkning, hvor jeg tilsvarende forsøger at vise, at livet udgør den betingelse, som tænkningen tager for givet, samtidig med at den altid kommer for sent i forsøget på at bestemme den.

Vi møder en lignende tanke, hævder jeg, i Derridas påvisning af, hvorledes mennesket uvægerligt indhentes af det dyr, det forsøger at lægge afstand til, samtidig med at det forgæves forsøger at indhente sig selv.

Tilbage i en filosofisk problemstilling har jeg i forlængelse af den kristne traditions livtag med dyrets betydning valgt at forholde mig til Heideggers tese om dyrets verdensfattighed. Egentlig drejer det sig for Heidegger om at bestemme betydningen af verden, eller hvad det vil sige for mennesket at have en verden for sig. Men det gælder lige så meget Heidegger som hele den vesterlandske tradition i øvrigt, at bestræbelsen på at bestemme menneskets natur har brug for dyret som sammenligningsgrundlag. Identiteten ligger i forskellen.

Heideggers tanke er, at mennesket i modsætning til dyret kan forholde sig til *noget som noget*. Derved afslører omgivelsernes lukkethed sig som værens-muligheder, der overskrider de fysiske behovs umiddelbare tilfredsstillelse. Omvendt er dyrene lukket inde i en omkreds af behovsbestemte stimuleringer. Paradokset er i den forbindelse, at Heidegger betragter dyrets – og selve livets – væsen som en brydning mellem organismens indre lukkethed om sig selv og den omgivende virkelighed, der i kraft af organismens drift trækker denne til sig. Agamben er hurtig til at påpege, at denne, om man så må sige, blinde hengivelse til noget uden for én selv samtidig kendetegner mystikeren. Det billede, Heidegger bruger om dyrets tilfangetagelse i sin egen, brudte natur, nemlig møllet, der tiltrækkes af lyset, er samtidig et traditionelt billede på mystikerens henrevethed.

Agambens begreb om det nøgne liv, som dels befinder sig uden for loven, dels befinder sig i et sprogløst fællesskab med dyrene, skærper i forskellige sammenhænge et blik for felter af uskelnelighed, det være sig mellem dyr og menneske, mellem hersker og undersåt, mellem guder og dyr osv. Dette begreb – *zona di indistinzione* – vil optræde som en rød tråd bogen igennem. Pointen er ikke at opløse forskelle i en uinteressant påvisning af, at alt kan bringes til at ligne alt andet, men at trænge ind til de steder, hvor forskelle opstår – som oftest med en fortrængning af det fælles grundlag, der lades tilbage.

Fra Heideggers forsøg på at fremstille det særegne ved menneskets værensform, der først i egentlig forstand lader verden træde frem som verden, bevæger jeg mig som et modsvar over i Derridas henvisning til dyrets blik på mennesket. I modsætning til Heidegger, der vil 'ledsage' dyret på dets færd i

omgivelserne, introducerer Derrida en kat, der en morgen ledsager ham ud på badeværelset. Derridas pointe er, at hvor det er mennesket, der gennem den europæiske tænknings historie har kastet sit blik på dyret, er det nu tid til at være opmærksom på det blik, dyret kaster på mennesket. At lade sig se af dyret, fremhæver Derrida, er samtidig at lade sig se udefra. Her opstår der således et semantisk felt af uskelnelighed, hvilket med Derridas egne ord ligger i den transcendent position, der indtages af henholdsvis dyret og Gud. Det er ikke kun i alverdens mytologier, at dyr og guder har affinitet til hinanden; i en transformeret udgave følger forholdet med ind i moderne filosofi.

Deleuze, Guattari, Agamben og Derrida er således enige om, alle andre forskelle ufortalt, at rette en filosofisk opmærksom mod det, der befinder sig i skyggen af en selvbekræftende rationalitet. Hvor meget mennesket end ser sig selv som et væsen, der har hævet sig over – om ikke direkte frigjort sig fra – dyret, så følger det animalske ikke desto mindre med i selve den forskelssætten, som ufravigeligt indgår i den menneskelige selvbestemmelse.

Dette er vel at mærke andet og mere end en filosofisk spidsfindighed. Tanken er at åbne for en tilværelsesdimension, et åbent land, som vi i en instrumentel og rationalistisk verdensbeherskelse har afskåret os fra. Det er i denne udsatte og usikre form for eksistens, som vi bag om alle kulturelle foranstaltninger har til fælles med dyret, at betydningen af gamle religiøse skikke og opfattelsen af livets hellighed viser sig.

Med klangbund i dette filosofiske mellem spil vender jeg således tilbage til historiske eksempler på de interne betydningskonstellationer mellem mennesker, dyr og det guddommelige. I forskellige symbolske former og forskydninger forekommer disse konstellationer i religiøse sammenhænge verden over. Jeg gennemgår eksempler fra Grækenland, Rom, Kina, Indien og Amerika, hvilket gerne skulle demonstrere sammenlignelige træk i den måde, hvorpå dyr optræder som mediatorer for det helliges tilstedeværelse eller tilgængelighed i den fysiske verden såvel som i menneskets forhold til sig selv.

