

FILOSOFISK SUPPLEMENT



tegn i tiden

1/2023

Tidens sykdommer er utmattelse, angst og nedstemthet. Hva er så tidens sjel? Fart, penger og markedstanken.

Andreas Nydal

What is lost in species extinctions is the very possibility of a future as such, of new life, of lives in the plural. It amounts to an irreversible—and when human-caused: premature—closing of a chapter in Earth's book of natural history.

Sindre Brennhagen

Språket kan forstås som en klasset praksis som kretser rundt polene nytteverdi og egenverdi.

Juni Katrine Lie

Love is blind; it sustains itself through itself. Likewise, it is inexplicable.

Ali Jones Alkazemi

Eg trur at ei oppblomstring av stoisisme kan vere eit teikn på urolege tider, at ikkje alt er som det bør vere.

Johne Eide

FILOSOFISK SUPPLEMENT

19. ÅRGANG | 1/2023

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret ved Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd, Frifond og IFIKK

Trykket hos Renaissance Media, Liertoppen.

Opplag: 250

ISSN: 0809-8220

Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no

Manus og artikkelforslag mottas per e-post til:
bidrag@filosofisksupplement.no

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)

www.filosofisksupplement.no



**NORSK
TIDSSKRIFT-
FORENING**

www.tidsskriftforening.no

REDAKSJON

Redaktører: Ali Jones Alkazemi
Sindre Brennhagen

Layout: Sindre Brennhagen

Økonomi: Simon Nordberg

Øvrige medlemmer: Mats Almlid
Glenn Erik Flåten
Severin Gartland
Magnus Grundstad
Mikkel Bergvall Henmo
Tobias Martin
Sara Mehri
Jostein Nerموen
Wiley Waggoner
Karl Westergaard
Stian Ødegård

Forside: Matilda Söderling

Filosofisk supplements artikler er alle behandlet gjennom en dobbelt blind vurderingsprosess.

INNHold

- 6 **SAMTIDENS FANTASILØSHET**
Andreas Nydal
- 10 **THE MORAL STATUS OF ANIMALS**
FROM REASON AND SYMMETRY, VIA SUFFERING AND RIGHTS, TOWARDS A
DISCUSSION OF WILDNESS, DOMESTICATION, AND SPECIES EXTINCTIONS
Sindre Brennhagen
- 30 **ARBEIDERKLASSEKROPPEN PÅ UNIVERSITETET**
Juni Katrine Lie
- 36 **GOD CHOSE THAT WHICH IS-NOT**
THE ANTI-PHILOSOPHER SAINT PAUL IN THE WORKS OF SLAVOJ ŽIŽEK
AND ALAIN BADIOU
Ali Jones Alkazemi
- 48 **DEN HORIZONTALA FILOSOFIEN**
EIT FORSØK PÅ Å VISE AT STOISKE TANKAR ER TEIKN PÅ TUNGE TIDER
Johne Eide
- FRA FORSKNINGSFRONTEN
- 54 **VILLE VERDIER. NATURFILOSOFI I MENNESKETS TIDSALDER**
PRESENTASJON & KOMMENTAR
Sigurd Hverven & Inga Bostad
- BOKOMTALE AV ARNE JOHAN VETLESEN & JAN-OLAV HENRIKSENS *ETIKK I KLIMAKRISENS TID*
- 62 **INGEN GRUNN TIL OPTIMISME**
Mikkel Bergvall Henmo
- BOKOMTALE AV KATE CRAWFORDS *ATLAS OF AI*
- 70 **DIGITALE TOPOGRAFIER**
Jonas Bakkeli Eide
- BOKESSAY OM JONAS ČEIKAS *HOW TO PHILOSOPHIZE WITH A HAMMER AND SICKLE*
- 80 **HVORDAN MISTANKENS HERMENEUTIKK KAN HJELPE OSS
FORSTÅ DAGENS PROBLEMER**
Stian Ødegård

- 88 ESSAY OM ESSAY
LIVLØSE BLIKK
«WHY LOOK AT ANIMALS?» 46 ÅR ETTER
Sindre Brennhagen
- 92 OVERSETTELSE VED ANDREAS HARALD AURE
RETTSKUNNSKAP
Ludvig Holberg
- 98 OVERSETTELSE VED HARALD LANGSLET KAVLI
BREV 2
Seneca
- 100 UTDRAK AV *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*
ONTOGENI
- 102 REISEBREV
CHAPEL HILL OG CAROLINA BLUE
Jenny Hjertaas Ljønes
- 106 MESTERBREV
THOMAS VIGEBO
- 108 **FORRIGE NUMMER**
- 109 **NESTE NUMMER**
- 110 **QUIZ**
- 112 **BIDRAGSYTERE**

TEGN I TIDEN (#1/2023)

Kommer vi alltid for sent til vår egen tid, slik Hegel som kjent mente? Kan man føre regnskap over historien først når den er forbi, slik Minervas ugle først letter i skumringen? Eller kan vi allerede nå se antydninger til definerende karakteristikk ved vår egen samtid?

I boken *For en ny radikal opplysningstid* (H//O//F 2022) skriver den spanske filosofen Marina Garcés at vår tid er «definitivt tiden da alt tar slutt, inkludert tiden selv». Ifølge Garcés har troen på fremskrittet forvitret; de store narrativene, de altovergripende ideologiene, har mistet sin overbevisningskraft og møtt sine respektive endelikt. Vi befinner oss ikke lenger i den postmoderne tilstand, hevder Garcés. Nei, vi befinner oss snarere i den *posthume* tilstand, en «henstandstid vi kommer inn i når vi har forstått og til dels akseptert den reelle muligheten for vår egen ende».

Det lar seg ikke vanskelig gjøre å oppdrive eksempler på at vår tid er en urolig og uoversiktlig tid. Men har man ikke til enhver tid ment at ens egen tid er særegen? Er det i så fall noe ved våre nåværende og herværende utfordringer som er spesielle, historisk nye og sågar presedenssettende? Hvis så, hvilke? Og ikke minst: hvorfor?

Den foreliggende utgaven av *Filosofisk supplement* er tematisk mangslungen, med tekster som på ulike måter forsøker å identifisere umiskjennelige tegn i tiden. Bidragene beskjefter seg med spørsmål om blant annet dyr og natur, sosioøkonomiske klasser og hvordan de utøves i praksis, den hurtig og stadig økende samfunnspulsen, religionens aktualitet for politikken og stoicismens gjenoppblomstring i krisetider.

Lege og forfatter Andreas Nydal, som utga boken *Kakofonen* i 2022, innleder utgaven med en tekst som forsøker å sirkle inn noen av samtidens definerende trekk. Nydal bakser blant annet med markedslogikkens jerngrep over stadig flere av våre livsområder, noe som har resultert i tidsknapphet, effektivitetsjag og i siste instans utbrenthet. Han kritiserer også vår lineære historieforståelse og til dels naive fremskrittstro, før han konkluderer med at det eneste virkelig nye ved vår tid, er at «vi har mistet fantasi».

Sindre Brennhagen bidrar med en lengre artikkel om dyrenes moralske status i masseindustrialismens og artsutryddelsenes tid. Brennhagen sammenligner og kontrasterer en lidelsesorientert, utilitaristisk innfallsvinkel à la Peter Singer med en rettighetsbasert, deontologisk tilnærming å

la Tom Regan, før han problematiserer skillet mellom ville og domestiserte dyr samt den konvensjonelle arbeidsfordelingen mellom dyreetikk og miljøetikk. Avslutningsvis reflekterer han over det økologiske og moralske alvoret ved artsutryddelser.

Hvordan forstå klassebegrepet i vår tid? Hva skiller samfunnslag fra hverandre i synet på utdanning, arbeid og fritid? I artikkelen «Arbeiderklassekroppen på universitetet» analyserer Juni Katrine Lie klasse som et sett kroppsliggjorte praksiser. Gjennom en utlegning og tolkning av Pierre Bourdieus begrep om *habitus* undersøker Lie hvordan klassereiser oppleves fysisk-kroppslig, hvordan splittelser i klasseidentitet oppstår, samt hvilken betydning uskrevede regler og normer har for individets følelse av tilhørighet.

I sin temaartikkel søker Ali Jones Alkazemi å vise det religionsfilosofiske potensialet i nyere tolkninger av apostelen Paulus' teologi. I «God Chose That Which Is-Not» kommenterer Alkazemi henholdsvis Slavoj Žižeks og Alain Badioues lesning av Paulus, hvor han blant annet blir tolket som en proto-revolusjonær marxist. Paulus' «kjærlighetsetikk», hevder nevnte filosofer, kan bidra til å tenke nytt om dagsaktuelle situasjoner tilknyttet identitet, likhet og pluralisme. Alt i alt argumenterer Alkazemi for at Paulus' tenkning er et interessant forsøk på å tenke politisk og fremtidig om en mulig likhet blant forskjeller.

I utgavens siste temaartikkel argumenterer John Eide for at stoicismens popularitet øker i krisetider. Med eksempler hentet fra den greske bystaten, Romerriket og dagens fragmenterte og individualistiske Amerika, mener Eide at stoicismen, i kraft av å være en arbeidsmetode med et sett tankeredsaker, ikke et filosofisk system eller en doktrine, er «ein langdistanseløpar som kan dukke opp overalt når situasjon blir ekstra krevjande».

I spalten «Fra forskningsfronten» har vi gleden av å kunne gjengi to innlegg fra lanseringen av Sigurd Hvervens nye bok *Ville verdier. Naturfilosofi i menneskets tidsalder*, utgitt på Dreyers forlag tidligere i år. Først gir Hverven en presentasjon av noen av bokens sentrale idéer, med ansats i den såkalte plashvalen som strandet utenfor Sotra i 2017, før Inga Bostad gir sin lesning av den og trekker linjer til blant annet Peter Wessel Zapffe og Olga Tokarczuk.

Mikkel Bergvall Henmo har skrevet en omtale av Arne Johan Vetlesen og Jan-Olav Henriksens bok *Etikk i klima-*

krisens tid, utgitt av Res Publica i fjor. Henmo berømmer forfatterne for å ikke sky unna de vanskelige spørsmålene knyttet til overforbruk i Vesten, fornektelse av klima- og økokrisens nærhet og omfang, samt reklamens makt. At boken ikke er blitt diskutert i større grad i offentligheten, anser Henmo som sterkt beklagelig, men like fullt symptomatisk for den berøringsangst som kjennetegner norsk offentlighet og miljøpolitikk. Forfatterne lover ingen mirakelløsning, ingen fantastiske og «grønne» superteknologier, ei heller skyr de unna å rette en skarp kritikk med moralsk fortegn mot individuelle handlemåter så vel som kollektive praksiser – dette gjør boken til ubehagelig, men like fullt nødvendig lesning, mener Henmo.

Med Kate Crawfords bok *Atlas of AI* som brekkstang bryner Jonas Bakkeli Eide seg på de uhorvelig mange problemstillingene kunstig intelligens (KI) avføder. I bokomtalen «Digitale topografier» skriver Eide at KI, for Crawford, ikke er «et sett med ulike teknologier med håndfaste formål og funksjoner, men heller et globalt teknopolitisk system». Eide utfordrer Crawfords ekspansive, på grensen til diffuse, definisjon av KI, men ser åpenbare styrker i de mer moralfilosofiske argumentene Crawford anfører.

Stian Ødegård bidrar med et bokessay om *How to Philosophize with a Hammer and Sickle*, forfattet av den litauisk-amerikanske filosofen Jonas Čeika, for flere kanskje kjent gjennom YouTube-kanalen *CCK Philosophy*. Čeikas syntetisering av Marx og Nietzsche, forent som begge er av sin filosofiske radikalisme og popularitet også utenfor filosofien, fungerer som et springbrett for Ødegårds diskusjon av universitetssystemet og filosofifagets status i dag. Ødegård gjør også et poeng ut av hvordan den såkalte antiliberalen kjernen i Marx og Nietzsches tenkning synes mer aktuell enn på lenge.

Ovennevnte Brennhagen, naturfilosofen med det uheldige navnet, henter frem igjen en klassiker innen den dyreetiske faglitteraturen, nemlig John Bergers essay «Why Look at Animals?». Siden Berger publiserte essayet har antallet ville dyr sunket illevarslende kraftig, mens antallet dyr som utnyttes i industriell øyemed har økt monstrøst. Brennhagen benytter seg derfor av innsikter fra Bergers essay, som i hovedsak omhandler dyr i fangenskap, til å reflektere over den ensretting i erfaring som forekommer når dyr fjernes fra sine opprinnelige omgivelser eller forsvinner fra verden som sådan.

I utgavens første oversettelse kan man lese et utdrag fra Andreas Harald Aures oversettelse av Ludvig Holbergs *Rettskunnskap*, som ble utgitt av Vidarforlaget i 2021. I utdraget fra bokens første kapittel gis vi et innblikk i

Holbergs syn på menneskets forstand og vilje, vanens makt og ansvar, og ikke minst hvilke typer handlinger mennesket må tilskrives ansvaret for.

Harald Langslet Kavli har oversatt et brev av den romerske senatoren og filosofen Seneca fra latin til norsk. I brevet beskjeftiger Seneca seg med et bemerkelsesverdig moderne tema, nærmest i en foregripelse av det vi i dag kaller oppmerksomhetsøkonomien. Seneca advarer sin nevø Lucilius mot å la seg rive med av den konstante informasjonsstrømmen man blir utsatt for, og ber ham i stedet konsentrere seg om å lese noen forfattere nøye, snarere enn å lese mange på en overfladisk måte.

I sitt reisebrev fra University of North Carolina beretter Jenny Hjertaas Ljønes om utvekslingsoppholdet fra initiale kvaler, via avreise og ankomst, til selve oppholdet og reisen hjem igjen. Likheter og forskjeller mellom det norske og amerikanske universitetsmiljøet, samt mellom det norske og amerikanske samfunn, legges under lupen.

Som alltid inkluderer nummeret mesterbrev, utdrag av tidsskriftets encyklopedi, informasjon om forrige nummer, utlysning til neste nummer og en quiz.

Tiden er allestedsnærværende. Den er samtidig utenfor og i oss. Tiden er kvantitativ så vel som kvalitativ; den kan tallfestes så vel som føles i vårt indre. Det kan imidlertid virke som at vi aldri helt klarer å fange og begrepsfeste den på en entydig måte. Vi håper derfor at dette nummeret kan stimulere til refleksjon over ett eller flere aspekter ved det som tilsynelatende alltid unndrar seg, men som vi likevel alltid befinner oss midt i: vår egen tid. «For the times they are a-changin'», som en munnspilltrakterende Nobelprisvinner sang for nærmere 60 år siden.

God lesning!

Ali Jones Alkazemi
& Sindre Brennhagen
redaktører

FANTASIØSHET

Av Andreas Nydal

SAMTIDENS



Vasily Kandinsky, *wintert* (1940). Hentet fra Wikimedia.

Angående samtiden er vi nærsynte. Det er vanskelig å skape nok avstand for å få et godt overblikk, et «utenfrablikk». Vår hang til å si «sånn er det bare» avslører dette. Sånn er det bare, fordi vi er kommet akkurat til dette punktet på historiens tidslinje. Jeg er ikke snauere enn at jeg tror et knippe sakprosa-forfattere har vært med på å forme denne verdensanskuelsen. Det dreier seg om Francis Fukuyama, Steven Pinker, Jared Diamond og senest Yuval Harari. Det ligger en lineær historieforståelse til grunn for gjennomsnittsmenneskets verdensanskuelse. Kanskje denne igjen avler en slags avmakt overfor nuet. Som om vi alle er passasjerer på et tog som befinner seg på en rett togskinne uten avsporinger eller alternativer. Å forsøke å granske samtiden blir da identisk med å dra i håndbrekket, om toget er utstyrt med slikt, og så se oss rundt. Hvordan ser det ut her vi tilfeldigvis befinner oss nå, på fremskrittets uangripelige reise?

Etter ikonoklastene Graeber og Wengrows bok *The Dawn of Everything* regner jeg meg som intet mindre enn kurent for en slik lineær historieforståelse, i hvert fall midlertidig. Denne boken rister løs i det vanligste fremskritt-paradigmet vi har, nemlig at vi alle var uopplyste, overtroiske og nomadiske, før vi beveget oss taktfast og nærmest uunnværlige mot et liberalt demokrati, via jordbruk og industrialisering. Dette narrativet er blitt det dominerende, det er vanlige folks selvforståelse, og akkurat det forfatterne går i strupen på. De tar for seg kongedømmer, imperier, jeger- og sankersamfunn og andre innordninger fra hele verden, fra så langt tilbake arkeologien tar oss. En grundig gjennomgang av alt dette materialet viser at det ikke er den ene eller den andre organiseringen som kjenneretegner menneskenaturen, men evnen til å veksle mellom dem. Prøve en livsform, evaluere, justere, og så det avgjørende: forbli eller forlate. Historien om fremskrittet er altså ikke en trapp, men en vei. Og vi kan gå hit og dit, uten å miste høyde på fremskrittsgrafen, som velmenende statistikere har hjernevasket oss med. Menneskets historie er nemlig ikke en unison vandring mot det vi har nå i Vesten, men snarere en vandring som består av prøving og feiling, vurdering av fordeler og ulemper, og i mange tilfeller veloverveide avgjørelser om hvilke samfunnsformer en lander på. Oppfatningen av historiens gang ligger som et bakteppe for alle våre resonnementer og vurderinger, og grunnen til at jeg tar det opp her: evnen til selvgranskning.

Den store fordelene er ydmykheten den avler, og i denne sammenheng gjør oss bedre rustet til å granske samtiden, selv så midt i den vi står. Det åpnes forutsetning er glemsel, skriver Karl Ove Knausgård i *Min kamp* 6. Vi kan

nesten kalle ydmykhet en form for glemsel. Vi later som vi kommer erfaringsløse til et bestemt menneske, selv om det ligner på mennesker vi har møtt før og dermed har rikelig med erfaring med. Likedan tar vi fatt på samtiden og ser på tegnene i den, med en ydmyk holdning om at det ikke måtte bli slik som det ble. Kanskje kan Edmund Husserls *Epoché* omtales som det samme, en glemselsøvelse. Å oppheve alle fordommer, forkunnskaper, antakelser om et fenomen, for så å gyve løs på det med beskrivelsens fulle kraft. Det viktigste hinderet, den lineære og ubønnhørlige historieforståelsen, er det første vi må pelle løs for å bedre sikten. Vi må ikke underkjenne at det er en serie med valg som bestemmer utviklingen. Så, hvordan ser samtiden ut?

Vi har valgt fart, vi har valgt penger, og vi har godtatt nyliberalisme nærmest som en naturlov. Det er mitt forslag. Sosiologen Hartmut Rosa hevder at nåværende samfunnsorden kun er dynamisk stabilisert (2016, 21). Det betyr at den ikke kan opprettholdes ved å holde et erstatningsnivå, men må hele tiden produsere mer; den må ha kontinuerlig vekst for å vedlikeholdes. Dette er premisset for hans teori om sosial akselerasjon, at hverdagsfarten øker. Margaret Thatcher sa at økonomi var metoden, men målet var å endre hjerter, og hjertene er jammen endret. Markedstanken har fått innpass i alle våre livsområder. Kropp er maskin, kunnskap er ressurser, personlighet er partnerkompatibilitet, drømmer er ambisjoner, livshistorien er erfaring, kjenn din verdi! Dette gjelder også naturen. Det heter ikke lenger «skog» eller «myr», men «områder som leverer økosystem-tjenester». Vi er blitt enspråklige. Valuta er det eneste vi forstår, og følgelig presses alt inn i transaksjonsretorikk. Slik blir hverdagen, selve livet, til luker med tid, tidsenheter som skal fylles med enten produksjon eller fritid, og forskjellen mellom dem viskes stadig mindre, da de gradvis forvandles til *prestasjon*. Filosofen Byung-Chul Han skriver at arbeid og hvile i det minste har avgrensninger, mens *prestasjon* verken har begynnelse eller slutt (2020, 43). Den eneste måten vi kan prestere over hverandre, blir å optimalisere våre høyst begrensede tidsluker. Slik øker farten. Nevnte sosiolog Hartmut Rosa kaller det som skjer når tempokrav overstiger kapasitet, for *desynkronisering*. Den foregår på flere plan, miljømessig og demokratisk, men også psykologisk. Når livsmanuset om stadig akkumulasjon og optimalisering møter sin begrensning i en kropp som sier at den ikke orker mer, løsrives de, det skjer en desynkronisering. Manuset durer og går, mens kroppen stanser og står, og avstanden øker hele tiden.

For bevegelse er idealet, stillstand er marerittet. Vi skal stille spørsmål, men helst unngå å finne svar. Vi skal finne

oss selv, helst ikke finne noe, men forbli i en stadig søken. Bare slik oppfyller vi idealet om kontinuerlig bevegelse og prestasjon. *Never settle*, som reklamen lyder.

Dette manuset er drivstoffet til global oppvarming. Å aldri si seg fornøyd medfører stadig ervervelse, bruk og kast. En uforpliktende omgang med verden, høy mobilitet, medfører skjødesløs miljøadferd, for vi er jo ikke her til å oppleve konsekvensene av det. Dette er bruk og kast ikke bare av ting, men av steder. «Stedlighet» fordrer ansvarlig livsførsel på stedet, «ustedlighet» innebærer alltid en utvei. Følelse av manglende kontroll over historiens utvikling kan avføde fatalisme. Det er også årsaken til at vi får et uforpliktende forhold til verden. Den er til for vår forlystelse, og oppfyller den ikke kravene, bytter vi bare det bestemte segmentet av verden ut. Neste. Det virker ikke som vi klarer å slutte. En lineær historieforståelse, av stadig fremgang og teknologioptimisme, forankrer oss i maktesløsheten. Toget går uvegerlig mot stupet, så vi kan like gjerne nyte turen. Et bompengeparti er legemliggjøringen av denne anskuelsen.

Informasjonen vi konsumerer på togturen, kommer til oss i form av *memes* på skjermene våre. Sam Harris, Richard Dawkins og andre fremtredende ateister forteller oss om stadig nye vitenskapelige oppdagelser, og hvor enda mer ubetydelig menneskeheten fremstår i lys av dette. Istedenfor å gråte over dette og begå kollektivt selvmord jubler vi og tar fatt på enda en dag på jorden med ironisk pågangsmot. Individet går liksom klar av denne stadige devalueringen av menneskeheten i universitet, som vitenskapen forkynner. Den preller av. Eller vi sier: *slik er det bare*. Eller, mer sannsynlig, vi har ulike manus til ulikt bruk. Til hverdagstralten og festtaler lever vi med gamle manus, om mening, likhet og verdi – og fart, penger og akkumulasjon av nytelse. Nihilismen sparer vi til eventuelle ublide møter med religiøse. Så gjemmer vi den bort når vi trenger å ta fatt på livet igjen. Hvor godt lever vi med dette manuset?

Men det faktum at historien er over, og at det ikke finnes noen framtid annet enn gjentakelsen av det vi har nå, gjør meg av og til nesten gal av klaustrofobi. Vi behøver ikke nødvendigvis gjøre noe annet, eller være noe annet, det er ikke det jeg mener, men jeg vil at muligheten til et helt annet liv skal finnes. Vi lever i nullvisjonenes tid, men det betyr også at vi har null visjoner.

Karl Ove Knausgård, *Min kamp 6*

Reaksjonene på samtidskritikk er særlig forutsigbare. De som er enige, er det i taushet, mens de som er uenige, reagerer på en bestemt måte. De kritiserer gjerne kritikken for å være nostalgisk eller gammelmodig eller en kombinasjon av disse. Og da er samtidskritikken så godt som parkert, for ingen vil være gammeldags. Hvis en attpåtil tillegges å mene at «alt var bedre før», er løpet kjørt. Artiklene i dette bladet vil bli offer for samme late kritikk og refleksaktige motstand. For bare å forsøke å beskrive samtiden blir ubehagelig. Det er kanskje dyrenes motvilje mot geitekillings telling vi kjenner på. Ikke kom her og kom her. Ikke tell meg, ikke beskriv mitt liv utenfra. Zoom inn igjen til førstepersonsperspektiv, lev, ikke tenk.

«Tidens sykdommer er tidens sjel» skrev Jens Bjørneboe i *Drømmen og hjulet* (1964, 99). Hva er tidens sykdommer? Depresjon skal toppe sykdomsbyrden i verden i 2030, ifølge WHO (Mathers, Boerma og Ma Fat 2004). Da målt som helsetapsjusterte leveår (DALY: *Disability Adjusted Life Years*). Et mål som innebærer både tapte leveår og leveår med redusert livskvalitet. Andelen med psykiske helseplager blant unge i Norge, særlig kvinner, har steget jevnt og trutt siden Ung-Hunt begynte å måle det i 1996. Andelen med kronisk utmattelsessyndrom er jevnt stigende. Antakelig består sistnevnte av et tilsig fra andre diagnoser, som fibromyalgi, irritabel tarmsyndrom og øvrige tretthetsplager. Tidens sykdommer er utmattelse, angst og nedstemthet. Hva er så tidens sjel? Fart, penger og markedstanken. Tross stor andel utmattede, angstfylte og deprimerede virker det ikke som samtiden er blant de mistenkte. Vi kaller det tilfeldig rammende sykdom og forsøker i vår iver å *behandle* det. Korrigerer feilen, som om den har oppstått isolert og uavhengig av kontekst. I min største fortvilelse over dette har jeg i mitt stille sinn anklaget samfunnet for å godta et visst svinn. At det nærmest foregår en seleksjonsprosess, hvor en søker å bli stående ved en gruppe individer som godtar å være en vare i en verden av varer, hvor transaksjonene skjer i stadig økende tempo. Psykologen Rollo May skriver at nevrotikeren er en som kulturens forsvarsverker ikke lenger fungerer på (1983, 17). Nevrotikeren, eller det vi kan kalle den angstfylte eller deprimerede, er den eneste som kikker ut av togkupeen og forfekter at det går mange spor langsmed, og i enden av dem er det riktignok tåke, men kan hende de leder vekk fra stupet. Kanskje er det nettopp de diagnostiserte som mest presist kan diagnostisere samtiden. Men samtiden lukker ørene mens de slår liksom-oppgitt ut med hendene og sier: *Det er bare slik det er*.

Det er de sterke verden, eller rettere sagt de innovative, fleksible, optimaliserende og akkumulerendes verden.

De leder an i allværsjakke, elsykkel og med sømløs hverdagslogistikk, og deres konkurransefortrinn er stresstoleranse. Og det forunderlige i at kroppen deres tåler den svært samtidsspesifikke belastningen vi utøver på den, ved at vi ber den sitte stille i 8 timer, og *så* trene, og *så* sitte stille igjen. Med hel mat og fleksibel arbeidshverdag utviser de en slags ny dekadanse. Slik føyer samtiden seg inn i et velkjent mønster, et av klasseskiller. Det er bare skillelinjene som endrer seg. Før handlet det om nedarvet makt og penger, nå handler det om personlighetstrekk og helse. Har du mye av personlighetstrekket planmessighet og lite nevrotisisme, skal det gå deg godt, og du vil leve lenge i landet.

Det må gå an å rette søkelys på de nye problemene de gode løsningene har ført med seg. Det er mulig å korrigere samtiden uten å miste høyde på fremskrittsgrafen, så å si. Jeg tror nemlig alle grafene og Powerpoint-presentasjonene har gjort oss todimensjonale i forståelsen vår. Istedenfor å tenke i metaforer av frem eller tilbake, opp eller ned, kan vi se for oss at fremskrittet er mer tredimensjonalt, og at vi kan gå til høyre eller venstre – uten å tape fremdrift. Vi er på vei fremover, siden det er så viktig for folk, men vi går bare litt andre veier. Det er i denne tradisjonen jeg ønsker å plassere min bok, *Kakofonen* (Dreyers forlag 2022). Et forsøk på å korrigere noe ved samtiden som er et resultat av en rekke fremskritt, men som er i ferd med å undergrave mye av det gode ved det samme fremskrittet.

Å sette spørsmålsteget ved teknologi, effektivisering, valgfrihet og individualisme trenger ikke å bety at en mener alt var bedre før. Det handler mer om å spørre seg om vi har mistet noe på veien. Eller om vi kan ha det enda bedre enn dette. Det er nesten så det er illojalt å drive modernitetskritikk. At en ved å undre seg over hva som er det gode liv, nedvurderer alt arbeidet som tross alt ligger bak alt som er bra ved samfunnet. Dette er misforståelsen jeg håper å unngå, og jeg har samme forhåpninger for dette magasinet. Kanskje evner vi å holde to tanker i hodet samtidig. Det er mye bra med samfunnet vårt, mye som er rent eksepsjonelt i verdenssammenheng. Flere har skrevet at vi har god maskinvare, men at vi trenger å justere programvaren, det jeg har kalt «manuset». Er det slik at vi *må* ha så mye angst, søvnforstyrrelser, utmattelse, konsentrasjonsvansker og polarisering? Skal vi godta at depresjon skal toppe sykdomsbyrden i verden innen 2030? Må hverdagen rase av gårde og etterlate oss med en følelse av at livet «går i ett»? *Kakofonen* er et forsøk på å stille disse spørsmålene og begynne så smått på et svar.

Vi har valgt samfunnsorden, og det har vi nok alltid gjort. Samtiden er annerledes enn fortiden, men også vel-

kjent. Det eneste virkelig nye er at vi har mistet fantasi. Vi klarer ikke lenger å forestille oss at det kunne vært, og kan bli, annerledes. Mangel på fantasi, en enkel ydmyk åpenhet, er i så fall det som blir vår undergang.

LITTERATUR

- Bjørneboe, Jens. 1964. *Drømmen og hjulet*. Oslo: H. Aschehoug & Co.
- Graeber, David; Wengrow, David. 2021. *The Dawn of Everything. A New History of Humanity*. London: Allen Lane.
- Han, Byung-Chul. 2020. *The Disappearance of Rituals. A Topology of the Present*. Oversatt av Daniel Steuer Cambridge: Polity Press.
- Knausgård, Karl Ove. *Min kamp 6*. Oslo: Forlaget Oktober.
- Mathers, Colin; Boerma, Ties; Ma Fat, Doris. 2004. *The Global Burden of Disease*. URL: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/43942/9789241563710_eng.pdf.
- May, Rollo. 1983. *Kjærlighet og vilje*, 2. opplag. Oversatt av Hilde Andresen og Daisy Schelderup. Oslo: Aventura forlag.
- Nydal, Andreas. 2022. *Kakofonen. Pålogget, men frakoblet*. Oslo: Dreyers forlag.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonance*. Cambridge: Polity Press.

THE MORAL STATUS OF ANIMALS

FROM REASON AND SYMMETRY, VIA SUFFERING AND RIGHTS, TOWARDS A DISCUSSION OF WILDNESS, DOMESTICATION, AND SPECIES EXTINCTIONS

Throughout history, we humans have used and misused animals to advance our egoistic and anthropocentric purposes. Today, an unfathomable number of wild animals face the ubiquitous threat of extinction due to anthropogenic climate change. Furthermore, domesticated animals—which make up for over 90 percent of the animals in the world—face an unmeasurable amount of suffering on a daily basis, be it in mass-industrial farms and slaughterhouses, or in research laboratories, zoos, and so on. What is, *de facto*, the moral status of animals? And, more normatively speaking, how should we conceptualize animals' moral standing? This article deals with issues surrounding domesticated animals and wild animals, questioning the ingrained distinction between them, while also challenging the conventional division of labor found within environmental ethics and animal ethics.

By Sindre Brennhagen

Introduction:

Moral Relations, Symmetry, and Rationality

What is, fundamentally, a moral relation? What is it grounded in, what does it consist of? Which capacities do we regard as being of moral relevance? Who is inside and who is outside of our moral sphere, if not to say our moral universe? Asked in a different manner: To whom am I responsible, and to whom do I have duties to fulfill? Is it only my close friends and family? The ones that are near me in space and time, those I interact with on an almost daily basis? Individuals of the same species as I am? Or can I have duties to and responsibility for beings outside of my species—beings that do not look like me, beings I may not have direct contact with, beings that I may never get to meet or even see in my lifetime at all?

In the history of Western philosophy, moral relations have conventionally been interpreted as being of a symmetrical kind, where moral agents have the same duties—or an equal number of duties—to each other. I am responsible for the Other to the extent that, and in the same way as, the Other is responsible for me. This model of symmetry and reciprocity finds its clearest expression in the Kantian moral philosophy, where the criteria for being a moral addressee is predicated upon one's capacity

for being a moral agent. If we were to follow the Kantian notion of moral symmetry to its logical endpoint, morality would essentially be a state of equilibrium, where the Other would never do more for you than you would do for the Other, to ensure that no moral agent has a “surplus” or “deficit” of morally favorable actions. This, I would suggest, reduces morality to a zero-sum game. Because in our actual daily lives, we rarely keep score of our actions. More importantly, we usually do more for specific others than they do for us, and *vice versa*.

A commonsensical example here is the infant.

A newborn child is infinitely dependent on its primary caregivers. The infant has no way of sustaining itself, it lacks the prerequisites for being able to fend for itself. It is at the mercy of its surroundings; it is vulnerable, exposed, in need. It cannot nourish itself, cannot wash itself, nor protect itself from danger, but requires someone to take care of it. The infant cannot do anything to reciprocate nor, so to speak, make up for its dependence. You, on the other hand, have to do everything for it. This, we may be inclined to think, shows us that moral relations are not founded upon, or grounded in, a fundamental symmetry. Because one would not claim that the infant in question does anything morally wrong by only receiving care, and

not giving the same type or amount of care back. Quite the contrary. One would, however, claim that the parent or parents in question were acting in a morally reprehensible way if they did not look after and take care of their child, or if they only did their part because of some expected reward or favor in return.

Kant would, nevertheless, respond that this does not in any way disprove the notion of moral symmetry, although it may look like it at first glance. For Kant, the infant is a moral agent *in spe*, a being-not-yet-rational, a human on course to become a moral agent, even if it has not reached the sufficient level of maturity and sophistication yet. It may be the case that the infant, as of right now, is only the recipient of care, comfort, and protection, but due to it being human—that is to say, being someone with an innate capacity for reason, grounded in the human species' essence as rational animals (*zoon logikon*)—it will grow into someone capable of responsibility. That the parents of the newborn have got special tasks to perform, does not at all interfere with or falsify the principles of symmetry and reciprocity, according to the Kantian outlook. Because there will come a time when the parents are old, grey, and in need of care, and then the previous infant—now adult—will rise to the occasion and show itself to be a proper moral agent. It will pay its dues later in life, and, therefore, this is not an adequate critique of the model of symmetry and reciprocity.

But what is moral agency? Which criteria does one have to meet in order to be a full-blown moral agent and, accordingly, a moral addressee?

It will come as no surprise that Kant, along with several other canonical figures in the Western history of philosophy, regards the faculty of reason as morality's *conditio sine qua non*. Traditional theories of ethics have mainly been logocentric, meaning that they see language and the ability to deliberate rationally as the definite mark of, and the litmus test for, being a moral agent and addressee (see Vetlesen 2015). And as philosopher David M. Peña-Guzmán shows in his thought-provoking book *When Animals Dream*, to deny someone mental states is the quickest way of denying them moral status (2022, especially 149–84). For Kant, in order to be a bearer of inherent worth, that is to say, worthy of respect as an end in and of itself, one has to possess the faculty of reason. Only those capable of rational self-legislation qualify as moral agents, and, thusly, as moral addressees.

The relevance of rationality, the reason for reason, so to speak, is all but hard to understand. When acting, one has to be able to compare alternatives, assess each situation

with surgical-like precision, anticipate the possible outcomes of a set of hypothetical actions, and, lastly, one has to be able to abstract from the particularities of the given situation, in order to evaluate in a more principled and general manner if the action pursued would be the morally favorable pathway. Cognitive faculties such as these are, of course, indispensable when presented with moral dilemmas. But that is not to say that all those who possess these faculties have been attributed moral relevance or worth. The symmetry notion of Kant, which was supposed to hold universally, has in practice not been upheld.

For, it is not rationality in general, the faculty of reason found in all humans, that has been held in the highest regard throughout the ages, but a distinct type or mode of rationality. For this reason, it will come as no surprise that a lot of people over the course of history—due to their gender, nationality, ethnicity, religion, socioeconomic status, or sexuality—have effectively been written off as irrational, or even non-rational, for that matter. They have, historically, been devalued and dismissed as being of no moral importance, in part because they did not fit into a presupposed universal, but in reality selective, narrow, and to a certain degree sectarian, standard. For example, Aristotle writes in his *Politics* that the slave “lacks the deliberative element” needed to qualify as an equal citizen, that the woman is in possession of it, but “lacks authority”, and that the child in fact does have it, although it is underdeveloped and consequently “incomplete” (*P*, I.13). He also writes, in his *Generation of Animals*, that the woman is comparable to an amputated or impotent man (*GA* I.20, 728a), and that women are void of shame and self-respect, that they are mischievous and deceptive, and that they are more emotional, and thus less rational (*GA*, 608b1–14). The aforementioned Kant has, perhaps unsurprisingly, made some unflattering remarks about women as well. In his *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, he pokes fun at intellectual women, stating that a woman who has a head full of Greek, i.e., knows her classics and is well-educated, “might as well have a beard” (2:229–2:230). Moreover, in the same work he unabashedly claims that women do not have the capacity to identify moral principles; they recognize “[n]othing of ought, nothing of must, nothing of obligation”, the reason for this being that they are not able to recognize what is unjust, only what is aesthetically displeasing, in his words “ugly” (2:232).

It does not require a stretch of the imagination to see that similar arguments have been used to justify the oppression of a number of other groups as well. Imperialistic re-

gimes and colonial empires have, for instance, used the same logic of rational superiority and natural inferiority to legitimize their control of native peoples' land and resources. It is also worth noting how viewing some intellectual abilities as being of a higher, more sophisticated kind, and thus being of greater value, has been used to justify a reprehensible treatment of people suffering from mental illness, people with various disabilities, and others who do not fit into the super tight booth we call "normalcy".

Setting this aside, we could still ask ourselves: Why should reason be the be-all, end-all of moral relevance in the first place? Are there no other capacities, abilities or attributes that are just as relevant for counting as a moral addressee?

As you might suspect already, my answer is a firm and steady *of course*. When interacting with our dearly beloved pets, for example, we often show an enormous devotion towards them. We may also be a bit self-sacrificing as well. It is not at all rare. I look after my cat's nutritional needs, provide a roof over his head as well as warm and comfortable surroundings, take him to the vet when he is sick, and so on, and so forth. I do all this not because I expect something in return. I have therefore already acknowledged an asymmetry, a relation between my cat and me that I do not find morally disqualifying but, rather, as imposing special duties on me. I know that my cat's well-being is dependent on my actions. I am holding his life in my hands. Instead of interpreting this asymmetry in power as a sign of my axiological-cum-moral supremacy, I instead regard it as providing me with special tasks I must do, expectations I feel myself required to meet. I have realized that my relationship with my cat is of an unquestionably moral kind; it is undeniably normatively charged, even though I cannot expect the cat to reciprocate in the same way. I recognize him as a moral addressee even though I cannot expect him to be a moral agent such as myself. As Arne Johan Vetlesen writes in his book *Cosmologies of the Anthropocene*: "Asymmetry in power and capabilities is the very core of ethical responsibility: the more clear and undeniable it is that you are the strongest party, the greater the responsibility" (2019, 144).

Now, what does a trivial example such as this tell us? Well, first and foremost, it shows us that we do not base the entirety of our conduct on expected gifts and favors in return. We do not act as if each and every interaction is a transaction. We do not adhere to a zero-sum logic in our moral daily lives. In addition, it becomes clear as day that we do not regard the abstract concept of rationality as the overriding criterion for moral status. It seems, rather,

that there are certain things we find just as valuable, if not more.

The skeptical attitude towards rationalism and symmetry as all-important lies at the heart of the modern animal welfare and animal rights movement. Among the most influential philosophers in the field of animal ethics in the last 50 years, we find Peter Singer and Tom Regan. Despite agreeing that the fetishization of the intellect neglects other important, and possibly more important, moral capacities, Singer and Regan represent two separate theoretical approaches to the main questions in animal ethics. While Singer is the front-figure of the suffering-based, utilitarian approach, Regan is one of the foremost representatives for the rights-based, deontological approach. The modern discourse on animal ethics is, as Alice Cary and Lori Gruen write at the beginning of their book *Animal Crisis*, characterized—or rather dominated—by these two strands of thought. And while these strands have made significant contributions to the larger fight towards recognizing the value, dignity, struggles, and plights of more-than-human beings, Cary and Gruen claim that focusing solely on suffering or rights as points of departure in animal ethics risks obscuring or even promoting some of the elements of the current crises (2022, 1–2). In this article, I will draw upon the work of Cary and Gruen as well as Anna Peterson, to try to illuminate some of the more inadequate elements of both the suffering-based and the rights-based approach. I will also use the work of environmental thinkers such as Val Plumwood, Paul Shepard, and Holmes Rolston to reflect upon ethically laden questions relating to animals. In the latter parts of this text, I will articulate some concerns regarding the ingrained divide between wild and domesticated animals found within both environmental ethics and animal ethics. In my closing paragraphs, I will deal with the topic of ecological and moral urgency.

The Limitations of the Suffering-Based Approach

Singer famously looks to Jeremy Bentham's *Principles of Morals and Legislation* (1789), wherein Bentham writes that he hopes the day will come when the question is not "can they reason?", nor "can they talk?", but "can they suffer?" (Singer 2015 [1975], 7). Bentham here lays the ground for a suffering-based approach to the question of status as a moral addressee, where a subject's claim to moral consideration is located in their *sentience*, their capacity for feeling and sensing. Drawing on this, Bentham erects a utilitarian framework for moral action, where the sum total of suffering versus the sum total of satisfaction is measured. In this way, Bentham believes we may deduce

which type of action is normatively better for the most of us by simply calculating how much suffering and satisfaction an action produces, and for how many individuals. This sentiment of quantification—the belief that you can quantify morality by comparing the number of upsides and downsides, thereby rendering morality into a game of mathematics—has proven to be highly influential in ethics generally, and in animal ethics specifically.

Singer's book *Animal Liberation* (1975) is grounded in this hedonistic-cum-utilitarian approach. What matters the most for Singer is the suffering of the sentient individual, no matter which species the individual belongs to (though he favors animal species with a so-called "higher-order sentience"). The moral obligation is, then, to alleviate the suffering no matter the causes or intentions behind. For Singer, the capacity for suffering and enjoyment is foundational, all other capacities seem to be supervenient on sentience. He writes, for instance: "The capacity for suffering and enjoyment is a prerequisite for having interests at all, a condition that must be satisfied before we can speak of interests in a meaningful way" (ibid.). When this capacity has been identified, one subject does not count more than any other. When comparing the interests of two or more subjects, no special consideration should be given to either of them, Singer claims. He echoes Bentham in arguing that the principle of equal consideration should be the standard—the overarching rule—for all moral questions: "Each to count for one and none for more than one" (ibid., 5). Nevertheless, this may prove to be a counterproductive strategy when we reflect on exactly *who* are the main targets of anthropogenic climate change and thus in dire need of protection from the all-encompassing threats of species extinction.

For, in Singer's utilitarian animal ethics, the life of an individual belonging to an endangered species is just as valuable as the common farm chicken, of which there are billions and billions. The last polar bear would, in Singer's system, be of no greater value, and would warrant no greater attention than, say, the common house cat.¹ You may of course agree, in principle, that no non-human life is greater than the other, that they are all equal. You may also do so in order to address and problematize the concern that environmental activists and ecological thinkers favor some animals over others, especially the so-called charismatic megafauna like bears, tigers, lions, deer, and so forth. But I would not commit to a theoretical system that is not able to illuminate the difference between an endangered wild species, representing the last original connection we have with Earth, and a cow we have genetically

modified to suit our ever-growing consumption needs. This is not to say that I view domesticated animals as being of any less value than wild animals, quite the contrary. But if we are to move from a theoretical ethics to a moral *praxis*, we have to address these concerns head-on from the get-go. We would do ourselves a great disservice to talk about animals as though they were one great entity, and not a diverse spectrum of different species and individuals with unique ontological stories.