Jeg hævder i den forbindelse, at blandingsformer og transformationer mellem mennesker og dyr er udtryk for den flydende ontologi, som Deleuze og Guattari forsøger at formulere med deres begreb om rhizomet. På den ene side siger dette noget om ofte uerkendte, associative forbindelser i menneskets underbevidsthed, og på den anden side henter forfatterne processuelle relationer frem i lyset, hvorved disse antager en ny betydning, en tilsigtet bliven-dyr,

som i selve bevidstgørelsen allerede har transformeret sig til noget andet. Man efterlades med et indtryk af en hyperabstrakt fornuftskritik, der kunne ligne en kontrær variation af den antropocentriske rationalisme, den gør op med. Det samme gælder mange af tidens økokritiske diskurser, som i kampen mod en maskulin samfundsdominans allierer sig med dyr som ofre, der ikke mindst minder feministerne om kvindeundertrykkelse. Den ontologiske vending, der anråbes i kampen mod speciesisme, må imidlertid ikke forveksles med de tidlige religioners respekt for dyrene, der ikke var uden brutalitet. Den religiøse værditilskrivning, der gør dyret til et oplagt takoffer, afslører samtidig mennesket som et dræbende væsen. Selvfølgelig har man også været taknemmelig for dyrene som en uvurderlig næringskilde, men offerhandlingens betydning overskrider utvivlsomt den gestus at takke guderne for føde. I det liv, der tages, ligger et forsøg på at kontrollere eksistensens vilkår. Når dyrene samtidig – i det mindste i jæger-samler-kulturerne – betragtes som ligeværdige væsner, er det på baggrund af tilværelsens generelle usikkerhed. Vi befinder os langt fra nutidens økokritiske opfattelse af glidende overgange mellem alt liv samt fra dyreretsdiskursens forsvar for værgeløse væsner. Men mellem disse yderpositioner, der på overfladen kan minde om hinanden, spiller det nøgne liv en rolle som en konstant bevægelse gennem al religion, en ubestemmelig kerne af noget guddommeligt, der samtidig, men på en undefinerbar måde, hører hjemme i denne verden. Dyret bærer på denne hemmelighed inde i menneskets forsøg på at begribe det liv, det selv lever. Og som det generation efter generation har levet i lyset af *noget andet*.

De filosofiske overvejelser spiller med i bogens religionshistoriske fremstillinger, selvom forbindelsen ikke altid vil være lige eksplicit. Men for så vidt som alle eksempler handler om, hvordan mennesket forstår sig selv og det guddommelige med dyrene som omdrejningspunkt, danner de filosofiske forsøg på at tyde grænsedragningen mellem dyr og menneske et gennemgående perspektivisk underlag. Når jeg gentagne gange fremhæver det, jeg kalder for dyrenes immanente transcendens, drejer det sig om den måde, hvorpå mennesket vil forstå det ukendte i lyset af det kendte og det kendte i lyset af det ukendte. Det er min hensigt at tydeliggøre, hvorledes den samme tankebevægelse går igen hos Heidegger, Deleuze, Guattari, Derrida og Agamben.

Konceptionen af hellighed og guddommelighed udgør en overgribende tematik, og det er en tese i bogen, at de betydninger, dyr tilskrives i de forskellige

kulturer, indgår som et konstituerende element i religiøse betydningsuniverser. Det er tydeligere i nogle sammenhænge end i andre, men man finder typisk et eller andet dyr i skyggen af en nok så 'ophøjet' problemstilling.

Som en sidste overordnet tematik i bogen tager jeg nogle få eksempler op fra moderne skønlitteratur (Milan Kundera, Robert Musil, Andrej Platonov, Clarice Lispector og Franz Kafka). Mine tematisk orienterede, snarere end fortolkende, gennemgange af disse tekster tjener til at demonstrere, at dyret også her leverer et betydningspotentiale, der ikke blot kaster et forskudt, øjenåbnende blik på mennesket, men som desuden peger ind i et symbolsk felt, hvor guderne tidligere opholdt sig. I den nyere litteratur vidner dyrene på en særlig måde om den immanente transcendens, de bringer med sig ind i en menneskelig erfaringsverden. Hvor ofte er det ikke digtningens opgave at minde os om det, vi er tilbøjelige til at glemme. Nærværende bog er på sin egen måde et modsvar til en kulturel og eksistentiel glemsel. Anliggendet er ikke som sådan et forsvar for en religiøs omverdensforståelse eller for dyrs rettigheder; det, der først og fremmest har drevet undersøgelsen, er en nysgerrighed efter at trænge ind til de betydninger, dyrene gemmer på i menneskets forsøg på at begribe en ubegribelig virkelighed.