What is more is that Singer also neglects the role of specific species in the different ecosystems. In order for many species to thrive, not only animal species, but also plant species, the soil, and the land, to reference Aldo Leopold, there has to be a certain number of this and that species. Hence, Singer's animal ethics may be objected to as being *too individualistic*, in a way that makes him lose sight of the ecological interdependence of animal lives, as well as all the other lives that exists on planet Earth. Singer talks much about the interests of individuals, forgetting that each individual is but a drop in the ocean, dependent on the greater whole, intertwined and interacting with a vast range of Earth Others. He treats the interests of individuals as though they originate and are located in a sort of vacuum, as though it makes sense to talk about animals devoid of their specific context, and as if all animals share the same interests. He seems blind to the possibility that two pigs might have different personalities, different wants and needs, different ways of being in the world. Singer's utilitarian animal ethic is so abstract, so devoid of the lived experiences and concrete lives of the animals he devotes his attention to, that his theoretical tools oblige him, as Cray and Gruen write, "to treat these animals as replaceable vessels of pleasure and pain [...]" (2022, 41). The consequentialist utilitarians seem to forget that there is much more to life than only avoiding pain and maximizing pleasure, to the extent that they take themselves "out of the business of registering the importance of their [the animals'] relationships with their offspring, the value of their freedom of exploitation, or the meaning of their budding friendships" (ibid.). Utilitarians, in short, fetishize the hedonistic foundation of their moral philosophy to the degree that they view life as such, the meaning of being alive, as a spreadsheet in Microsoft Excel where you can keep track of the number of positive and negative sensations you experience. Your wellbeing is ultimately based upon whether you are, here and now, in the business of getting pleasure, or, at least, avoiding a surplus of pain. Animals, in this interpretation, are nothing but containers of pain and pleasure—empty shells of flesh and blood where good

Photograph by Senthil Aathavan Senthilvelil. Retrieved from Wikimedia.



or bad sensations may reside. Oddly enough, this method of doing away with all the particularities each and every given life is characterized by, removing all but the capacity for sensations, not for a second reflecting on what is lost by doing this, is not an unintended effect of the utilitarian framework. It is rather something they pride themselves in doing. This abstract, dispassionate, and disengaged methodology is supposedly aimed at securing some sort of infallible objectivity. As Crary and Gruen comment: “This commitment to point-of-viewless moral reflection is the source of some of the most fundamental criticisms of consequentialist animal ethics, even while they often proudly present their insistence of a god’s-eye view as the mark of the radicalism of their moral vision” (2022, 50).

Utilitarians maintain that proximity, closeness, relationships with and sensitivity towards animals are not relevant when we try to decide when it is right to intervene morally. What matters the most, at the end of the day, is whether we add to the sum total of pleasure in the world and reduce the amount of net suffering. “Utilitarian projects in animal ethics”, Crary and Gruen write, “wrongly present the end of reducing animal suffering (and increasing animal wellbeing) as a universal measure of right action for animal advocacy, when it is in fact only the standard of *some* right actions” (ibid., 54; italics added). The utilitarians would have us set aside all the other tools we use when engaging with others in the world, the entirety of “the capacities most needed for social as well as moral appraisal”, favoring, instead, “calculative tools that distort human and animal lives and relations” (ibid.).

As to Singer’s now famous critique of speciesism, which has been highly influential and rightly so, he writes that “a rejection of speciesism does not mean that all lives are of equal worth” (Singer 2015, 20), which contradicts his previously stated principle of equal consideration.² He is also not particularly stressed out by the number of lives taken prematurely in mass-industrial animal farming. His primary target is minimizing unnecessary suffering. Accordingly, his advocacy first for vegetarianism, and veganism later on, stem from the amount of pain experienced by farm animals rather than the fact that they are born and bred to be killed before they can reach adulthood (Peterson 2013, 46).

Moreover, the exclusive focus on individual capacities for suffering also erects noxious moral hierarchies, according to Crary and Gruen (2022, 46). Because even though Singer maintains that he follows Bentham’s *dictum* of “each to count for one and none for more than one”, the kinds of animals he directs his attention to are without

exception animals with a so-called higher-order sentience. The more aware the animal is of its interests, the greater consideration should be given to it. This is why Singer and other utilitarian animal ethicists exclusively focus on animals such as cows, birds, and pigs, while completely ignoring other animals, including—but not limited to—wild animals. The more complex interests are given a primacy in situations where different interests conflict with each other. Singer might, albeit implicitly, concur with John Stuart Mill’s famous saying that it is better to be Socrates dissatisfied than a pig satisfied. Or in other words: Better to be a human, albeit an unhappy one, than an animal with the out-most pleasure the animal experience lends itself to. As Crary and Gruen further point out, ranking interests in this manner has implications also for human beings. Because if there exists a sort of *scala naturae* of interests, where some animals’ interests are deemed to be more sophisticated and thus of higher value, the reason for this being their sentience, that is to say, their cognitive faculties, the same may apply for us humans as well. Singer and his likeminded peers therefore commit themselves to the view that there might exist a natural moral hierarchy between humans, where some people, due to their intellectual capacities or whatnot (how does one measure this in an unbiased way?), should be prioritized over others (see Peña-Guzmán 2022, 163–8). For instance, Crary and Gruen write, Singer and his intellectual bedfellows believe that “humans with significant congenital cognitive disabilities [...] warrant less moral attention than those neurotypical human beings Singer calls ‘normal’” (Crary and Gruen 2022, 47). And this is true because Singer does in fact write, among other things, that “[i]f we had to choose to save the life of a normal human being”—again, notice the appeal to a presupposed normalcy—“or an intellectually disabled human being, we would probably choose to save the life of a normal human being”, as opposed to what he in a paragraph just above this quote refers to as “the retarded and senile” (Singer 2015, 20). Now, I would like to ask: How could an ethics that includes views like this possibly merit the term “liberating” or be about “liberation”? If, as Singer writes in the foreword to his own book, a liberation movement “demands an expansion of our moral horizons” (ibid., xviii), how successful has he shown himself to be?

Again, I stress the way in which moral relevance is defined in a narrow and to a degree arbitrary, if not to say superficial, way, as mentioned in the introduction. Narrow standards of normalcy have historically been deployed to oppress different groups, be it human or non-human. As

ecofeminist Val Plumwood notes in the opening passages of her influential book *Feminism and the Mastery of Nature*, although the concrete expression of the different forms of oppression might vary, the logic behind it is all too similar. “[...] the logical structure of dualism forms a major basis for the connection between forms of oppression”, she writes (1993, 2). “The concept of reason provides the unifying and defining contrast to the concept of nature”, she continues, “much as the concept of husband does for that of wife, as master for slave” (ibid., 3). The antecedent—or presupposed—normative ranking Singer engages in, will therefore not be confined, or limited, to the animal realm. It will, as we can see here, seep into other discourses; it will be used to justify other moral hierarchies such as those mentioned by Plumwood. Normative rankings and value-hierarchical thinking such as this adheres to a certain type of logic of domination which conceives of difference as inequality (Peterson 2013, 38). If you do not look like me, if you do not walk and talk like me, if you cannot reason or speak like I do, then you must be inferior, lower in the hierarchy.

It is also worth noting that Singer, at the first chance he gets, apparently throws overboard all his previous talk of suffering as being the mother of all values, and that equal consideration should be given to every being endowed with the capacity for suffering. Now, all of a sudden, suffering is not of any importance at all. It is rather the sentience level of the being in question that decides whether or not serious ethical consideration should be given to it. When push comes to shove, Singer’s ethics are not in any way, shape, or form as egalitarian as one may initially be inclined to think. Singer’s ethics are in fact, *mutatis mutandis*, psychocentric. It is not a serious attempt at overcoming the dominant ratio- or logocentric ethics of the Western, philosophical canon, but rather a re-dressing of it. The main body persists, the presentation of it differs.

Now, I have articulated some main objections to utilitarianism à la Singer. Let us now direct our attention to another influential strand of thought within the field of animal ethics, namely the rights-based approach. Because even though Bentham snidely remarked that he regards the notion of natural rights as rhetorical “nonsense upon stilts” (Singer 2015, 8; Peterson 2013, 45), the concept of rights as something inherent—as something intrinsically tied to a way of life, to a mode of being in the world, in short: to existence as such—continues to be a popular way of framing the debate on moral worth, what we owe to the Other, also when discussing animals.

Natural Rights, Total Abolition, and Animal Welfare

Rights theories are a form of deontological ethics, where the intention behind a given action, rather than the consequences produced by it, is the focal point. The intentions should be in accordance with, i.e., the moral agents should adhere to, a set of moral principles or rules, stemming from, for instance, an almighty Creator or a universal moral law. Deontological, rights-oriented ethics may, then, be founded in religious as well as secular worldviews. In some cultures, for example, animals are seen as being endowed with inalienable rights due to the belief in karma and reincarnation; since every living thing has previously been living in another form, one should act towards animals and other life forms as if they were your closest family. The possibility of the soul being eternal, and thus able to be reborn into another body, can provide grounds for a better treatment of animals (Peterson 2013, 53), even though there might be a latent anthropocentrism at play in this argument.

Having said that, one could argue that a reliance on rights implies a sort of moral relativism, where what is legally right according to the law at a given time is also the morally favorable conduct of action. Subsequently, you could make the claim that this is an unstable and unsecure source of morality since rights which seem to be inalienable may be taken away in an instant (as we have seen in the US as of late). But this is not what is meant by rights here. Rights in deontological ethics are not rights in the legal and contingent sense, but what we call *natural* rights. These rights have their origin in something entirely different. These rights are located within you, they stem from an inherent dignity or worth. They are, thus, extensions of or part of your essence; they are accorded to you due to your being what you are, and thus they are universally, fundamentally, and inalienably accorded to individuals of the same kind. Take for example the UN’s declaration of human rights, which holds that all human beings “are born free and equal in dignity and rights”. The most important feature of natural rights theories is, *summa summarum*, that the rights are not contingent on the legal framework of a given state or institution but have their origin in something inherent or intrinsic.

The most systematic presentation of the rights-based approach in animal ethics is found in Tom Regan’s *The Case for Animal Rights* from 1983. In it, Regan seems at first glance to be taking a somewhat biocentric stand, since he argues that being a “subject-of-a-life” is a sufficient criterion for the possession of rights. He agrees with Singer that the capacity for pain and suffering is important, but

he also argues that there are a multitude of other capacities and qualities that are just as relevant. But while it might *prima facie* seem as if Regan locates the source of moral relevance within all subjects alive, that is to say, all living organisms capable of self-sustaining and self-actualizing through the process of metabolism, the common denominator for all life, his definition of “subject-of-a-life” is much more restricted. Over halfway into his book, he argues against Albert Schweitzer’s famous saying that one should exhibit “reverence for life”, meaning *all* life. Among the many things that are unclear with such a position, Regan writes, is why those who are “enjoined to have reverence for all life should take care not to shatter an ice crystal, since there is no clear sense in which ice crystals are ‘alive’ or exhibit ‘will to live’” (2004 [1983], 242). Schweitzer’s reverence is all too encompassing, Regan seems to mean. He prefers a narrower, and, in his mind, more precise definition. An alternative to setting “being-alive” as the relevant ethical criterion, he writes, is the subject-of-a-life criterion, which involves “more than merely being alive and more than merely being conscious” (ibid., 243). The main definition is as follows:

To be the subject-of-a-life is to be an individual whose life is characterized by those features explored in the opening chapters of the present work: that is, individuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference and welfare-interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others and logically independently of their being the object of anyone else’s interests. Those who satisfy the subject-of-a-life criterion themselves have a distinctive kind of value—*inherent value*—and are not to be viewed or treated as mere receptacles (ibid.).

This involves a normative ranking and moral hierarchy just as we saw was the case in Singer’s utilitarianism. Even though some maximalist panpsychists out there might claim that this definition applies to all beings as such, organic as well as inorganic, and may well celebrate such an inclusion of all entities into our moral universe, it is clear that Regan primarily has some animals such as farm animals and house pets (cows, pigs, sheep, cats, dogs, etc.)

and some wild animals (wolves, lions, whales, tigers, elephants, etc.) in mind. Indeed, his subject-of-a-life criterion has been interpreted as being so exclusionary, awarding only inherent value to an exclusive category of animals, that J. Baird Callicott in his *In Defense of the Land Ethic* remarked that Regan’s book, instead of being called *The Case for Animal Rights*, should have been titled *The Case for Mammal Rights* (Callicott 1989, 40).

This highly selective ascribing of value and rights, as ecological thinker Paul Shepard points out in his seminal work *The Others*, makes it seem as if the power of rights is “determined by how much a species of animals resembles humans or contributes to human life” (1997, 310). Shepard critiques the extentionalism of the animal rights theories, whereby rights attributed to humans are also awarded to some—with emphasis on *some*—handpicked animals that display behaviors or abilities that we find and value in ourselves. “[E]volution is not a ladderlike structure leading to our species”, Shepard continues, it is instead “treelike, with humans at the pinnacle of nothing but their own family branch, of which they are the only living species” (ibid.). For Shepard, the concept of rights is but a “perverse theme”, wherein “locusts are less important than dogs, snails less than badgers, and all of them together less than one human life” (ibid.).

Shepard is correct in making this assessment of Regan. Especially since Regan, in a new preface to the 2004 edition of *The Case for Animal Rights*, actually writes that if humans and dogs were stranded in a small lifeboat that could not possibly hold them all afloat, it is the dogs that should be sacrificed and thrown overboard, because death is a greater loss for humans. Even though both the dogs and the humans in this scenario would lose everything (i.e., their life), Regan believes that “the ‘everything’ each of the humans would lose comes to more than the ‘everything’ that would be lost by the dog” (Regan 2004, xxix). Moreover, he says that numbers make no difference. Human life, according to Regan, is infinitely more worth, qualitatively speaking, so much so that one single human life is worth more than even dozens, a hundred, or even a million, canine lives (ibid.; see also Peterson 2013, 50). Now, he follows up with the half-hearted disclaimer that thought experiments such as the lifeboat example only show us what we should do “in exceptional cases” (ibid., xxx), and that it is not inconsistent with his opposition to the treatment of animals in, say, research laboratories (he is a staunch anti-vivisectionist), since these are morally disanalogous cases (ibid., xxxi). Nevertheless, it strikes me as an admission of a moral hierarchy within his system; the



question of what we are to make of it, on the other hand, I leave open.

Turning back to the rights view: A central tenet of the deontological rights approach, generally speaking, is that no individual should be used as a mere means to an end but should be regarded and treated as an end-in-itself, thereby echoing Kant and extending his ethics at the same time. When combining this with Regan's claim that each and every "subject-of-a-life" may be endowed with inalienable rights, however porous they might be when it is measured against the rights of a human, it makes it nearly impossible to do anything other than leave all animals alone, to let them be, to remove ourselves from all situations where we might encounter an animal or in some way use them. It may actually be the case, if we were to follow the logic of rights to its necessary conclusion, that we have an unwavering responsibility towards all animals, every single one, everywhere, all at once. Plumwood notes that we then would find ourselves in a dilemma of the most intricate kind, since we might, in the event that rights are accorded to all sentient animals of a specific kind, be responsible for ensuring that the rights of both the attacking wolf and the attacked caribou are upheld and respected. Both are equally endowed with inherent rights, and no priority should be given to one over the other. The application of rights to individual wild animals appears to give humans "almost li-

mitless obligations to intervene massively in all sorts of far-reaching and conflicting ways in natural cycles to secure the rights of a bewildering variety of beings", Plumwood argues (1993, 171–2). It would oblige us to police nature, she continues, making us the omnipotent deciders of how predators and prey should live their lives in their natural ecosystems. This seems absurd, does it not?

In my book, however, this is somewhat of an easy—if not to say a cheap—point to make. It is also one that Regan explicitly addresses. For example, he writes that animals are not moral agents, only "moral patients", and they can have "none of the same duties as moral agents have, including the duty to respect the rights of other animals" (Regan 2004, 357). The wolf who kills and eats the caribou, then, does no moral wrong, although the harm it causes is real and involves an unmeasurable loss for the caribou (*ibid.*). The overarching goal for wildlife management, following the logic of the rights view, should therefore be to protect individual wild animals—with emphasis on *individual*, since the paradigmatic rights-holders for Regan are individuals, and thus his rights view does not recognize the moral rights of species (*ibid.*, 359–63)—from moral agents who knowingly and actively infringe upon their rights, moral agents who can be held responsible for their actions, namely "sport hunters and trappers, commercial developers who destroy or despoil their natural

habitat in the name of economic interest, and the like". In short, it is human wrongs that needs to be managed, since the "total amount of suffering animals cause one another in the wild is not the concern of morally enlightened wildlife management" (ibid., 357).

The argument levelled against Regan by Plumwood, as I see it, also share similarities with one that is levelled at environmental philosophers who argue for versions of biocentrism and ecocentrism. It usually takes the form of: "If you say that everything has rights/value, how am I to even walk upon the land without stepping on a flower, thereby interfering with the flower's rights/ruining a precious life with inherent value?". This is, to a degree, akin to a bad faith argument, since one most likely knows that neither rights theorists nor bio-/ecocentrists would claim such a thing. Rights theorists do not claim humans have a moral obligation to intervene in all battles of life and death occurring in nature; and, furthermore, that they are mainly concerned with domesticated animals used in research laboratories, in fur farms, slaughterhouses, and so on. I can, on the other hand, concur with Plumwood's saying that rights seem to have acquired "an exaggerated importance in ethics as part of the prestige of the public sphere and the masculine, and the emphasis on separation and autonomy, on reason and abstraction" (1993, 172). But as for the debate on rights pertaining to wild animals, Paul Shepard puts forward a more eloquent critique. "Wild animals do not have rights; they have a natural history", he writes in his book mentioned above (1997, 308). It is worth quoting this passage of his in greater length:

To specify the right of baby lions not to be killed by hyenas or the right of spider monkeys not to be eaten by Peruvian hunters gives the lions and monkeys a legalistic or pseudopolitical reality. One may legislate on behalf of them, dictate a denial of rights, create rights, cancel them, or never think of them at all, but they do not exist outside of those human considerations. Talking of wild animals' rights is like running in sand. Rights of one animal infringe upon the rights of another. If the issue is truly their welfare (and not some act of guilty compensation on our part), the legal and moral rights of forests or mountains would be more to the point, but only as a rather tenuous metaphor. Otherwise, the whole matter of rights becomes as conspicuously silly as it is obscure in reference to a cockroach. The only way such rights make sense is in terms of restrictions on my actions toward cockroaches or mountains—which I am prepared to accept—but

they do not have to be described in terms of "rights" at all nor assumed to preexist in the order of things. Somehow these indigenous "rights" appear by magic when stated (ibid., 308–9).

One could, all things considered, avoid this debate altogether by just letting wild animals be, let nature run its course, as the saying goes, and rather concentrate on the animals that are within our immediate areas of control, such as the domesticated ones. Regan primarily does so, and—to his credit—he is philosophically consistent in that he advocates for a total abolition of all uses of animals, whether it be in research, in hunting, in farming, and so on, and so forth. He writes explicitly:

Those who accept the rights view, and who sign for animals, will not be satisfied with anything less than the total abolition of the harmful use of animals in science—in education, in toxicity testing, in basic research [...] The rights view will not be satisfied with anything less than the total dissolution of the animal industry as we know it. [...] Wildlife management ought to be designed to protect wild animals against hunters, trappers, and other moral agents. This will require the abolition of the traditions of legalized hunting and trapping as well as the dismantling of all commerce in wild animals (e.g., the fur industry and whaling) (2004, 393, 395, 395).

However, to stay clear of all contact with animals, as Regan here suggests, amounts to solipsism. An abolitionist stance such as Regan's is steeped in idealism, which may be philosophically intriguing to pursue, purely intellectually, but which is practically impossible to abide by in our actual worldly lives. There can be no relationships—no bonds—between humans and animals if we are to follow Regan's outlook; and, thus, it can be critiqued on both ecological and cultural grounds.

For example, Plumwood argues in her book *Environmental Culture* (2002) that the pure individualism of animal rights theories—positing that the starting point (ontologically, methodologically) is *par excellence* the individual *qua* holder of rights (morally)—is ill-suited to address animals as ecologically embedded beings, as relational beings, as concrete subjects found within specific environments, as knots in the grand web of life. Additionally, treating the moral status of animals as a question of either/or—i.e., they are *either* moral addressees with unfringeable rights to life, *or* they are soulless meat-containers

only existing for human usage—effectively closes the case once and for all, and prohibits the killing of animals under all circumstances, *sub specie aeternitatis*, allowing for no exceptions, no deviances from this universal principle (see also Vetlesen 2022, 158–66). Killing an individual animal is always wrong, universally so. In theory, it is perhaps easy to agree, especially if one is knowledgeable about the systemic violence of industrialized animal agriculture and the suffering endured by wild animals due to ecological degradation, illegal hunting, and so on. However, painting the picture black and white in such a manner allows for no nuances, no differences in, say, cultural practices. It would, thereby, mean that an indigenous man’s killing of an animal for food and fur is just as morally reprehensible as the Western, desensitized butcher’s slaughter of a farm animal in sterilized, machinic factory environments. The end-result is the same and, thus, it makes no difference *who* does it, *how* they do it, and for *what* reasons; the individual’s right to life is infringed upon either way. Plumwood writes that rights theory, all in all, “leads to the adoption of an absolutist, uncontextualised and closed form of vegetarianism as the principal animal defence movement strategy, one in which a culturally universalised focus on the carnivorousness of the individual consumer (sometimes it seems as a form of original sin) takes the place of a stronger critical focus on the responsibility of cultural, political and economic systems” (2002, 155). On a Plumwood-inspired outlook, then, the universalized individualism of animal rights theories like Regan’s is on the verge of both ecological illiteracy and cultural chauvinism.

But Regan’s total abolition stance is not the only prevalent position to uptake in the wider animal rights movement. One may also distinguish between a hardcore, abolitionist strand of animal rights such as Regan’s, and a more reformist strand mainly concerned with respecting the dignity of animals through bettering their living conditions and welfare.

Disrespect, degradation, and abuse are not limited to particular sites of animal confinement. They are also “built into larger structures and institutions that are central to the oppression of animals in advanced industrial societies” (Crary and Gruen 2022, 84). But nowhere does this become as clear as in the automated assembly lines of killing, scolding, and tearing apart, limb by bloody limb, beak by silenced beak, wing by featherless wing, in slaughterhouses. Not only are they in the business of killing, which is bad enough for the animals whose lives are being taken, but one may also argue that, in many cases, insult is added to injury in the process. Crary and Gruen claim that

the “additional and unregistered insults” towards animals killed in slaughterhouses applies to “the treatment of other animals in industrial animal culture” as well (ibid., 85). Insofar as the animals are handled as mere tools, as simple objects devoid of any moral concern, there occurs a violation of the animals’ worth, a violation that is beyond suffering understood as bodily harm. In other words: Animals can be wronged beyond being harmed in a physical way; their *dignity*—what Kant would call *Würde*, although he believed it to be a uniquely human feature—can very well also be harmed (ibid., 85–7).

What Crary and Gruen are alluding to is that the harm inflicted upon animals in industrial animal industries are not limited to strikes and blows, force-feeding, malnourishment, and being the subjects of painful and often deadly experiments. Harm does not have to be material; it can also be immaterial. For example, you harm the cows’ mental well-being by limiting their free exploration of the outdoors to a maximum of a couple of weeks each summer; you harm the bulls by taunting them in front of cheering crowds; you harm the circus bears by dressing them up in ridiculous clothing items and forcing them to embarrass and demean themselves in front of laughing spectators; you harm the chimpanzees by taking away their young and putting them into cages far from their distraught mothers; and you may very well harm the elephants by not letting them mourn their dearly, departed loved ones properly. Philosopher Lisa Guenther remarks that the reason why it is “degrading to be treated like an animal is because we routinely treat animals in a degrading way in order to dominate and control them” (quoted in Crary and Gruen 2022, 113).

As a result of this, there are many interest groups advocating for bettering the living conditions of animals. The main goal is to lobby for laws on the books that secure some standards of welfare to animals, such as required minimum amounts of sunlight and fresh air out in the open fields; a diet of healthy greens, vegetables, and meats rather than the soy-filled concentrates designed to fatten them up and rapidly immobilizing them; living spaces where they are to a certain extent free to roam around; a minimum amount of time they are allowed to stay with their parents, siblings, or same-species play friends; in addition to putting in place ethical codes of conduct in, for instance, the fur and leather industries, research facilities, and so on. The animal dignitarians’ and welfare reformists’ aim is not to abolish or fundamentally transform the *status quo* of animal industries, but rather to minimize the physical and non-physical harm done to animals at the

hands of humans. In some cases, animal dignitarians may suggest putting the slaughterhouses nearby urban cities, to make sure that city-dwellers are not far removed from the smells and sounds of their store-bought products. Other suggestions involve erecting glass walls around slaughterhouses, in order to keep the industry under continuous surveillance, thereby ensuring that no unnecessary harm is done to the animals, while also providing the opportunity to meat-eaters all-around of confronting the origins of their sterilized beef products³ with open eyes. But this does not get to the heart of the current animal and eco crisis, Crary and Gruen warn. It is but a treatment of symptoms, not a challenge to, nor a revolt against, the ideological root-causes found on a structural and systemic level. “[P]art of the challenge of making the lives of animals visible involves finding ways to illuminate what is hidden”, Crary and Gruen write in an interesting passage (ibid., 114).

While the abolitionist stance may be critiqued on the basis of being a practical impossibility, the reformist and welfarist strategies may be criticized for not going far enough. We cannot be ideologically naïve when talking about the many-headed monster that is the global animal industries. Believing that the industries exploitative of animals—indeed, the industries founded on exploitation of animals—will adhere to welfare standards that in many cases interfere with and perhaps also undermine their entire business model, amounts to ethical negligence. Even though new rules and regulations are put in place, we know—yes, we know—that they explore every possible loophole, every letter and comma in the law texts put in place, in order to deviate from them, to continue with *business as usual*, in other words: to keep using and misusing animals in a scale that is nearly impossible to comprehend. Even though exploitative industries might claim in their advertisements and promotional campaigns that their cows are “grass-fed”, that their chickens are raised “cage-free”, that their pigs are “the happiest in the world”, or that their internationally known commercial brand is in reality just a “tight-knit, little family business”, they will do anything in their power to avoid change. There is no guarantee whatsoever that welfare reforms will better the lives of animals, as we have seen in the shocking footage uncovered by for instance Norun Haugen in her documentary *Griseindustriens hemmeligheter* (“The Secrets of the Pig Industry”),⁴ as well as the work of the activist group Nettverk for dyrs frihet (“Network for the Freedom of Animals”) in a subsequent series of articles called “Griseindustriens brutte løfter” (“The Broken Promises of the Pig Industry”),⁵ both on NRK, the Norwegian govern-

ment-owned radio and television broadcaster. Since “the denigration of animals is foundational within advanced capitalist societies” (ibid., 89), as Crary and Gruen write, limiting one’s fight for animals to cage sizes and whether or not they get 21 days or 28 days of sunlight each year, ignores how harm of animals are woven into the very fabric of the modern, industrial, extractivist-capitalist societies. The attitudes towards animals as morally unimportant, as disposable objects to be used and thrown away, are “constitutionally unacknowledged conditions of how society reproduces itself” (ibid., 90). The worry is, as legal scholar Gary Francione points out, that “ameliorist reforms legitimate, rather than contest, the system of animal enslavement, blunting what might otherwise be a more radical movement” (quoted in Crary and Gruen 2022, 128).

Despite aiming to lessen the harm done to animals, the animal welfare movement is reformist at its core. It fails to question the systemic structures of animal exploitation. It may therefore be viewed as legitimizing the present state of human domination. It is at risk, Crary and Gruen claim, of “validating and strengthening damaging social mechanisms” (ibid.). The rights-based strategies are problematic, they continue, because it does not contest “society-wide practices in which a human–animal normative ranking is embedded, and so are in danger of providing support for the hierarchical mechanisms of subordination that make animals vulnerable to harm in the first place” (ibid.). Nonetheless, having considered all this, Crary and Gruen maintain that abstaining from products of industrial animal agriculture, becoming vegetarian or vegan, does not automatically cleanse us from the sins of the system itself, it does not “release us from the entanglements in the global web of practices in which human beings harm and kill other animals” (ibid., 139). They do not fall into the trap of offering easy solutions, appealing to the conscience of individual consumers and thereby de-politicizing the issue. They maintain that there is no immediate way of mitigating the lethal injustices done to animals in the name of infinite economic growth and ever-lasting profit. As Yuval Harari writes in his foreword to the 2015 edition of *Animal Liberation*: “The march of human progress is strewn with dead animals” (in Singer 2015, ix). But we still have to try everything in our power to combat the ravages of the global animal industries. We need, first and foremost, to cultivate an appropriate moral sensitivity towards beings that are not like us. We need to focus our attention on those who cannot speak for themselves. We need to be aware—by our own volition or be made aware by others—of the political and economic structures uphol-

ding and profiting from these relations of domination and control. “Acknowledging the moral relevance of emotions and interpersonal relationships”, as Anna Peterson puts it, “seems to open up possibilities precluded by both rights and Utilitarian theories, which accord significance only to objective, rational decisions made on the basis of abstract, universal principles” (Peterson 2013, 58). Or, with Crary and Gruen: “An important component of successful acts of resistance is solidarity among those, animals as well as humans, who are fighting life-destroying structures” (2022, 144). Solidarity, then, needs to be extended to all animals, even those traditional environmental ethics may disregard, as we now shall see.

Questioning the Distinction Between Wild and Domesticated Animals

Here, I would like to draw your attention to a divide that has been somewhat latent in my discussion of animals, but that has, hitherto, remained implicit, namely the distinction between domesticated and wild animals. As Anna Peterson in a clear and precise manner points out, this distinction is part and parcel of the orthodoxy of both environmental ethics and animal ethics. Without delving too deep into what the main differences between environmental ethics and animal ethics are, we can, simplified, say that environmental ethicists are traditionally holists and ecocentrists, meaning that they regard value as something systemic, originating and residing in ecological wholes rather than individual entities, while animal ethicists have conventionally been more individualistic, concerned with individual qualities such as sentience and suffering, focusing on specific animals and species in areas of captivity such as zoos, slaughterhouses, and research facilities (Peterson 2013, 12–3). As a result of this, holistic environmental ethics prize almost exclusively the integrity of the ecosystems, pristine wilderness, whereby preservation of the biotic community as a whole trump the moral consideration of its individual members. Relationships are given ontological and moral primacy over separate individuals, in part as a revolt against traditional metaphysical and moral theory, which have been methodologically *atomistic*. Furthermore, this strand of environmental thought—with representatives such as Aldo Leopold, J. Baird Callicott, Holmes Rolston, and Paul Shepard—often disregard questions relating to domesticated animals, since they are, in their view, products of human culture, ontological hybrids, closer to being artifacts of civilization rather than organic creatures of wild nature.⁶ Keeping with this distinction, we might say that domesticated ani-

mals belong to the sphere of the *made*, while wild animals belong to the sphere of the *grown*. For instance, Callicott writes that domesticated animals “are creations of man”, they are “living artifacts, but artifacts nevertheless [...] a herd of cattle, sheep, or pigs is as much or more a ruinous blight on the landscape as a fleet of four-wheel drive off-road vehicles”, and thus they are comparable to tables and chairs (Callicott 1980, 330); Shepard⁷ says that the benefit of animals being domestic is “fictitious”, calling them “slaves, however coddled”, writing that the dog is but a “perverse and dysfunctional wolf”, and that domesticated animals as such have “energized and symbolized the destruction of the Gaian sensibility [...]” (1997, 267); and, finally, Rolston calls a gazelle “pure wild grace” while holding that a cow is “a meat factory, pure and simple” (Rolston 1988, 83), although his discussion in particular is nuanced and interesting.

Domesticated animals are seen as border creatures, poised between the natural and societal world, and this is why there exists such an ambivalence towards them in ordinary environmental ethics, as both Peterson (2013, 15) and Rolston (1988, 78–84), albeit in different ways, discuss. They do not belong solely to nature, since aspects of their natural behavior have been phased out due to selective breeding, and they do not solely belong to culture, since they still maintain some of their “wilder” instincts. As a result of this, they fall between two stools. And, by upholding a stern divide between nature and culture, domesticated animals become double losers, according to Peterson: “On the one hand, they are reviled by environmental thinkers who see them as destructive artifacts of human design. On the other hand, within human society they are always inferior and exploited, because they can never be real persons” (2013, 7). Rolston makes a similar argument: “Although food animals are taken out of nature and transformed by culture, they remain uncultured in their sentient life, cultural objects that cannot become cultural subjects. They live neither in nature nor in culture but in the peripheral rural world. *Meanwhile, they can suffer*” (1988, 79; italics added).

And suffer they do. In great scale. Domesticated animals make up for 90 percent of the total amount of animals worldwide, according to Yuval Harari (in Singer 2015, x). When we add up the sheer volume of individual animals killed in slaughterhouses each year globally, the figure spans from somewhere around 70–80 billion, according to numbers from The Human League,⁸ to upwards of around 150 billion, according to the non-profit organization Our Planet Theirs Too (Sollund 2021, 402). If one



Photographs by Clodomiro Esteves Junior (capybaras) and Konrad Łoziński (chickens). Retrieved from Wikimedia.



is genuinely interested in the natural world, how can you shut your eyes for the massive amounts of pain endured on a daily basis by your non-human others? How can you willfully ignore the question of how we are treating other living beings, even if they have been, to a certain extent, influenced by humans? And how can you, if you are worried about ecological degradation and destruction of natural habitats of native species, overlook the destruction caused by animal agriculture, including, for example, how rainforests are systematically cut down or torched to make way for plantations producing soy-concentrates used to feed farm animals? Besides, how can you, at first, critique animal ethicists for engaging in problematic normative rankings of various animal species, and then, in the blink of an eye, turn around and devalue all domestic animals *in toto*? As the ethologist Jonathan Balcombe writes: “A bull destined for the bullring, a mouse caged for a carcinogenicity study, and a salmon fattened for the angler’s hook are no less sentient than those more fortunate individuals with a life of freedom” (quoted in Peterson 2013, 100). On top of that, as Anna Peterson argues, the clear-cut division between wild and domesticated animals is a porous one at best. In reality, she says, “the sharp line between wild and domesticated animals has no basis in evolution, anatomy, or behavior” (ibid., 19).⁹ Wildness and domestication are not intrinsic properties that exists either 100 percent or not at all, but relational and thus contextual qualities that are found on a continuum (ibid., 68).¹⁰ So, environmental ethicists and animal ethicists alike would be much better off if they set aside their ontological-cum-ethical differences and focused their combined attention and forces on animals altogether. But, despite all their philosophical dissimilarities, environmental ethicists and animal ethicists actually share an attitude towards wild animals.

For many ecocentrists, wild animals have a special value due to their roles in and contribution to the land as a whole. Domestic, feral, and non-native species are, as a consequence, seen as invasive and unwanted, as threatening pests to be removed—killed—in order to preserve the greater ecosystemic good. In the ecocentric and holistic perspective, the essential obligation humans have towards wild animals is first and foremost not to interfere with the course of their natural behavior patterns and ways of living; and, more proactively, to protect their habitat from outer forces and threats, mainly human-caused pollution and habitat degradation (ibid., 72).¹¹ Other than this, the ecocentric attitude towards wild animals is one that is shared by animal ethicists alike, namely: “let them be, let them live their lives, let natural selection run its

course, who are we to interfere with nature?”. In this respect, ecocentrists do not differ all too much from the likes of Singer and Regan. Regan writes that the goal of wildlife management should be to “defend wild animals in the possession of their rights, providing them with the opportunity to live their own life, by their own lights, as best as they can, spared that human predation that goes by the name of ‘sport’” (2004, 357). Wildlife managers should therefore be “principally concerned with *letting animals be* [...]” (ibid.). Although some ecocentrists such as Paul Shepard allows for hunting and fishing as long as they do not disturb the ecological equilibrium of the wider community of non-human beings, and Singer and Regan vehemently oppose all deliberate harm done to animals, both camps do not claim that humans have any significant duties to protect wild animals from the dangers they may come across in nature. This we may call, to borrow the term of Clare Palmer, a “laissez-faire” ethics (Palmer 2010), an approach based on the principle of non-interference. This attitude of “letting them be” may be interpreted as being grounded in a more *contextual* animal ethic, where our relationships and degree of proximity to animals determine which obligations we have towards them. In a contextual ethics, humans have duties towards animals in proportion to their concrete and direct impact on animal lives (Peterson 2013, 76). Therefore, we may conclude that we have obligations towards animals such as farm animals, animals used as research subjects and objects, pets and service animals, and other animals we come in close contact with. If you, by any chance, were to hit a deer with your car, you would have a moral responsibility to look after it, to make up for your wrongdoing, be it by taking it to the vet or perhaps giving it a merciful and quick death, according to the contextual-ethical view.

However, this presupposes that we do not in our daily lives have any lasting encounters or meaningful relationships with wild animals. Moreover, the claim that we should try not to intervene in wild nature rests upon the notion that we are able to demarcate in a precise manner what is wild nature and what is domesticated. This, I believe, is not always the case. I would for example speculate that most Norwegians, who believe ourselves to be such a nature-loving nation, so much so that we pride ourselves in being “born with skis” on our legs, cannot distinguish between trees belonging to native natural forests and trees belonging to the modern monocultures; we only see “the forest”. And, if Peterson is correct in arguing that wildness and domestication are in fact fluid and ambiguous concepts, overlapping each other both in theory and reality,

then we cannot distinguish clearly and meaningfully between them, in order to act on them, in practice (ibid., 77).

To maintain a stern divide between wild and domesticated animals, in keeping with the *laissez-faire* approach and limiting moral duties mainly to the sphere of domesticated animals, is also problematic when considering the effects of global anthropogenic climate change. In the Anthropocene, commonly referred to as the “Age of Humans”, our usual sense of causality, as well as the normal scope of our actions, is warped. Local actions transcend local time and space, thereby producing global consequences. Leaving your car running outside of your small town’s supermarket does not only affect the local air quality in your neighborhood, but also have an impact on the Earth as a whole, emitting pollution in the form of CO₂ into the atmosphere, thereby adding to the increased amount of greenhouse gasses and thus contributing to the warming of the climate. Since human actions now has, without a doubt, global effects, affecting every little inch of land and sea, even places we may never be able to visit, does there then exist any sphere of wilderness untouched by humans? Does it make sense to simply let wild animals be when we might prove to be the root cause of a majority of their maladies?

To answer these questions, there first has to be established a common ground—a dialogue—between environmental and animal ethicists, focusing especially on the seemingly unbridgeable gap between concerns for the well-being of individual animals and the concern for the integrity of the ecological systems. They both hold that wild animals are of crucial, if not to say unmeasurable, importance for ecosystemic functions that we all, humans and non-humans alike, depend on. Both individual animals and the system itself have value, albeit of a different kind—who knows?¹² The problems, however, arise when we regard relationships between individuals and wholes as “one of opposition and mutual exclusion, a common assumption in both environmental and animal ethics” (ibid., 78). This dualist convention rests on an unsound assumption that our relationships with others are clearly demarcated and restricted, as if our relational spheres are drawn up like the areas of a football field. These lines are inaccurate, if not to say plain wrong, both historically, ecologically, socially, and emotionally. If animals indeed have made us human, as the subtitle of Shepard’s book holds, we can infer that they are still making us human. And so, animals as such are indispensable, and they will continue to be so.

When animals die, and whole species are lost to eter-

nity, the world loses some of its colorful nuances and becomes a more grey-scaled or even monochrome place. A world with fewer animals is an impoverished world, devoid of the radical others we need to understand and become ourselves. It is not only a loss for us humans, but also a loss for the animals themselves—they also need others to situate themselves in the world. The predator needs prey, and *vice versa*; the black-headed gull needs the peregrine falcon even though the falcon’s main objective is to kill and devour the gull. Animals need their definitive other, the other whose sole goal is to cast them into total nothingness, in order to understand their own position in the world. Species extinctions are multi-faceted and hard, perhaps impossible, to grasp while we are in the midst of them. Nonetheless, we can be sure that the loss of animal lives “echo throughout their own multispecies communities and environments, undoing those of us witnessing their ends, and creating chaos for those in the next generation who will inhabit a very different world, if it is even inhabitable” (Crary and Gruen 2022, 146).

Addendum: The Ecological and Moral Urgency Pertaining to Wild Animals

An obvious—but still important and, in fact, necessary—explanation of why modern environmental ethicists typically focus on wild animals, to maintain the distinction I challenged above, has to do with *urgency*, in both the ecological and moral sense—two sides of the same coin here. A vast number of wild animal species are on the brink of extinction. The rate and scope in which wild animals are lost seems to intensify from day to day, from scientific report to alarming report. The latest *Living Planet Report* issued by The World Wide Fund For Nature (WWF) revealed an average decline of 69 percent in the world’s species populations since 1970. In Latin America, the number is an astoundingly 94 percent (WWF 2022, 4). Wild animals make up for a miniscule four percent of all mammals in the world. Compare and contrast this with livestock, which make up for around 62 percent, humans being the remaining 34 percent,¹³ and you will see why, in a purely quantitative manner, many environmental ethicists direct their attention mainly, or exclusively, to wild animals.

In addition, wild animals are interconnected with ecosystems in ways domestic animals are not. To put it crudely and perhaps too simplistically: Wild animals engage with nature, participate with nature, live and die in nature; domestic animals, as those found locked behind bars in mass-industrial farms, do not in any meaningfully comparable way. The bee contributes to wider ecological

processes by way of pollination, the common indoor cow does not. As a result, we may say that it is more acute, more urgent, possibly of greater importance (according to some), to address the crises facing wild animals: of habitat degradation, of loss of food sources, of illegal trophy hunting, of drought and forest fires, and so on, and so forth. There is no grave danger of extinction currently facing the ordinary sheep. This is not the same as saying that we *should not care* about milk goats, wool sheep, tail-docked pigs, and immobile cattle, what happens to them in the areas in which they live their (painful and artificially shortened) lives. It is rather a pragmatic argument, having to do with time and scale, as well as with the *here* and *now*, not an eminently philosophical one. We say here that wild animals need our moral attention mostly because of their current conditions.

On the other hand, some might hold—as I discussed above—that wild animals also *matter more*, due to their way of being. That is to say: Their way of being wholly different from us, exhibiting a type of otherness not found in domestic animals and house pets, namely because wild animals in part have been able to retain some of their more natural—to use a widely contested term—behaviors; they have not been rendered docile and servile as a consequence of human-initiated selection and breeding programs. The distinctive value of wild animals' independence from and indifference to us are among the things pointed out by Paul Shepard (see endnote seven for a brief discussion). Additionally, we cannot overlook the fact that they have been here longer than we have, that they thus might be said to have greater ownership of the planet than we humans—a late add-on to the planet, historically speaking—do. We should therefore exhibit a deeper appreciation for, and gratitude towards, them, since they have contributed to and upheld the conditions which made our lives possible in the first place. We should be in awe of them, really reflect on what it truly means that they have been here for millions and millions of years, adapting to shifting surroundings, facing and defying death for an unimaginable number of years.

To close in on a conclusion and summarize in a more philosophical—and to an extent anthropocentric, I am aware—manner, we can say that species extinction, especially extinction of wild animals, has three main components, although this is not an exhaustive list: an ontological, epistemological, and a moral component.¹⁴ Ontologically, extinctions of species involve a double extinction of experience: there is a loss of experiencing the world, manifested through the species-specific mode of perceiving the world,

of their concrete bodily-sensuous way of feeling and acting in the world; and there is a loss of experiencing subjects we (humans and animals alike) can experience. In short: The experiencing subjects also disappear as experienced objects. There is something lost for them, to them, in itself, and for us. Epistemically, this impoverishes our world, since the things we could learn *from* them, not just *about* them, is lost. What is meant by this? To put it differently: What we lose is not just what we could learn about their physiological constitution, mental capacities and whatnot, but also what they could teach us, socially and emotionally, the insights we could derive from encountering, observing, and perhaps relating to them. What we do not know of a species when it goes extinct, dies in part with it. We will never again see how the individual interacts with its siblings, with its playmates of the same or different species, with its environments, with us. Recordings of the species are not nearly enough, and definitely not an adequate substitute or equivalent. We are losing the experiential basis by which we have—in Shepard's vocabulary: *ontogenetically*—become the types of beings that we are. We are losing the ability to see, smell, hear, touch, and interact with beings that do not look like us, that are not the same as us. It is a flattening of experience, a dissolving of difference, an annihilation of otherness. Furthermore, if it is the case that “the acquisition of knowledge—say, about particular animals—is directly dependent on experiencing first-hand the animals in question”, as Vetlesen writes in his recent book *Animal Lives and Why They Matter* (2022, 40), then the knowledge we have gained and continuously gain on animals cannot be regarded as detached from its objects, the animals themselves. This holds for humans as well as animals.¹⁵ As mentioned briefly at the end of the preceding section: the predator needs its prey, and *vice versa*, even though the other way around might seem counterintuitive. The predator and prey have evolved together, in tandem; their mode of existence has come about by interacting with each other, by chasing the other, by fleeing from the other, by killing and eating the other, by anticipating and luring the other, by adapting and responding *in situ* to the significant other's way of being some wholly different than oneself. Wild animals, as Shepard puts it, are “Others in a world where otherness of all kinds is in danger, and in which otherness is essential to the discovery of the true self” (1997, 5).

Morally, this poses serious questions because species extinctions of these above-described types are caused by human (anthropogenic) activities. These are artificial extinctions, to borrow a term from Holmes Rolston, not



Retrieved from Wikimedia.

something we can attribute to the “ways of nature” or the way in which “things have always been”. Artificial extinction “shuts down tomorrow because it shuts down speciation”, and by causing them humans “generate and regenerate nothing” (Rolston 1988, 155). And so, when the Earth responds to our doing, our ravaging and unmaking of the habitats of our non-human others, by way of killing them off, species by innocent species, we should rise to the occasion, do some fundamental soul-searching and take responsibility for the damages we have done and continue to do in the name of the god we worship above everything else: progress; that is to say, ever-expanding cultural growth at the expense of all things natural. “Humans”, as Rolston succinctly puts it, “ought not to play the role of murderers” (ibid., 145). Indeed, we have a duty “of non-maleficence to avoid artificial extinction, which superkills the species in the formative process in which it stands” (ibid., 155). Duties towards species may be overridden, say, in the case of pests and disease organisms, but an axiomatic duty nonetheless persists.

Now, you may find yourself wondering: Exactly what makes the loss of species different from the loss of separate individuals belonging to the self-same species? What makes the extinction of wholes unique, so morally grave? Well, if we again are to follow Rolston (ibid., 143ff.), species extinctions involve something more than just a loss of so and so many individual selves. It represents a form of “superkilling”, whereby a sum total of individuals as well

as the form, i.e., the idea of the species, are eradicated. Every extinction kills essences beyond mere existences—it kills collectively, not just distributively. A species is a historical and an existential achievement, always becoming, more than an aggregate of individuals with common biological traits at a given time (although, of course, flourishing individuals are a prerequisite for the flourishing of the species); it is a dynamic way of life, something that needs to be affirmed and passed on, making new generations by way of reproduction, never a static and fixed way of being. It is a story, an intergenerational narrative, an evolutionary lineage, a potential that continuously needs to be actualized in and with someone, living subjects, in order to be. And so, what is lost in species extinctions is the very possibility of a future as such, of new life, of lives in the plural. It amounts to an irreversible—and when human-caused: premature—closing of a chapter in Earth’s book of natural history.

Of course, there is a lot more to be said (please consult the endnotes as well), both on the differences and similarities between wild and domestic animals, as well as on what is lost in species extinctions—not only for us humans, but in itself. Perhaps you will find serious flaws, inconsistencies, and contradictions in this article. If that is the case, I hope it can underscore the various difficulties in trying to navigate what is essentially a cacophony of ecological worries and philosophical dilemmas facing us all in a time of several severe crises.¹⁶

LITERATURE

- Aristotle. 1998. *Politics*. Translated by C.D.C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- . 2018. *Generation of Animals & History of Animals I, Parts of Animals I*. Translated and with introduction and notes by C.D.C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Callicott, J. Baird. 1980. “Animal Liberation: A Triangular Affair”. *Environmental Ethics*, vol. 2 (no. 4): 311–338. Texas: The Center for Environmental Philosophy.
- . 1989. *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*. Albany: SUNY Press.
- Crary, Alice; Gruen, Lori. 2022. *Animal Crisis. A New Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Kant, Immanuel. 2011 [1764]. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. Edited by Patrick Frierson and Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmer, Clare. 2010. *Animal Ethics in Context*. New York: Columbia University Press.
- Peña-Guzmán, David M. 2022. *When Animals Dream. The Hidden World of Animal Consciousness*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Peterson, Anna L. 2013. *Being Animal. Beasts & Boundaries in Nature Ethics*. New York: Columbia University Press.
- Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- . 2002. *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*. London: Routledge.
- Regan, Tom. 2004 [1983]. *The Case for Animal Rights*. California: University of California Press.
- Rolston, Holmes. 1988. *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rose, Deborah Bird. 2011. *Wild Dog Dreaming. Love and Extinction*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Shepard, Paul. 1997. *The Others. How Animals Made Us Human*. Washington D.C.: Island Press.
- . 1998 [1982]. *Nature and Madness*. Athens and London: The University of Georgia Press.
- Singer, Peter. 2015 [1975]. *Animal Liberation*. With an introduction by Yuval Harari. London: The Bodley Head.
- Sollund, Ragnhild. 2021. *Bare et dyr?* Oslo: Solum Bokvennen.
- Vetlesen, Arne Johan. 2015. *The Denial of Nature. Environmental Philosophy in the Era of Global Capitalism*. London: Routledge.
- . 2019. *Cosmologies of the Anthropocene. Panpsychism, Animism, and the Limits of Posthumanism*. London: Routledge.
- . 2022. *Animal Lives and Why They Matter*. London: Routledge.
- WWF. 2022. *Living Planet Report 2022 – Building a Naturepositive Society* (eds.: Almond, Grooten, Juffe Bignoli, and Petersen). Gland, Switzerland: WWF.

NOTES

1 This also applies to Tom Regan, who writes the following: “That an individual animal is among the last remaining members of a species confers no further right on that animal, and its right not to be harmed must be weighed equitably with the rights of any others who have this right” (2004, 359).

2 One could, however, maintain that equal consideration does not necessitate equal outcome. The utilitarian might claim that the different interests of, say, a pig and a human should be given equal consideration in principle, theoretically speaking, but that we in practice might still favor—give primacy to—the human’s wants and needs, because human interests are more “sophisticated” or whatnot. If this is the case, I would

argue it implies that the talk of equal consideration in utilitarianism is meaningless, a rhetorical device devoid of any bearing on practical, moral affairs.

3 Paul Shepard provides an interesting way of conceptualizing store-bought animal products, especially meat products, in *The Others*: “Butchery makes new categories by abstracting “meat” from the whole animal, creating a perceptual gap between the food and the thing eaten. Abstractions imply contrary possibilities: one is disjunction, by which we disguise from ourselves the ugly death of the slaughterhouse steer to get “beef”; or, alternatively, in eating venison instead of a deer, we assimilate spiritual qualities that transcend the individual animal, belonging to all deer living and dead, the sacramental meal” (1997, 34).

4 The documentary is available here: <https://tv.nrk.no/serie/brennpunkt/2019/MDDP11000519> (as of September 2022).

5 See the main article here: <https://www.nrk.no/dokumentar/xl/griseindustriens-brutte-lofter-1.15472297> All the subsequent articles written by NRK on the matter are gathered here: <https://www.nrk.no/nyheter/avsloring-av-grisemishandling-1.14595762> (as of September 2022).

6 This overlooks the fact that domestication is not only a human-initiated process. For instance, modern research in the history of domestication suggests that cats and dogs are in part self-domesticated. This can be nuanced by using the distinction between “domestic” on the one hand, meaning animals that have modified their behavior and thus genetically adapted to live alongside humans over generations (in part self-initiated), and “domesticated” on the other, meaning animals that have been selectively bred and genetically modified to live alongside humans and suit human needs (human-initiated). Although this distinction may be analytically useful, I have purposefully refrained from using it in this article, favoring instead using “domestic” and “domesticated” to an extent interchangeably, since the literature I engage with usually group animals into either one big “wild” or “domestic/domesticated” category. What is more is the fact that it is not easy, as I have pointed out, to draw up firm lines between different types of animals, namely because wildness or domestication is not an either/or question, but instead properties found on a continuum.

7 As has been pointed out to me by Arne Johan Vetlesen, one should perhaps be careful not to read too much into Shepard’s characterization of domestic animals such as livestock and pets. It might not be a fair criticism of his project since he is, in fact, not talking about the domestic animals *per se*, directly, but rather criticizing the ways humans have made (domesticated) them into dependence on us—we have, so to speak, castrated them, turned the wild, independent, and indifferent beings into vulnerable, wholly dependent toys. And when animals’ “difference-making-for-their-indifference” is lost as their major and defining characteristic, a double loss would be involved. As Vetlesen writes: “the animals would lose their intrinsic identity and their intrinsic worth, tied as it is to what they are in themselves and not to what they are to humans; and in doing so, they would lose their significance for humans—the other-than-anthropocentric loss would be an anthropocentric loss as well. Note that the first loss is a loss in its own right and not a loss only to the extent that, and on condition that, it amounts to the second, human-related loss” (2022, 56). In defense of Shepard’s rhetoric, then, we can say that his critique of domestic animals is a critique of humanity’s *hubris*, our never-satisfied need to assimilate all things into—and subsume all beings under—our culture, homogenizing what is qualitatively heterogeneous, rendering autonomous animals heteronomous and helpless. Pets are “organic machines conforming to our needs”, Shepard writes (1997, 151). This is nothing short of playing God, of taking on the role as a quasi-omnipotent decider of how things should be. Having pets can never be a surrogate for or replace the authentic human–animal relationship that is lost when wild animals go extinct or are domesticated, as Shepard sees it; pets do not replace the wild universe (*ibid.*). “To pet is to touch”, he reminds us (*ibid.*, 145), while wild animals, on the

other hand, “are not our friends” (ibid., 151). Nor should they be since they are “uncompromisingly not us nor mindful of us [...]” (ibid.). Although I have my reservations about some of Shepard’s reasoning here, I concur with him on the point that there cannot be a ‘bond’ with wild animals as we have with pets. The value of wild animals in themselves, for themselves, and for us, as I interpret Shepard, rests on their independency and indifference. That there exists something radically other than us, something radically indifferent of us, is a good-in-itself, something to be in awe of. Normatively put, we can also say that there *should* exist types of otherness such as these in the world.

8 Numbers retrieved from The Humane League: <https://thehumaneleague.org/article/animal-slaughter> (as of 22.09.2022).

9 This is obviously a controversial statement, and one that I am not prepared to accept at face value; I believe there are important differences between wild and domesticated animals, as I briefly—not exhaustively whatsoever—discuss in the addendum of this article. Furthermore, although I will not go into detail here, the argument Peterson puts forth can be nuanced by using for instance Clare Palmer’s distinction between *constitutive*, *locational*, and *dispositional/behavioral* wildness (Palmer 2010, 64ff.).

10 For example, domestic cats interact with wild birds, surveilling their behavioral patterns, often mimicking their sounds in order to confuse or deceive them. There also exists feral cats, animals whom where once living with humans but where ultimately abandoned, thrown out on the streets, and have lived there ever since, birthing children who only know the outdoors, although they—the parents—may have a distant memory of the comfort and warmth of a chair in front of an indoor fireplace. Wild, domestic, and feral animals interact with each other on an almost daily basis. It would therefore amount to absurdity, if I understand Peterson correctly, to delineate sharply between them, as if reality consists of clean-cut ontological divisions.

11 More proactively, we also have regenerative practices such as *rewilding*, restoration and protection practices aimed at, among other things, reintroducing keystone native species to certain areas. However, rewilding remains a debated topic among environmental scholars.

12 Regan, for better or for worse (I will leave this up to the reader to decide), alludes to this possibility. In a brief paragraph, he writes that his rights view “does not deny the possibility that collections or systems of natural objects might have an inherent value [...]” (2004, 362). This value may be irreducible to the system’s individuals; an undisturbed and ecologically balanced forest may be endowed with a holistic beauty that is something entirely different from the beauty of each individual tree. He makes the claim, however, that it is far from certain how “moral rights could be meaningfully attributed to the *collection* of trees or the ecosystem” (ibid.). It is the same for animals in Regan’s book: a species may be immensely valuable as a whole, but it is only the individual members of the species that have moral rights. Callicott, among other ecological thinkers, have not surprisingly dubbed this “biologically naïve” (1989, 40–1).

13 Numbers retrieved from Our World in Data: <https://ourworldindata.org/mammals> (as of 23.10.2022).

14 We could also add the psychological effects of species extinction, the ways in which a world without animals, among other things, impoverishes our imaginative abilities as well as cognitive and emotional maturing (to make a Shepard-influenced point), and shrinks our experiential horizons, so as to limiting our world to the man-made, to the artificial, to traffic-infested, noisy, and pollution-shrouded urban areas where sameness and similarity—not difference and otherness—reigns. Phenomena such as “shifting baseline syndrome”, “nature deficit disorder”, “extinction of experience”, “ecogrief” or “climate anxiety” are relevant to mention here. Additionally, we may very well speculate that the loss of nature, loss of non-human others as such, could lead to psychopathologies, borne out of a feeling of being fundamentally alien to

one’s surroundings, never finding anything other than human subjects and human-constructed objects. Indeed, Shepard posits the claim that “life in a made world slowly builds in the child the feeling that non-livingsness is the normal state of things” (Shepard 1998 [1982], 102). This is not just a philosophical point, but an eminently pedagogical, psychological-developmental one: if children are brought up in a “fabricated environment” characterized by the “absence of nonhuman lives, a variegated plant-studded soil, the nearness of storms, wind, the odors of plants, the fantastic variety of insect forms, the surprise of springs, the mystery of life hidden in water, and the round of seasons and migrations” (ibid.), what will become of them? How will they interpret and treat the world around them? How will they understand themselves and their place in the world? If it is the case that all children “experience the world as a training ground for the encounter with otherness”, and that this ground is not “the arena of human faces but whole animals” (ibid., 98), then living in a paved and grey-scaled city environment, where animals are few and far between, if present at all, will have dire consequences for the child’s development. And sure enough, Shepard warns us that “If we replace the soft earth with pavement, we will learn in our child’s heart that the planet is a desert and a dead rock” (ibid., 103), that is to say, something dull, uninteresting, and to be exploited for your own amusement or gains. He furthermore argues that a child who has never been exposed to anything other than human society, to human artifacts, may stagnate in earlier developmental stages and never reach emotional maturity, thereby ending up “like the infant whose emotions are crippled because he was suspended too long in an inert world” (ibid., 102; see also Vetlesen 2022, 48–55).

15 There is something to be said about the twin loss of biological and cultural diversity, the intimate connection between them. The *in-situ* knowledge I am, among other things, referring to here, is of course the particular, locally situated, and practiced knowledge found within indigenous communities. Their knowledge of the land, of the animals on and around their land, cannot be separated—or understood as detached—from the areas themselves. The knowledge is continuously acted upon and acted out, in a specific way (say, by certain rituals) in specific locations. In fact, this knowledge is not knowledge in the sense of *episteme*, abstract and theoretically deduced principles which are to hold universally and forevermore, without exception, lest it be falsified. Their knowledge is, rather, something lived—concretely translated into action, into practice, into the world. Thus, the loss of wild animals with whom they interact, with whom they have lived for centuries and centuries, also leads to a loss of traditional knowledge (often passed down orally, by way of stories), of culture, of rites and ceremonies interconnected with—deriving their meaning from—the animals with whom they engage. Indeed, killing certain wild animals that are indispensable for indigenous communities—not only ecologically and in order to survive, but also cosmologically and morally—is, historically speaking, an often-used imperialistic scare and oppression tactic bordering on cultural genocide. For example, the killing of dingoes in Australia, a species of wild dogs of grave importance to aboriginals such as the Yarralin communities, is a way in which white Australians, especially farmers looking to expand their territories by acquiring indigenous land and turning it into grazing fields or whatnot, try to drive indigenous peoples out, scare them away, kill their connection with the land. This is well-documented in Deborah Bird Rose’s excellent and heart-wrenching book *Wild Dog Dreaming* (2011).

16 This article is based on a couple of talks I held in the early fall of 2022. I have tried to keep the main text, with some exceptions, in the style of the talks.

ARBEIDERKLASSEKROPPEN PÅ UNIVERSITETET

Høyere utdanning spiller en sentral rolle i individers tilgang til agens, mening og samfunnsmessig anerkjennelse. Det er også en inngangsport til ettertraktede kunnskapsjobber kjennetegnet av fleksibilitet, selvbestemmelse og en posisjon i den høyt utdannede middelklassen. Ettersom foreldres utdanningsbakgrunn, yrkesvei og økonomi spiller inn på unges karakterer, studievalg og forutsetninger for å lykkes på universitetet, er det sentralt å snakke om klasse. Men hva er det med klasse som stikker så dypt, men likevel er så svevende? Hvordan lever og opplever den?

Av Juni Katrine Lie

Én inngangsport til å undersøke, analysere og forstå klasser er å se på dem som et sett med *kroppsliggjorte* praksiser. I en avstandstagen av koblingen mellom klasse, politiske orienteringer og revolusjonært tankegods skriver sosiologen Beverly Skeggs om klasse som «a major feature of subjectivity, a historical specificity and part of a struggle over access to resources and ways of being» (Skeggs 1997, 7). Her definerer Skeggs klasse som noe dypt personlig – som noe som er en del av vår subjektivitet, vår opplevelse av selvet. Videre legger hun vekt på hvordan klasse må forstås innenfor en gitt sosiohistorisk kontekst, der det foregår, som Skeggs skriver, en maktkamp over tilgangen til ulike ressurser og påfølgende måter å være i verden på. Slik er for eksempel høyere utdanning en ressurs som åpner ulike dører i samfunnet, og også i selvet ved å være en form for åndelig berikelse.

Habitus-begrepet til den franske sosiologen Pierre Bourdieu (1930–2002) er ment å fange nettopp denne internaliseringen, eller kroppsliggjøringen, av klassede sosiale relasjoner og disposisjoner (Bourdieu 1984). Særlig var *habitus* myntet på å forstå aktører hvis tilbøyeligheter står i et misforhold til de sosiale betingelsene innenfor et gitt felt (Bourdieu 2000, 159). Et eksempel på et slikt tenkt misforhold er studenter med arbeiderklassebakgrunn, ettersom de ikke har en naturlig nærhet til den akademiske kulturen ved universitetene – som tradisjonelt har vært en

middelklasseinstitusjon (Sakslind, Skarpenes og Hestholm 2018). Slik var det også for Bourdieu selv. Han vokste opp på den franske landsbygda på 1940-tallet og var den første i sin familie til å studere – en såkalt førstegenerasjonsstudent. Klassereisen som danner bakteppet til Bourdieus forfatterskap kan sies å være ekstrem – fra småkår til intellektuell verdenselite. I boka *Utkast til en selvanalyse* (2008) benytter Bourdieu blant annet *habitus*-begrepet for å forstå egen inntreden i det akademiske felt, muligheten til å bruke tid på lesing og skriving ved et universitet og følelsen av splittelse i spenningen mellom *det gamle* og *det nye* livet. Et eksempel på en langdistanse klassereise av nyere dato finner vi hos den franske intellektuelle stjernen Édouard Louis. Louis er blant annet kjent for følelsesladde og tidvis voldsomme beskrivelser av egen klassereise i bøker som *Farvel til Eddy Bellegueule* (2015) og *Forandre seg. Metode* (2022). Både Bourdieu og Louis har til felles med Skeggs at klasse forstås som et spørsmål om kropp og sinn, og at endring av klasse dermed nødvendigvis krever en forandring av kroppens framferd. En slik kroppsliggjort forståelse av klasse kan bidra til en dypere forståelse av hvordan studenter med ulik klassebakgrunn opplever tida på universitetet. Og kanskje særlig til å forstå opplevelser knyttet til feltoverskridelsen som kjennetegner studenter med arbeiderklassekropp på universitetet.

Skole som fritid

Utdanning som transportmiddel mellom arbeiderklassen og middelklassen står ofte sentralt i litteraturen om oppadgående mobilitet. Slik det for eksempel er i Bourdieus teoretiseringer og Louis' historier. For å bedre forstå ulike samfunnslags kroppsliggjorte relasjon til nettopp akademisk utdanning, er det nødvendig med et lite historisk tilbakeblikk. Ordet «skole» har nemlig en etymologisk opprinnelse som setter oss på sporet av en dypt klasset praksis, nemlig *fritid* til å bruke på lærde sysler. Slik sett springer den akademiske tradisjonen, eller universitetskulturen, ut av *avstand fra nødvendighet* (Bourdieu 1984). Oldtidens lærde trengte ikke selv å drive jorda eller jobbe for føden, de kunne beskjefte seg med skrifter og med ideer. Nettopp fordi et utstrakt rom for tenking, lesing, skriving og diskusjon forutsetter at materielle behov i form av mat, bolig og helse er dekket. Men når man som student sitter på lesesalen, kverner og føler at pensumlista, eksamen, karakterjag og fremtidsutsikter til sammen skaper en kvelende fengselsaktig følelse, da kjennes ikke skole, eller høyere utdanning, noe særlig som fritid. Og selv om de fleste studenter må jobbe ved siden av studiene for å ivareta materielle behov, er det lett å glemme at alternativet er å gå rett ut i arbeid etter videregående. For det å sette av årevis med «fritid» for å utvide egen horisont og gjøre seg attraktiv på kunnskapsjobbmarkedet, er selvfølgelig svært kostnadskrevende.

Ulike individer og samfunn skaffer seg denne fritiden på forskjellige måter. Det kan være foreldres harde arbeid som underholder den håpefulle student, eller egne oppsparte midler. Det kan være familieformuer som sørger for spillerom til å gå på universitetet. Det kan være filantropiske velgjørere eller private stiftelser som muliggjør studier. Eller det kan være offentlige finansieringsordninger som betaler studieplassen og kanskje tilbyr gode betingelser for studielån. Fellesnevneren for disse finansieringsløsningene er at de *fristiller* tid til å bruke på høyere utdanning. Tid til å *ikke jobbe*. Men hva er det som gjør at det er verdt å spørre seg om hvordan klassede praksiser utspiller seg på *dagens* campuser, når vi, i norsk kontekst, har Lånekassa, ingen skolepenger å snakke om, og masseuniversiteter myntet på studenter fra alle samfunnslag?

Habitus som internalisering av klasse

Et nøkkelpoeng er at det er med kroppene våre vi inntar campus og den frie tiden som skal brukes til å sitte på lesesalen, i auditoriene, på forelesning, i seminarrommene,

i kollokviegrupper, på veilederens kontor, i universitetskantina, og kanskje også på studentpuben. En dypere forståelse av samtidens tilgang – og tilnærming – til høyere utdanning i lys av klassebakgrunn kan dermed oppnås ved å se på kroppsliggjøring av det sosiale vis-à-vis det akademiske felt. Det er her habitus kommer til nytte. Habitus kan forstås som en «sosialisert kropp» (Bourdieu 1998, 81) i form av å være en «internalisering av det sosiale» eller det eksterne (Bourdieu 1990, 55). I verket *Practical Reason* (1998) forklarer Bourdieu hvordan habitus kan forstås som:

A structured body, a body which has incorporated the immanent structures of a world or of a particular sector of that world – a field – and which structures the perception of that world as well as action in that world (Bourdieu 1998, 81).

Dette kanskje litt svevende begrepet kan altså forstås som et produkt av sitt sosiale felt – som gjør at habitus fremmer spesifikke klassede væremåter. Som oftest er det snakk om en ubevisst måte å ta sine omgivelsers væremåter, smak, motivasjoner og aspirasjoner inn i selvet på. Dette foregår gjennom primær- og sekundærsosialisering av barnet og ungdommen, i familien, skolen og nærmiljøet. Hvordan livet leves og hverdagen innrettes, i form av samvær, samtaler, lesevaner, matvaner, medie- og kulturkonsumpsjon, ferieformer, politisk deltakelse og berettigelsesfølelse, men også tanker om utdanning, fremtidsutsikter og generell opplevelse av eget mulighet- og handlingsrom, utgjør til sammen en pakke som konstituerer ens habitus. Habitus er sågar en «strukturerende struktur» (Bourdieu 1984) som legger føringer på sosial handling. Ved å være et produkt av sine sosiale betingelser er en grunntanke i denne teorien om internaliserte klassepraksiser at habitus nettopp er *tilpasset* bestemte felt (Bourdieu 1998; Bourdieu og Passeron 1997). Eksempelvis hvordan middelklassens relasjon til språk med sine argumenterende og reflekterende samtaleformer passer med lese- og skriveferdighetene som kreves ved universitetene. Dette betyr at en habitus kan være med på å forme studenters opplevelse av å «føle seg hjemme» eller «føle seg mistilpass» i en akademisk setting, men også i sine hjemmemiljøer. Et relevant spørsmål er dermed: Hva det er med den akademiske konteksten som resonnerer, eller ikke resonnerer, med habitus, og hva er det med universitetet som gjør det til en middelklasseinstitusjon?

Intellektuell virksomhet som «lek»

Å eksperimentere med nye ideer befinner seg i sentrum av det akademiske felts «sosiale logikk» (Bourdieu 1990). Forståelse av denne sosiale logikken er dermed vesentlig for å kunne si noe om hvordan studenter med ulike klassebakgrunn opplever universitetet. Ikke til forveksling med *kultur*, som jo vil variere basert på et universitets geografisk plassering, studentmassens sammensetning, dreining mot forskning eller mot undervisning, størrelse, tradisjoner, finansiering, lederskap og politiske kontekst, også videre. Sosial logikk lodder dypere og handler om selve grunnmuren for akademisk praksis. Ifølge Bourdieu (2000) har intellektuell virksomhet, som altså står sentralt i det akademiske felts sosiale logikk, fellestrekk med barnets *lek*. Ikke til forveksling med noe useriøst, men som i at akademisk tenking forutsetter mulighet til å bevege seg rundt i imaginære rom, til å prøve på ulike hatter og til å teste grenser:

It is what incites people to enter into the play-world of theoretical conjecture and mental experimentation, to raise problems for the pleasure of solving them, and not because they arise in the world, under the pressure of urgency, or to treat language not as an instrument but as an object of contemplation, formal invention or analysis (Bourdieu 2000, 13).

Det er særlig tre elementer i den sosiale logikken ved akademisk virksomhet Bourdieu peker på som jeg ønsker å fremheve her. For det *første* handler det om å tre inn i et intellektuelt landskap. Dette vil si at verden forstås som ulike modeller, begrepssett, ideologier, teorier og paradigmer stilt opp mot hverandre. Det handler om å kunne *innta* ulike perspektiver på det samme fenomenet, slik også barnet i sin lek trer inn og ut av fiktive karakterer og oppdiktete verdener. En slik livsanskuelse, basert på det Bourdieu kaller for *mental eksperimentering*, krever en avstand fra den hverdagslige verden, fra nødvendighet.

Hvilket leder oss til det *andre* punktet, nemlig den akademiske virksomhetens *egenverdi*. Til forskjell fra arbeid med en klar nytteverdi eller arbeid med direkte henblikk på materiell nødvendighet springer den intellektuelle virksomheten Bourdieu beskjeftiger seg med her, ut av muligheten til å behandle ulike problemstillinger «bare fordi» det oppleves mentalt tilfredsstillende. Slik leken, til forskjell fra *spill*, ikke har noe bestemt mål: Mulighetsrommet er ikke predefinert, og aktivitetene kan ta ulike vendinger. Den tidligere introduserte tanken om «skole» som tid fristilt fra nødvendighet, og til å bruke på lærde sysler, handler nettopp om tilgangen til et intellektuelt rom der spørsmål

kan stilles og utforskes i tråd med egne impulser, forestillingsevner og interesser.

På samtidens universitet – og nå er det særlig de fortolkende fagene slik som humaniora og samfunnsvitenskapen jeg tenker på – fungerer det ikke helt sånn at individet utelukkende kan la seg rive med av egne forlystelser. Studenter flest tenker nok over hva studiene kan brukes til etter fullført grad. I tillegg legger instituttene, kanon og den enkelte forelesers preferanser føringer på hvilke temaer, pensum og spørsmål som tas opp i undervisningen. Men det er ikke sosiale begrensninger på egendrevet intellektuell utforskning som er det sentrale her. Hovedpoenget handler om klassede forskjeller på *relasjonen* til arbeid – og her tyr jeg til en dikotom skissering av arbeiderklassen i forhold til middelklassen for enkelthets skyld. Satt på spissen kan vi si at der barn av arbeiderklassen sosialiseres inn i en tradisjon hvor arbeid er noe konkret som skal produseres, sammenstilles eller utøves, blir barn av den akademiske middelklassen innvidd i en voksenverden der arbeid – som leken – preges av et uant mulighetsrom hvor virkets frukter gradvis formes av en utforskende, kanskje grenseprengende, språklig fundert prosess.

Og det er nettopp relasjonen til språk som utgjør det *tredje* elementet i den akademiske virksomhetens sosiale logikk jeg her tar for meg. Språket kan også forstås som en klasset praksis som kretser rundt polene nytteverdi og egenverdi. Som Bourdieu skriver i sitatet over, er det et spørsmål om hvorvidt språket instrumentaliseres – for eksempel til å gi direktiver –, eller om det står seg som et middel for kontemplasjon (se også Lareau 2011). Et språk med avstand fra det hverdagslige og det nødvendige muliggjør akademisk utfoldelse i form av «mental eksperimentering». Slik barnets lek har elementer av grensetesting og nyskapning, kan også et utforskende språk skubbe, sprengte, eller omskape rådende tankegods og ideer om hva det vil si å være i verden.

Oppsummert foreslår jeg at det er dette sosiale landskapet, med orientering mot arbeid som noe med praktisk nytteverdi, håndfasthet og materiell nødvendighet på den ene siden, og innvielsen i arbeid som en utforskende praksis med egenverdi og selvdefinerte problemstillinger, samt kreering av abstrakte representasjoner av virkeligheten, på den andre, som danner selve grunnmuren for individets kroppsliggjorte disposisjoner – eller habitus. Med dette mener jeg ikke å si at folk med arbeiderbakgrunn ikke også har et indre driv mot kreativ utfoldelse. Snarere tvert imot dreier det seg om at det er noen sosiale betingelser, som nedfelles i kropp og sinn allerede fra barneårene, som senere legger føringer på individets forventning om hva

arbeid skal være, hvordan det skal føles, og hva det skal være tilføre eget liv. Ettersom et universitetsdiplom – samt nettverket og den akademiske livsanskuelsen studenten kan tilegne seg eller sementere på universitetet – kan åpne mange dører i det moderne arbeidslivet, kan grunninnstillingen om hva jobb skal være, og hvordan det skal føles, være en nøkkel til å forstå hvordan studenter med ulik klassebakgrunn navigerer høyere utdanning. Om studievalget og innstilling til tiden på universitetet ses igjennom et prisme av nytteverdi og fornuftighet, eller av egenverdi og «lek», kan dermed sies å springe ut av habitus.

«Spillet» og «splittethet»

Den internaliserte forståelse av den *sosiale dynamikken* i det akademiske spiller også inn på hvordan studenter opplever universitetet. For å beskrive hvordan slike kroppsliggjorte praksiser kan komme til uttrykk der det er samklang mellom habitus og felt, har Bourdieu spilt på metaforen om å ha spillet «under huden» eller å ha «følelse for spillet» (eng: «feel for the game», Bourdieu 1998, 80) – det man i fotballens verden ville kalt «god ballfølelse». «Spillet» kan forstås som de sosiale kodene som gjelder på universitetet: Hvordan en skal te seg i en diskusjon, hva slags tone og form som passer seg i eksamensoppgaver, hvilke samtaleemner og omgangsformer studentlivet organiseres i henhold til, hvordan en skal forholde seg til veileder og akademisk kritikk, og så videre. Hvordan er det da når studenter kommer som «nykommere» til det akademiske felt, som de første i sin familie til å gå på universitetet? Hva kreves for å tilegne seg spillets regler? Og er det mulig å få et nytt spill «under huden» hvis en ikke er født inn i det?

I tilegnelsen av et felts spilleregler og sosiale logikk kan det oppstå et misforhold mellom det gamle og det nye. Dette er gjenkjennbart fra enhver situasjon der en aktør skal gjøre seg kjent med en ny kultur. Habitus, som begrep, er nettopp ment å bygge bro mellom det sosiale og det individuelle (Silva 2016; Wacquant 2016). Slik er habitus spesielt egnet til å belyse *gnisninger* mellom tilegnede orienteringer og dynamikken i feltene en beveger seg i og på tvers av. Denne typen dissonans ble, i Bourdieus arbeider, særlig knyttet til å oppta det han omtalte som en «keitete sosial posisjon» (eng: «awkward social position», Bourdieu 2000, 163). Det å *overskride* grensene fra et felt til et annet – slik klassereisende eller førstegenerasjonsstudenter gjør – kobles til denne typen keitete sosial posisjon (ibid.). Slike felt-overskridelser, der gamle og nye disposisjoner står i et misforhold til hverandre, kan konseptualiseres i det Bourdieu omtalte som *splittet* habitus (org: *habitus clivé*, Bourdieu 2007; 1999). I *Weight of the*

World (1999) forklarer Bourdieu dette begrepet nærmere og hvordan det å tre inn i et nytt felt

[...] tends to produce a habitus divided against itself, in constant negotiation with itself and with its ambivalence, and therefore doomed to a kind of duplication, to a double perception of self, to successive allegiances and multiple identities (Bourdieu 1999, 511).

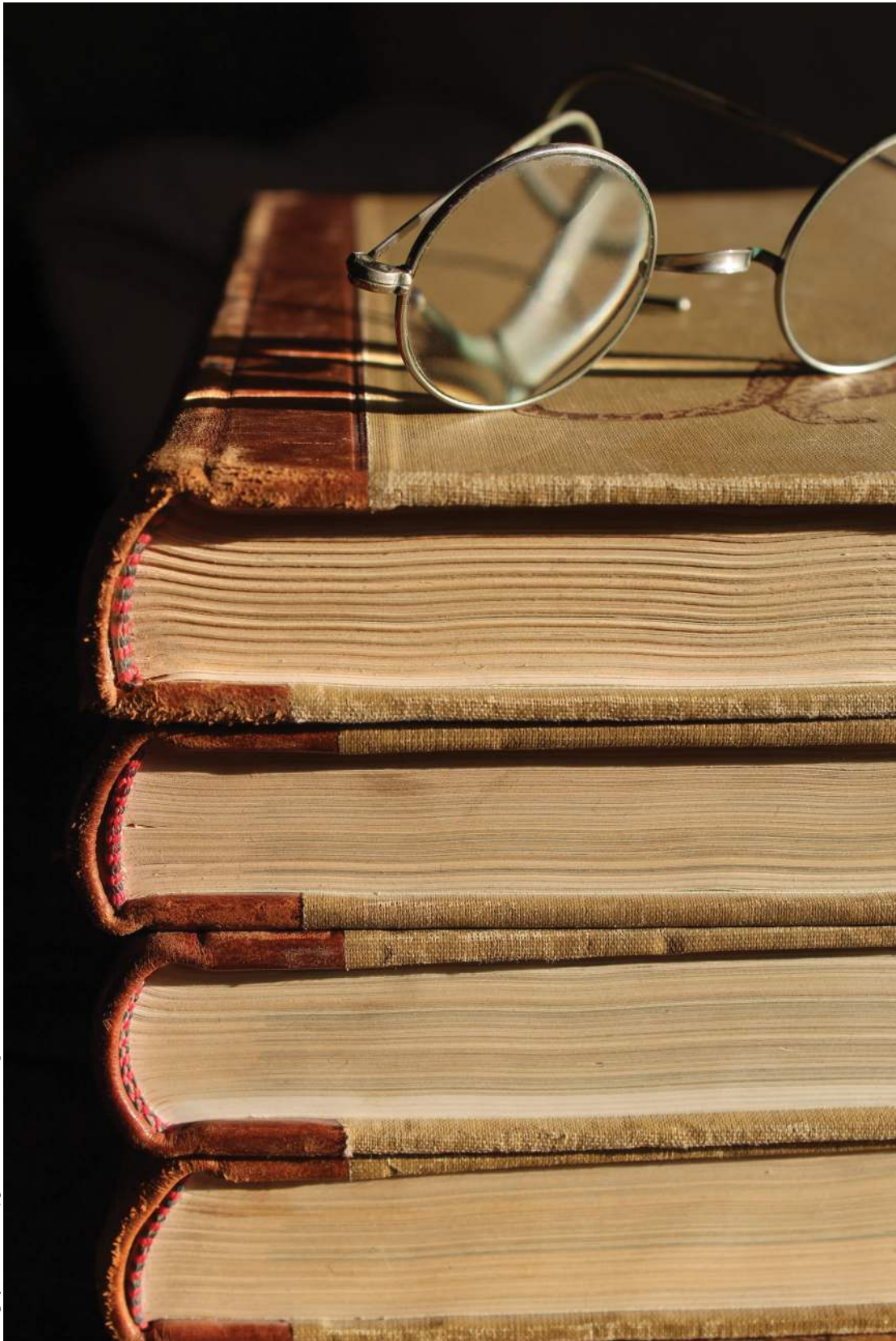
Identitetsforhandling mellom gamle og nye tilbøyeligheter, som gir individet «et dobbelt blikk» på seg selv og verden, er grunnpremisset i tanken om en splittet habitus. Denne dobbeltheten kan danne grobunn for «ambivalens» knyttet til «konkurrerende tilbøyeligheter» – eller interesser.

Splittet habitus kan med andre ord være nyttig for å beskrive situasjoner der et individ opptar en sosial posisjon i form av å ha en fot i hvert felt. En fot i arbeiderklassen og en fot i middelklassen. Eksempelvis at den fornuftige nyttetenkningen som kjennetegner arbeiderklassen kan fremprovosere en splittelse hos førstegenerasjonsstudenter som velger et «unyttig» disiplinvalg og ikke lenger kan svare liketil på spørsmålet om: «Hva *blir* du, da?» (Lie 2022). Til tross for at forskning har vist at studenter med arbeiderbakgrunn kan preges av denne typen usikkerhet, ambivalens og identitetsforhandlinger (Mallman 2018; Lehmann 2009; Reay 2015), er det også funn som fremhever de *positive* aspektene for arbeiderklassekroppen på universitetet. Slik som at boklige arbeiderstudenter kan føle seg *mer* hjemme på universitetet enn i sine yrkesfaglige oppvekstmiljøer (Reay et.al. 2009), eller at impulsene fra høyere utdanning er med på åpne opp nye horisonter og muligheter (Curl m.fl. 2018; Lehmann 2013; Mallman 2018; Reay et.al. 2009). Det er dermed ikke noe entydig svar på hvordan internaliserte klassepraksiser gir seg utslag som opplevelser av å høre til eller være mistilpasset.

Som en «fisk i vann» – eller på land?

En følelse av «letthet» (eng: «ease», Bourdieu 2000, 163) kan sies å være motstykket til felt-overskridelser og splittetheten dette kan fremprovosere. Analogien om å være som «en fisk i vann» ble brukt av Bourdieu (i Bourdieu & Wacquant 1992) for å beskrive situasjoner der det er samklang mellom et individs tilegnede væremåter og feltets spill. Tanken er at fisken «ikke føler vannets vekt, og tar sin verden for gitt» (Bourdieu & Wacquant 1992, 127, egen oversettelse). Ved å bygge videre på denne analogien kan en «fisk på land» representere felt-overskridelse. Ikke nødvendigvis ved å hentyde at inntreden i et nytt felt er

Fotografi av Anne Nygård. Hentet fra Unsplash.



så iboende dramatisk at en formelig gisper etter luft, men ved å illustrere den hyper-bevissthet en nykommer kan betrakte både på seg selv og det sosiale spillet med (Bourdieu 2000, 163). «Fisken i vann»-analogien må forstås som et *idealtypisk* bilde på hvordan habitus er et produkt av sitt felt og dermed førende for hvordan man oppfatter og opptrer i verden. Det er nemlig ikke slik at det eksisterer perfekte affiniteter mellom disposisjoner og sosiale betingelser – noen vil alltid befinne seg i ulike *mellomposisjoner* (Bourdieu 2000, 157). Sett utenifra, som nykommere i det akademiske felt, kan vi si at førstegenerasjonsstudentene befinner seg i en slik mellomposisjon.

Det er også verdt å merke seg at hverken arbeiderklassen eller middelklassen er enhetlige størrelser. For enkelhets skyld har jeg i denne teksten skrevet om dette sosiologiske begrepsparet som om det er snakk om sosiale lag kjennetegnet av en relativt homogen erfaring. Slik er det jo naturligvis ikke. Interne klassevariasjoner og «hidden advantages and familial particularities» i arbeiderklassefamilier (Atkinson 2012, 29) er muligvis særlig aktuelle for å belyse erfaringene til førstegenerasjonsstudenter. Det er for eksempel mulig å tenke seg at en kulturinteressert tante, de høyt utdannede foreldrene til en venn, en av gjengene på videregående eller andre impulser kan bidra med kulturell «middelklassekapital» for barn av arbeiderklassen (Atkinson 2012, 739). Eller som Louis skriver om i sin siste bok, om hvordan venninna fra videregående og hennes familie innviet ham i kunst, kultur, samtaleformer og matvaner typisk for den franske middelklassen. Slike kryssklasse-impulser kan tenkes å danne grobunn for at ens arbeiderhabitus finner gjenklang hos den akademiske middelklassens kroppsliggjorte praksiser. Om de internaliserte uttrykkene for arbeiderklasseopprinnelse gir seg utslag av å være en fisk på land og ikke i vann på universitetet, er derfor et åpent spørsmål som krever ytterligere undersøkelse. Med utgangspunkt i at klasse har en dyp forankring i både kropp og sinn, kan slike videre undersøkelser bidra til å belyse hvordan klassede praksiser påvirker opplevelsene og valgene til fremtidens studenter i et Norge som preges av mer og mer ulikhet.

LITTERATUR

- Atkinson, W. 2012. «Reproduction Revisited: Comprehending Complex Educational Trajectories». *The Sociological Review (Keele)*, vol. 60 (nr. 4): 735–753.
- Bourdieu, P. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge & Kegan Paul.
- . 1990. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- . 1998. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Cambridge: Polity Press.
- . 2000. *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press.
- . 2007. *Sketch for a Self-Analysis*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. & Ferguson P.P. 1999. *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P., Passeron J.-C. 2000. *Reproduction in Education, Society and Culture* (2. utgave). London: Sage Publications.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Curl, Heather, Lareau, Annette, & Wu, Tina. 2018. «Cultural Conflict: The Implications of Changing Dispositions Among the Upwardly Mobile». *Sociological Forum (Randolph, N.J.)*, vol. 33 (nr. 4): 877–899.
- Jenkins, R. 1982. «Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism». *Sage Publications*, vol. 16 (nr. 2): 270–281.
- Lie, Juni Katrine. 2022. *Middle-class in the making? Tensions, conflicts and changes in the habitus of first-generation students in the humanities*. Masteroppgave, Universitetet i Oslo.
- Louis, Édouard. 2015. *Farvel til Eddy Bellegueule*. Oslo: Aschehoug.
- Louis, Édouard. 2022. *Forandre seg. Metode*. Oslo: Aschehoug.
- Mallman, Mark. 2018. «Disruption in the Working-Class Family: The Early Origins of Social Mobility and Habitus Clivé». *I Social Mobility for the 21st Century* (1. utgave, vol. 1): 25–36. Routledge.
- Reay, Diane, Crozier, Gill, & Clayton, John. 2009. «'Strangers in Paradise'? Working-Class Students in Elite Universities». *Sociology (Oxford)*, vol. 43 (nr. 6): 1103–1121.
- Reay, Diane. 2015. «Habitus and the Psychosocial: Bourdieu with Feelings». *Cambridge Journal of Education*, vol. 45 (nr. 1): 9–23.
- Sakslind, R., Skarpenes, O., & Hestholm, R. 2018. *Middelklassekulturen i Norge: En komparativ sosiologisk studie*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Silvia, E. B. 2016. «Unity and Fragmentation of the Habitus». *The Sociological Review*, vol. 61 (nr. 1): 166–183.
- Skeggs, B. 1997. *Formations of Class & Gender*. London: SAGE Publications.
- Wacquant, L. 2016. «A Concise Genealogy and Anatomy of Habitus». *The Sociological Review*, vol. 64 (nr. 1): 64–72.

GOD CHOSE THAT WHICH IS-NOT

THE ANTI-PHILOSOPHER SAINT PAUL IN THE WORKS OF SLAVOJ ŽIŽEK AND ALAIN BADIOU

While figures such as Nietzsche think that Saint Paul ruined the Christian message, I argue that by reading Saint Paul through the lens of Slavoj Žižek and Alain Badiou we can delineate a way of thinking that is both revolutionary and that poses a challenge to common sense. I wish to show how Žižek's and Badiou's readings of Saint Paul can broaden our perspective on how we understand changes in our time, and what an eventual revolutionary politics of love philosophically amounts to.

By Ali Jones Alkazemi

In the depths of every heart, love creates bonds and expands existence, for it draws people out of themselves and towards others. Since we were made for love, in each one of us "a law of ekstasis" seems to operate: "the lover 'goes outside' the self to find a fuller existence in another". For this reason, "man always has to take up the challenge of moving beyond himself". (Francis 2020, sec. 88).

Introduction

For most individuals the name of the Saint Paul is primarily associated with Christianity and the New Testament. Therefore, there has not been a great amount of interest in his thinking outside the immediate community of believers. In the history of philosophy, however, and especially in modern continental philosophy, the apostle has gained a significant philosophical audience.¹ For instance, Friedrich Nietzsche's *Der Antichrist* (1895) is a polemic against the apostle's construction of a theology based on Christ's crucifixion. As the narrative goes, Jesus intended to introduce an alternative to the Jewish religion of law, replacing it with a "religion of the heart," which is why Jesus healed the sick although it was the Sabbath, and why he, throughout his teachings, emphasized his suspicion of the logic of law (e.g., "You have heard that it is

said" X in the Mosaic Law, "but I tell you" Y). With this in mind, we can understand Nietzsche's frustration against Paul: The apostle made a horrible mistake when he tried to turn Christ's actions and sayings into a complete, comprehensive theology because Christ intended precisely the opposite, namely to go beyond the type of dogmatic and systemic Law of the Old Testament.

Nietzsche's critique of Paul is also reflective of debates that have been ongoing since early Christian history. Many scholars would agree that Paul's teachings are not only extensions of the teachings of Jesus in the Gospels, but that they make up a unique part for themselves. More recently, the historian Johannes Fried, in *Jesus oder Paulus? Der Ursprung des Christentums im Konflikt* (2021), have even claimed that Paul could be seen as a hijacker of the Christian religion, having created a separate Christianity from the one Jesus originally intended. An important inspiration for Nietzsche was Ernest Renan, another sceptic of Paul's exact role in founding the Christian religion, who in his work *L'Histoire des origines du christianisme* (1863) understood the apostle as a distorter of Christ's teachings. A German theologian, Daniel Havemann, elaborates on this: "Renan wasn't really interested in Paulinian theology, for he doesn't regard Paul as a big thinker. For Renan, Paul has primarily operated through his appearance and per-

sonality. And this description of the apostle is the most negative of all exegetes of this century” (Havemann 2013, 68–69; translated by me). Now, the question of whether this is true or not will not be relevant to our inquiry, but from the current overview we can claim that there is a general tendency to see some kind of gap—or separation—between the Christianity of the Gospels and the Paulinian theology found in the Epistles. In this text, we will see that Paul is granted the role of introducing something unique into the Christian religion, although I will keep my distance from the skepticism of Nietzsche, Fried, and Renan. Instead, my aim will be to show how Saint Paul can be read as a revolutionary thinker in light of the literature of contemporary continental philosophers. What will be particularly relevant in this regard is how these thinkers read Paul in relation to pervasive cultural and political phenomena, such as identity politics, globalism, and contemporary capitalism. While progressives in these discussions usually wish to *emphasize* differences between people to attain recognition and participation, Saint Paul's emphasis on unconditional love can contribute to a unifying bond that seeks to *transcend* differences. In short, this is done by bringing together all people to fight for a common cause that makes our particularities irrelevant, that is, *for love*.

In more recent philosophical discussions, diverse thinkers such as Jacob Taubes, Alain Badiou, Giorgio Agamben, and Slavoj Žižek all seem to regard Paul's Epistles as deserving philosophical attention. Although not all of them read the Epistles apart from the rest of the New Testament, they share the view that there is a messianic potential at the core of the Paulinian theology. By “messianic”, I am referring to the understanding of the Christian religion as an event that changed history and proclaimed the coming of the Messiah. Moreover, “Christ” is the Greek word (*Christos*) for the Hebrew word Messiah. The messianic situation is an event that situates everything, which places everything in its right place and therefore ends all past ambiguities, marking a new beginning, a rebirth. We are in this way subservient to the messianic project of Christianity because we are indebted to the revealed truth in Jesus Christ.

Although this may not sound particularly philosophical—it *is*. Alain Badiou, for instance, characterizes Paul as an *anti-philosopher*, indicating that Paul actively tries to establish a thinking that is practical and that opposes a theoretical approach to philosophical issues (Badiou 2003, 58). This shares a similarity with Marx' reduction of philosophical, cultural, and religious problems to questions of economy, class, and ideology, or Freud's psychoanalytical

thesis that we are not in conscious control of ourselves, but are rather moved by unconscious forces, e.g. individual and cultural neuroses. What constitutes Paul's specific approach, Badiou claims, is to end all thinking by insisting on the “Christ-event” (ibid., 27), an event which marks the introduction of a specific understanding of truth as *love*. This truth is not bound by wisdom or argumentation, nor by belief in revelation, but, instead, by the banality of love. In other words, the Christ-event, to which Paul is dedicated, tries to transcend the Greek wisdom (philosophy) and the Judaic Law (theology) of his time, and introduce the third discourse of love (Christianity). To quote the Saint himself in his first Epistle to the Corinthians: “For the foolishness of God is wiser than human wisdom, and the weakness of God is stronger than human strength” (1. Cor. 1:25).²

In the first section of the text, I will consider the character of Saint Paul. Part two will, in light of the interpretations of Badiou and Žižek, explain Paul's understanding of love and truth. Part three will use the notions of love and truth to clarify how this can be said to make us defeat and transcend death. Lastly, in the final section, I will conclude by relating the presented interpretation of Paul to our time.

The Jewish sign, Greek wisdom, and Christian love

To understand the messianic project of Paul, we must consider the context in which his works originate. To begin with, Paul was not an apostle like the twelve appointed by Jesus himself but an extra self-appointed apostle who had a mystical experience on his way to Damascus (Acts 9:3–9). Paul never knew Jesus, yet claims to know him through belief. However, this exclusively subjective relationship with Christ should not be seen as a reason to discredit his apostolic role; instead, it should be seen as strengthening the Christian project itself. As Badiou states, it is precisely the *subjective* commitment to Christ that makes Paul a universalizer of Christianity: “What is essential for us is that this paradoxical connection between a subject without identity and a law without support provides the foundation for the possibility of a universal teaching within history itself” (Badiou 2003, 5). This is so because Paul's self-appointment to the apostolic role implies that everyone could be called out to serve Christ.

Paul's introduction of a subjective relationship to Christ is indicative of the theology contained in his Epistles: a theology that marks the separation from the objective Jewish religion, where the way to redemption is reduced to the practice of the Mosaic Laws (Sabbath,

circumcision, rites of passage, etc.).³ Against this, Paul's thinking makes way for Christianity as a religion of the heart. The reason for this is that Paul understands the core of the Judaic law to be the nurturing of a heart that is near God. Paul seeks to emphasize the believing heart as the essential core of Christianity because his counterparts have misinterpreted the *intention* of the law for the law itself:

It was not through law that Abraham and his offspring received the promise that he would be heir of the world, but *through the righteousness that comes by faith*. For if those who live by law are heirs, faith has no value and the promise is worthless [...] Therefore, *the promise comes by faith*, so that it may be by grace and may be guaranteed to all Abraham's offspring—not only to those who are of the law but also to *those who are of the faith of Abraham*. He is the father of us all (Romans 4:13–16).

Paul's intention is to extract the essential aspects of faith—"the truth of the Gospel" (Gal. 2:5; 14)—from the teachings found in the Old Testament. If we were to summarize the intention behind religious doctrines and rules, we could say that the general intention is to make us into good human beings in the eyes of God. The problem Paul sees, which also is a view central to the Christian message as a whole, is the misinterpretation of the relationship between the law and the good. This problematization is something especially radicalized through the Reformation and Martin Luther's teaching of Justification through belief. Simply put, Luter thought that it is not through strictly following religious doctrine alone that salvation is attained, but by doing this through faith. Therefore, "the promise comes by faith", as Paul writes. We only need faith to be justified and should not perceive the law as more essential than the purpose of its existence, which is to facilitate salvation through faithful behaviour. In philosophical terminology, Paul's argumentation belongs to the school of ethics of moral character (*Gesinnungsethik*). Our *intention* as believers is in this regard more important than our actions as such, which was also the basis for Luther's critique of the Catholic Church of his time. As we know, the Reformation was provoked by Luther's protest against selling indulgences, through which the Catholic Church communicated that one's inner convictions and beliefs are not as important as the willingness to pay oneself out of purgatory.⁴ In similar ways, one can read Jesus' claims about the Judaic Law (Matt. 5:17) as a switch from literal interpretations to a focus on the intentions of the Law:

"You have heard that it was said to the people long ago, 'You shall not murder, and anyone who murders will be subject to judgement.' But I tell you that anyone who is angry with a brother or sister will be subjected to judgement" (Matt. 5:21–2).

This particular view is the reason why Saint Paul is named "the apostle to the Gentiles" (Rom. 11:13; Gal. 2:8).⁵ An important part of his contribution is his argument for allowing gentiles into the Christian faith, without them having to be Jews following Judaic law (that is, without needing to be circumcised). The first apostolic council, also called the Council of Jerusalem, was held in 50 AD. There, Peter and Paul discussed the demands for joining the Christian church. Badiou writes:

Judeo-Christians of strict observance maintain the practice of distinguishing between degrees of belonging and find it genuinely scandalous that individuals possessing neither the markings nor the ritual practices of the community can be considered as equals. People who, in a word, have neither the slightest knowledge of, nor respect for, the Law. A grave dispute ensues (Badiou 2003, 22).

To make the Christian religion truly universal, gentiles would also have to be allowed into the new Christian church. "In any case, the decision of the so-called Apostolic Council was the most important event in the history of the early church: To enter the church, the gentiles didn't need to be Jews in any ritual sense" (Lehmann 2013, 26; own translation). To be a follower of Christ was therefore made possible to all people, or as Paul himself writes: "There is neither Jew nor Gentile, neither slave nor free, nor is there male and female, for you are all one in Christ Jesus" (Gal. 3:28). This marks a radical break with the Jewish religion. The new Christian religion now only demands *belief* in Christ in order to enter it. And what constituted belief was no longer based on written rules or the voice of authorities; it was a matter of faith. Although Paul breaks with Judaism by making Jewish practices unessential for salvation, Christians considered themselves Jewish for a long time before any actual schisms occurred. The official schism occurred in the year 165 AD, when Christians moved their Easter celebration from Friday to Sunday, which seems to have marked the definitive separation between the two religions (Habermas 2019, 494).

The only thing left from the Jewish law is the faith that was at its core, and this faith is neither bound to one's race, gender, actions, nor civil status, but rather to one's sheer

belief in the Second Coming of Jesus. Badiou writes: “The Christian subject does not pre-exist the event he declares (Christ’s resurrection). Thus, the extrinsic conditions of his existence or identity will be argued against. He will be required to be neither Jewish (or circumcised), nor Greek (or wise)” (Badiou 2003, 15).

We have so far only discussed what the first part of the disjunction “neither *Jew* nor *Greeks*” means, but not the second part, “neither *Jew* nor *Greek*.” While Jews were the people of the law, the Greeks were the people “of wisdom” and philosophy. “Such are the two historical referents for Paul’s enterprise. One must find the path for a thought that avoids both these referents” (Badiou 2003, 28). As we have seen, this was firstly done by showing that the implicit and actual law of the Old Testament is incarnated in the law of love that Paul introduces through Christ’s teachings. Secondly, this ought to be done by breaking with the Greek philosophy of their time, with the belief that truth is attained through knowledge and thought.

What is meant by a Greek discourse? Badiou writes: “[The] Greek discourse is *cosmic*, deploying the subject within the reason of a natural totality. Greek discourse is essentially the discourse of totality, insofar as it upholds the *Sophia* (wisdom as internal state) of a knowledge of *physis* (nature as ordered and accomplished deployment of being)” (Badiou 2003, 41). In other words, philosophy is concerned with the scientific teaching of the cosmos, its beings, and their connective structure. It also concerns argumentation, logic, and an explanation of our judgments. Philosophy is here contrasted with a Jewish discourse, which:

is a discourse of exception, because the prophetic sign, the miracle, election, designate transcendence as that which lies beyond the natural totality. [...] Greek discourse bases itself on the cosmic order so as to adjust itself to it, while Jewish discourse bases itself on the exception to this order so as to turn divine transcendence into a sign (Badiou 2003, 41–42).

In this dichotomy, a clear continuity is to be grasped, as the Greek discourse concerns the sphere of non-exception and constant natural laws, while the Jewish discourse comprises the exception from natural laws. There is a continuity because the Jewish discourse is merely a negation of the Greek. In this way, the road from Greek to Jew does not amount to two different worlds but only to the negation of the one from the other. Badiou comments on the similarity between them by categorizing both as “discourses

of the Father”, meaning that both “bind communities in a form of obedience (to the Cosmos, the Empire, God, or the Law)” (Badiou 2003, 42). In contrast to this:

Paul’s project is to show that a universal logic of salvation cannot be reconciled with any law, be it one that ties thought to the cosmos, or one that fixes the effects of an exceptional election. It is impossible that the starting point be the Whole, but just as impossible that it be an exception to the Whole (ibid.).

What is this third discourse? Like in his major work *Being and Event* (1988), where his mission is to break with post-structuralist philosophy’s semiotic and linguistic hang-up, Badiou reads Paul’s third discourse as a way of describing a certain rupture in being itself. This is done by what he calls an *event* which is understood as a possibility that shows itself and which we can be faithful towards or not. If we are faithful to the possibility, it becomes a reality. However, if we are not faithful, it never was. When he then writes that, instead of a discourse of the Father, Paul’s third discourse is a discourse of the Son (ibid.), he means that it is a discourse of becoming a “Son of that event” (Badiou 2003, 59). This means to subordinate oneself and believe in a cause, just as the Son is the incarnated believer in the Father.

Another expression that often occurs in Badiou’s thought is to show *fidelity to the cause*, or, as he writes about Paul, a discourse “of pure fidelity to the possibility opened by the event” (Badiou 2003, 45). The event we are entitled to is the Christ event, which is the name for *the cause qua cause*. In other words, Badiou’s Paulinianism is a thinking of pure commitment and love, and the name for that which one shows fidelity towards is the Christ event. Love has no rational ground nor explanative reason but can only justify itself through itself. “For the new man, love is the fulfilment of the break that he accomplishes with the law; it is law of the break with law, law of truth of law” (Badiou 2003, 89). The third discourse is a discourse of love, of pure fidelity to the cause. It is a law that is the act of commitment itself. To the Romans, Paul writes:

Let no debt remain outstanding, except the continuing debt to love one another, for whoever loves others has fulfilled the law. The commandments, ‘You shall not commit adultery,’ ‘You shall not murder,’ ‘You shall not steal,’ ‘You shall not covet,’ and whatever other command there may be, are summed up in this one command: ‘Love thy neighbour as yourself.’ Love does no harm to a neighbour. Therefore love is the fulfil-

ment of the law (Romans 13:8–10).

We can also be reminded of the 13th chapter (see endnote vii) in his first Epistle to the Corinthians, where Paul sees love as superior in the triad of faith, hope, and love.⁶ In other words, it does not matter if you *hope* for Christ's coming, or have *faith* in God, if you are not able to *love* your brother and sister as yourself! This is because we, through loving our brothers and sisters, are showing how we have faith in God and hope for Christ's coming.⁷ Love is blind; it sustains itself through itself. Likewise, it is inexplicable. When we then talk about a third discourse that differs from both Greek wisdom and Jewish signs, it is a discourse of committing love, of simply believing in Christ. This is the viewpoint that Paul is trying to formulate, and it is actively formulated in opposition to the Jewish and Greek discourses.

Love, truth, and fidelity to the Christ-event

What more is Paul trying to communicate besides love as an act of commitment to a cause? Why is it important that we love each other and unite around the figure of Jesus Christ? And why is this alternative preferable to its Jewish and Greek counterparts? Although the interpretations of Badiou and Žižek are clearly motivated by Marxist revolutionary thinking, Saint Paul's Epistles contain utopian elements in themselves. In the guise of Jesus Christ and his death and resurrection, Paul the apostle glimpses the potential of transcending the current world. This means that love is seen as the act of creating a world that transcends the current one, and that truth is an act of creation, instead of something simply given. The act of committing to an event is called a *truth procedure* by Badiou, meaning that truth is understood as a *process of creation* instead of simply discovering facts already available in the world. "All equality is that of belonging together to a work. Indubitably, those participating in a truth procedure are coworkers in its becoming" (Badiou 2003, 60).⁸

If we draw this point towards a more Marxian and utopian view, we can discern an ethic of political action in Paul's writings. Žižek points out this link between Badiou's interpretation of Paul as a thinker of the event, and Marx's theory of history as the history of class struggle. For Žižek, Marx's reading of history as the history of class struggle already indicates that the subject reading history is engaged in a particular struggle. Strictly speaking, Marx is trying to show how the subject's reading of history is always caught up in its subjectivity and therefore cannot escape its own partisanship and interest (Žižek 2010b, 83).

Žižek observes how subjectivity and objectivity coincide in Paul's philosophy, working together to form what we know as our (symbolic, social) reality. There is thus no neutral reality devoid of political and ideological struggle—or as Jesus himself says in the Gospel of Matthew: "Whoever is not with me is against me, and whoever does not gather with me scatters" (12:30). We can in this passage spot a similarity between Žižek's view and Jesus', since they both judge the viewpoint of neutrality ("politics is not my thing", "I am apolitical", and so on) as an indication of supporting the way things currently are. On the other hand, Marx, Paul, Žižek, and Jesus want to make another world available and real—they want to redefine the presuppositions that constitute the symbolic order, the societal and signified state of our current socio-historical consciousness. Thus, they want a new "neutrality", a new "viewpoint of no viewpoint". This new neutrality would be found in the fulfilment of the possibility realized by showing fidelity to the Christ event, which is the name for the event qua event.

With this in mind, we can discern a clear parallel between Marxism and Christianity. As Žižek points out, this link has been drawn several times since the advent of Marxism, calling it a secularized religion (Bertrand Russell) (Žižek 2010b, 88). And although this can be seen as a reason to dismiss the ideological aspect of Marxism, especially in the eyes of orthodox, materialist Marxists critical of all forms of beliefs and idealisms, it is fully endorsed by Badiou (ibid.). Agamben also draws this link, pointing towards Walter Benjamin who forwarded the thesis "that the Marxian concept of 'classless society' is a secularization of the idea of messianic time" (Agamben 2005, 30). This link is drawn several times in Benjamin's famous *Über den Begriff der Geschichte* (1940), where theological language is actively mixed with typical historical materialist-Marxist jargon. For example, in the second thesis, Benjamin equates the secular conception of happiness with the theological concept of redemption, writing about how it always is something we *have had, could have* or *might have*. In other words, just as with redemption (*Erlösung*), happiness is never here but always at a proper distance. Said in a Badiouan-Paulinian manner, redemption can only take place in the loving commitment to the truth-/Christ-event, meaning that we are not *currently* redeemed but have the possibility of realizing such a redemption by showing fidelity to the revolutionary cause.

What we see in this presentation of Paul, then, is not just a thinking to end all thinking or one theology among many others. According to Badiou, Paul's thinking deli-

neates one of the clearest formulations of the third discourse, being a discourse of commitment, love, and fidelity to the event. Therefore, the Christ event is another label for what commitment and fidelity to a cause is all about. It simply means to commit and to hold onto something by the power of sheer belief. The logic of this commitment is to trust that, although one cannot know what world one is fighting to realize by showing fidelity, this will be possible to understand afterwards—that is, when the cause one has been loyal to have been made a part of the world. If we draw this to a discussion on revolution: A commitment to a revolutionary cause means that one cannot solve a particular problem within the field of current possibilities. The act of revolution means to suspend and break with the logic of the current and actively create a new logic and new alternatives.

Said in a Lacanian-Žižekian manner, the change of perspective happens through the change of the fantasy object. Jesus Christ's life as the ultimate event is here analogous to the psychoanalytical notion of object-cause of desire, *objet petit a*. The object-cause of desire is the hidden goal, structuring our perspective of the world. Our experience does not give unmediated access to the world itself but the world as it is filtered and reflected through our desire. A rough parallel here is, of course, the Kantian idea of seeing the world through our transcendental apperception. But unlike Kant's categories as unchangeable presuppositions of our perception of the world, the notion of fantasy can change the world radically from one logic to another. The Christ event, to which we are to commit unconditionally, can be said to be an attempt to enforce this change through our will. This does not happen on a whim, but only when the possibility of committing to a cause is opened—when being itself rifts. And as previously stated, the name for this rifting is the Badiouan notion of *event*. The Christ-event of Paul designates the radical and transformative logic of showing fidelity to the event in its purest form. Žižek's notion of *parallax* from *The Parallax View* (2006) is here useful in mapping the change of logic that takes place when the perspective—based on the fantasy object structuring our perception—is changed. He writes:

The standard definition of parallax is: the apparent displacement of an object (the shift of its position against a background), caused by a change in observational position that provides a new line of sight. The philosophical twist to be added, of course, is that the observed difference is not simply “subjective,” due to

the fact that the same object which exists “out there” is seen from two different stances, or points of view. It is rather that, as Hegel would have put it, subject and object are inherently “mediated,” so that an “epistemological” shift in the subject's point of view always reflects an “ontological” shift in the object itself. Or—to put it in Lacanese—the subject's gaze is always-already inscribed into the perceived object itself, in the guise of its “blind spot,” that which is “in the object more than the object itself,” the point from which the object itself returns the gaze (Žižek 2006, 17).

The gaze that the object returns is the result of the particular content of our gaze, which is a gaze motivated by the fidelity to a specific cause. Žižek's Hegelian observation, that the subject and object are always mediated, is thus illustrated in the act of fidelity. By committing to an event, we, the subject, participate in the creation of a specific truth, in the same way that in a parallax, the subjective shift also results in an ontological shift. This also goes back to what Badiou means by *truth-procedure*. The creation of a specific truth through commitment is a process yet-to-be, and not something given. We thus participate in the creation of a future reality, a creation catalysed by our commitment to possibilities opened.

Speaking specifically of Saint Paul, we can now clearly see what he is trying to communicate. If we look at the first chapter of 1. Corinthians, we observe how Paul emphasizes that God chose the things that are-not, and that Christ's crucifixion took place to demonstrate the inadequacy of the current world and its inhabitants. Again and again, the apostle emphasizes the idiocy, foolishness, and boldness of believing in Christ, simultaneously being aware of how this belief is fully true to the believer, to the one being faithful to the cause. In this way, he is taking the Corinthians back to the basics of the core teachings of Christianity, doing this by making large separations and distinctions between the teachings of the Gospels and the other teachings of their age. He is then showing how the very “foolishness” of belief is the power that will transform the future world (Sampley 2002, 810–11).

Where is the wise man? Where is the scholar? Where is the philosopher of this age? Has not God made foolish the wisdom of the world? For since in the wisdom of God the world through its wisdom did not see him, God was pleased through the foolishness of what was preached to save those who believe. Jews demand miraculous signs and Greeks look for wisdom, but we preach Christ



Théodore Richomme, Christ with Saint Paul the Apostle, Saint Mary (the Blessed Virgin), Saint John the Baptist and Saint Catherine of Alexandria.
Retrieved from Wikimedia.

crucified: a stumbling-block to Jews and foolishness to Gentiles [...] Brothers, think of what you were when you were called. Not many of you were wise by human standards; not many were influential; not many were of noble birth. But *God chose the foolish things of the world to shame the wise; God chose the weak things of the world to shame the strong. He chose the lowly things of this world and the despised things—and the things that are not—to nullify the things that are, so that no-one may boast before him.* It is because of him that you are in Christ Jesus, who has become for us wisdom from God—that is, our righteousness, holiness and redemption (1. Corinthians 1:20-3; 26–31; my italics).

We should immediately note the significance of Paul's insight into the perspectives of his first listeners and readers. In contrast to today, Christianity was in the time of Paul not yet an established religion. We should imagine the idealist Paul, walking from city to city, finding some Jews and Gentiles, telling them that some years ago a man named Jesus, God's son, was crucified and rose from the dead on the third day. Paul tells these people that he knows Jesus because Jesus came and visited him in a vision on his way to Damascus (Acts 9:3–9). Although many of these statements sound questionable, we should reflect on what the apostle is doing in these statements, rather than testing whether they are true or not according to a certain epistemological framework.

What is Paul doing? He is breaking with the monotheistic and scientific worldview of his time. He is trying to show how the stability of the current order is a result of past creation instead of being something simply given. This insight is seen by both Badiou and Žižek as important in light of the question of realizing a multicultural society and combating the tendencies towards relativistic attacks on universal values and identities. Saint Paul is valuable in this regard because he opens up for the possibility of overcoming differences between people through creating something common and new. Through love and fidelity, what currently looks like matters of fact when we consider people's differences, can in the future become a community that shares a common cause.

Just to clarify how radical Paul's ethic of love is, we should, like Žižek encourages, refer to Jesus' saying in the Gospel of Luke 14:26, that: "If anyone comes to me and does not hate father and mother, wife and children, brothers and sisters—yes, even their own life—such a person cannot be my disciple. And whoever does not carry their cross and follow me cannot be my disciple". The love

that is preached here is the love of *agape*, not *eros*. It is a love that is selfless instead of being based on the spontaneous feelings of the individual. In *The Reception of Paul the Apostle in the Works of Slavoj Žižek* (2018), Ole Jakob Løland writes how the love of Paul and Luke is not a love that is contrasted with hate. Instead, the kind of love that Christ preaches is a love that includes hate for everything else but the loved object (Løland 2018, 74). For Christ, love means to completely deny everything that does not support the love itself. In *agape*, we are witnesses to a love that through its mere existence actively undermines the subject that loves. It is worth noting that for Žižek, love in general is always contrary to anything productive and favourable to the subject in itself.⁹ Or as Maximos the Confessor writes, the one who in any way desires earthly things makes it impossible for himself to attain the condition of *agape*-like love (Maximos bekjenneren 2002, 117). This is because the act of love is an act of creation. Love does not simply prioritize one thing over another in the ontological realm of reality but creates a completely new ontological realm which has the loved object as its founding principle. It is, therefore, at least at the beginning of the creation-act, per definition impossible to attain anything productive and rewarding through the love of *agape*.

Having considered different sides of the matter, we can now see the difference between the liberal relativism of identity politics and the universalism of Saint Paul according to Žižek and Badiou. While the liberal ideology of tolerance seeks to reconcile people's fundamental differences by accepting them *as different*, the Paulinian universalism of love seeks to sublimate the differences and create a new identity that is defined by the participation in a common cause that unites all participants. Paul does not even consider the differences or similarities between people, but instead seeks to create an identity that assimilates all differences and similarities. Love is in this way a political act, if we understand politics as the participation and organization of a group in the fight for a common cause. On the other hand, the liberal ideology of tolerance does not involve any fight and can therefore be judged as being un-political, to use Carl Schmitt's diagnosis (see Schmitt 1996). This is because liberalism, instead of realizing new unities or fighting any fights, merely seeks to affirm the already-existing differences created by past creation processes. In this regard, Badiou sees us confronted with two alternatives: (1) *economics*,¹⁰ accelerated by the atomization of society, the creation of new markets, and ideologically defended by the liberal ideology of tolerance and identity politics¹¹; (2) *politics*, concerning mobilization and united-

ly fighting for common causes. While both economy and politics can be universal, in that they can accommodate all people in some way or another, only politics can bridge differences and mobilize people across differences and mobilize them under a common cause. The economy does the opposite of politics: It seeks to earn and monetize that which already is, instead of challenging the given order. While the economy in this sense is conservative, cynical, and profit-seeking, Paul's universalist politics of love dares to put fidelity to the cause before every immediate utilitarian benefit.

Christ as our new life

So far, I have described how Badiou and Žižek see the possibility of a revolution in Paul. In *Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (2003), Žižek even equates Paul to Lenin and Jesus to Marx. He does this because, like Lenin, Paul can be said to be the institutionalizer of Christianity, just like Lenin was the one who took Marxism into political practice (Žižek 2003, 9; see also Badiou 2003, 2). When Marxist apologists condemn the former political attempts of communist states, stating that it was not true to the cause, Žižek understands these failed communist 'attempts'—to use Hegel's formulation—as the *truth* of Marxism. In just the same way, Paul is the *truth* of Jesus. To understand what this means, we can think of the claims mentioned in the introduction, asserting that Paul can be seen as some kind of distorter of Christianity. In complete parallel, Lenin and Stalin are often conceived as distorters of Marx. Likewise, in Hegel's *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), the French mob can be perceived as distorters of the Enlightenment values which empowered the French revolution (Hegel 2018, 339–47). Even in our everyday life, we are often inclined to explain the discrepancy between our intentions and their result by referring to particular causes which explain our failures. In truth, and regarding all the examples now mentioned, the result—Paul, Lenin, a bloody revolution—is the *truth* of the intention, Christianity, Marx, or the Enlightenment. With the "*truth of*", we should understand the Hegelian notion of *Idea* (*Idee*) from the *Wissenschaft der Logik* (1816). Roughly said, *Idea* here encapsulates how the subjective concept is sublated when confronted with the world, making the subjective concept coincide with the object, showing how the former subjective concept was one-sided. When the subjective concept and the object in the world meet, they produce what the concept actually is, the *Idea*. With this in mind, we should regard Paul as the *Idea* of Christ, as well as Lenin as the

Idea of Marx. While Jesus and Marx are to be understood as being subjective concepts, Paul and Lenin are the *Idea* of the prior subjective concepts, the *truth* of the one-sidedness of the subjective concepts. This way of legitimizing Paul may not be historically correct, but it is in line with our historical reality. It also fits well into the German idealist tradition Žižek is known for subscribing to.

If we then are to perceive the message of Paul, that Christ the Messiah has come and made life itself possible, we can now see the manner in which this might be true. It is true in the sense that it delineates a theory of revolution, of the possibility of overcoming our current situation by collectively committing to a cause wherein the future will become true. This implies that "to live" is to overcome the boundaries of one's current (ideological, societal, epistemic) situation. Badiou describes Paul as having an understanding of "sin" that can be equated with "death" in this sense: "What is sin exactly? [...] *Sin is the life of desire as autonomy, as automatism*" (Badiou 2003, 79). What is to be understood by "the life of desire as automatism"? In this context, it can be read as dwelling within the current ontological coordinates, without any expectation of transcending oneself. The notion of "death" here means that we only do the things that are within the realm of possibilities. In contrast, "life" can be understood to mean that we transcend this realm, creating a new world with new possibilities. Understanding the coming of Christ as the arrival of life then means that we through his arrival can transcend our current possibilities. This thesis is fully supported by Žižek, who here reads Paul's messianism in the same sense as Badiou:

Insofar as "death" and "life" designate for Saint Paul two existential (subjective) positions, not "objective" facts, we are fully justified in raising the old Pauline question: who is really alive today? What if we are "really alive" only if and when we engage ourselves with an excessive intensity which puts us beyond "mere life"? What if, when we focus on mere survival, even if it is qualified as "having a good time," what we ultimately lose is life itself? (Žižek 2003, 94).

We here see an understanding of "life" that is different from mere survival or well-being, to economy. Life in this sense is to go beyond oneself in favour of something we find truer than reality as such. Paul's conception of the death of our sinful bodies and the rebirth of our heavenly souls in Christ designates a wish for transcendence from our current existential realm (Rom. 6:23; 8:2; 8:6). The

arrival of Christ, if we understand Christ as the event qua event, is to be understood as *the* possibility of escaping death. The idea that something beyond is ‘truer’ also appears in the guise of Plato’s Socrates being sentenced to death. It is also most clearly theorized in the philosophy of Kant, with his theory of two worlds, clearly borrowed from the theology of Martin Luther, which sees no connection between *coram Deo* (before God) and *coram mundo* (before the world). For Kant, Luther, or Paul, ethics is given a primacy over epistemology, science, and ontology. They see the world as appearance and nothing in itself, and as oriented towards transcending and overcoming the immediacies of existence. It is of course false to equate the thinking of Paul with that of Kant but they do share an affinity in their ethical concern; both have waged a war against the natural world as it appears to us, proposing that we all should fight for the realization of transcendent ends, be it Kant’s *Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* [Grounding of the kingdom of God on earth] (Kant 1996, 129) or Paul’s message of the death of our earthly bodies in favour of union in the heavenly body of Christ (see Eph. 4:22–4).

As I have mentioned, a secularized version of Paul’s constant fight for a higher world, represented in the life of Christ, also has its parallel in Marx’s political philosophy. Although many Marxists might disagree, both of these thinkers seek to attain something unattainable but always worth fighting for. For Paul, it is the imitation of Christ’s overcoming of the world in favour of what is good. “Follow my example”, he writes, “as I follow the example of Christ” (1. Cor. 11:1). As we know, Marx’ thinking is not as oriented towards the individual as Paul’s (although Paul’s thinking, like the one of Marx, has huge implications for *both* individual and collective action). Still, Marx is also “preaching” the eventual overcoming of the Paulinian notion of death, which has its Marxian equivalent in the notion of ideology. For Žižek, “[i]deology is not constituted by abstract propositions in themselves, rather, ideology is itself this very texture of the lifeworld which ‘schematizes’ the propositions, rendering them ‘liveable’” (Žižek 2010a, 3). As Žižek puts it, the formula for ideology is equivalent to what Jesus is saying in Luke 23:34. While we in Luke read “Father, forgive them for they do not know what they are doing”, Žižek quotes Marx’ *Das Kapital* (1867), saying “they do not know it, but they are doing it” (Žižek 2009, 24, 27, 29; see also the title of Žižek’s book from 2008; see also Løland’s discussion in Løland 2018, 30–2). This is why people’s “indifference towards ideology is the very form of their complicity with the ruling ideology” (ibid.,

253), and why ideological complicity and the automatism of death in Paul are alike. Therefore, we can also understand how Marx and Paul share the same enemy, namely that of death and blind automatism. They both encourage us to transcend the current ontological coordinates in favour of something more valuable.

We should here understand the discussion of Paul and Marx as revolutionary thinkers in relation to Kant’s famous divide between understanding (*Verstand*) and reason (*Vernunft*). *Verstand* relates to what is correct or not in any epistemic totality—that is, what is correct or not within the system of given rules and signs. *Vernunft*, on the other hand, is the ability to transcend this framework by reflecting upon the grounding principles and totalities which produce particular forms and criteria for thinking correctly. Paul can in this sense be seen as the enemy of *Verstand* because his ethic of love is interested in the overcoming of present ways of thinking by the creation of new worlds and rationalities (life). Although he is an anti-philosopher, it is sensible to call him a friend of *Vernunft* because his love-ethic challenges us to think twice about already-established thought. In many ways, which we also see in the anti-rationalistic thinking of Martin Luther and Søren Kierkegaard, Paul’s radical love ethic seems to open up for a discussion on the limits of reason, denying that established ways of reasoning necessarily correspond to the nature of things.

Saint Paul, related to signs in our time

In this text, I have given a brief overview of continental philosopher’s reading of Saint Paul’s Epistles. On the whole, Saint Paul is read as a banal ethicist of love who seeks to insist on loving across all differences. The irrational motivation which grounds this interpretation by Badiou and Žižek seems like a continuation of the former philosopher’s overall Maoist-inspiration, as Mao believed in the revolutionary potential of an unenlightened farmer class, corresponding to the irrational character of the loving subject in the current reading. Nevertheless, this does not mean that the reading cannot have any relevant value for us. Particularly in our time, when differences are emphasized in order to make room for minority voices, who have been silenced by a majority throughout history or in recent times, Saint Paul’s position seems to emphasize the unifying potential of thinking politically. If we translate this into a case where majority populations dominate minorities, as in Narendra Modi’s Hindu-nationalist India, the emphasis should not only be on the problem of representing and protecting threatened religious and ethnic

minorities, but also on how the process of securing representation relates to the overall and universal project of love. This means that the bond of love that motivates the eventual democratization of India is a necessary condition for securing an alternative to the Hindu-Nationalists that actually seeks to unite all of the population under a universal political project. As I see it, this reading of Paul makes us remember that the ultimate goal is a loving collective, and that the emphasis on the particular minorities are done for the attainment of such a purpose. Hypothetically, we could say that the vulgar reaction to such emancipatory projects (like Andrew Tate, Donald Trump, Ron DeSantis, alt-right, etc.), could be dampened by an emphasis on the lesson which the current reading of Saint Paul provides. That is, by showing that the project of democratization is for the benefit of all citizens, and not just the minorities. This may be attained by emphasizing the loving motivation that underlies the emancipatory contributions we are witnessing. Or maybe the vulgar reactions against the process of emancipation are inevitable? It can at least be seen as worthwhile to accentuate the goal of love and collective participation amidst a pluralistic world, and Saint Paul's love ethic may serve such a purpose.

The problem that India faces has similarities to versions of the same problem in our own Western world, especially related to realizing an egalitarian politics that makes room for ethnic-/religious/cultural minorities and gender representation in different areas of our society. Also here, while working to envision a representation of weakened voices, one should underscore how such emancipation brings about the general realization of a loving community. Saint Paul's emphasis on love can make us actively think that the goal of egalitarian politics is not only for the benefit of the minorities being represented, but that it also serves to enrich the overall politics of all, showing that a diverse society is richer than a homogenous, dominating majority that suppresses minorities and undermines their voices. Through the emphasis on having fidelity to the cause of the Christ event, to love, we may thus be able to explore how we ourselves may benefit from the exposure to "all the variety and diversity of what each individual person has to offer", as Pope Francis puts it (2020, sec. 100). And this is achieved by actively relating the emancipation of minorities and diversities to the enrichment and accomplishment of a loving association of humans, both nationally and internationally.

LITERATURE

- Agamben, Giorgio. 2005. *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford: Stanford University Press.
- Badiou, Alain. 2001. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. London/New York: Verso.
- . 2003. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Benjamin, Walter. 1942. *Über den Begriff der Geschichte*.
- Brumlik, Micha. 2013. "Paulus der Jude und seine postmodernen Deuter" in *Paulus unter den Philosophen*, edited by Christian Strecker and Joachim Valentin, 48–58. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Francis. October 3, 2020. *Fratelli Tutti* [Encyclical letter on Fraternity and Social Friendship]. The Holy See. Accessed February 9., 2023. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_encyclica-fratelli-tutti.html.
- Fried, Johannes. 2021. *Jesus oder Paulus: Der Ursprung des Christentums im Konflikt*. Verlag C. H. Beck: München.
- Habermas, Jürgen. 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie I*. Berlin: Suhrkamp.
- Havemann, Daniel. 2013. "Der Anti-Philosoph. Nietzsches Paulusdeutung" in *Paulus unter den Philosophen*, edited by Christian Strecker and Joachim Valentin, 59–77. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Hegel, G. W. F. 2018. *The Phenomenology of Spirit*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. "Religion within the boundaries of mere reason" in *Religion and Rational Theology*, by Immanuel Kant, 39–215. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lehmann, Karl Kardinal. 2013. "Paulus. Apostolische Zeuge des christlichen Glaubens und mutiger Lehrer der Völker. Sein vorbildliches Wirken als exemplarischer Theologe und großer Missionar" in *Paulus unter den Philosophen*, edited by Christian Strecker and Joachim Valentin, 13–30. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Løland, Ole Jakob. 2018. *The Reception of Paul the Apostle in the Works of Slavoj Žižek*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Maximos bekjenneren. 2002. "Fra de 400 paragrafer om agape". In *Østkirken: Skrifter fra bysantinsk og ortodoks kristendom*, edited by Christine Amadou, 113–126. Oslo: De norske Bokklubbene.
- Nietzsche, Friedrich. 1895. *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*.
- Renan, Ernest. 1863/1883. *L'histoire des origines du christianisme*.
- Sampley, Paul J. 2002. *The New Interpreter's Bible: The Acts of the Apostles; Introduction to Epistolary Literature; the Letter to the Romans; the First Letters to the Corinthians*. Nashville: Abingdon Press.
- Schmitt, Carl. 1996. *The Concept of the Political*. Chicago: Chicago University Press.
- Žižek, Slavoj. 2003. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge/London: The MIT Press.
- . 2006. *The Parallax View*. Cambridge/London: The MIT Press.
- . 2009. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- . 2010a. *Living in the End Times*. London: Verso.
- . 2010b. "Paul and the Truth Event". In *Paul's New Moment*, edited by Slavoj Žižek, John Milbank, Creston Davis, and Catherine Pickstock, 74–99. Ada: Brazos Press.
- . 2012. *Less than Nothing*. London: Verso.

NOTES

1 It is not really true that the growth of this audience has been very recent. Philosophers from Spinoza, Kant and Heidegger have all mentioned Paul in their works, and this has probably been the case all the way back to the years of the writing of the Epistles to the late middle-ages, at a time when philosophy and theology often found place under the same educational context. Nevertheless, it is far to say that there has been a philosophical renaissance in the interest for the apostle Paul and his Epistles. For a good overview of Paul's philosophical reception, I recommend *Paulus unter den Philosophen* (2013).

2 All references to the Bible in this text are from the New International Version (NIV).

3 It is important to clarify that this is not to say that the Jewish religion as such is based merely on actions without any heart. That would be a ridiculous statement. Rather, the Christian religion can, among other things, be seen as a reaction to the lack of emphasis on the heart, and an over-emphasis put on actions and other external matters in the time of Christianity's upsurge. Habermas says, "Firstly, like other prophets before him, Jesus turns against the mere lip service of a conventional and apparently sufficient course of action—it rather depends on 'the heart,' the good will and the right basic conviction (Matt. 6:1; Mark. 7:15)" (Habermas 2019, 499; translated). We can also recall how the Reformation was a reaction against such tendencies (buying indulgences) in the Catholic Church in the time of Martin Luther. It is therefore not surprising that Luther in many ways is to be seen as a radicalizer of the teachings of Paul in the Epistles, viz. that one only can be saved through belief.

4 This is of course not a correct description of the Catholic Church today but is only a tentative diagnosis of the situation in which Luther found himself.

5 He is not only named this by others but also by himself.

6 "If I speak in the tongues of men or of angels, but do not have love, I am only a resounding gong or a clanging cymbal. If I have the gift of prophecy and can fathom all mysteries and all knowledge, and if I have a faith that can move mountains, but do not have love, I am nothing. If I give all I possess to the poor and give over my body to hardship that I may boast, but do not have love, I gain nothing. Love is patient, love is kind. It does not envy, it does not boast, it is not proud. It does not dishonor others, it is not self-seeking, it is not easily angered, it keeps no record of wrongs. Love does not delight in evil but rejoices with the truth. It always protects, always trusts, always hopes, always perseveres. Love never fails. But where there are prophecies, they will cease; where there are tongues, they will be stilled; where there is knowledge, it will pass away. For we know in part and we prophesy in part, but when completeness comes, what is in part disappears. When I was a child, I talked like a child, I thought like a child, I reasoned like a child. When I became a man, I put the ways of childhood behind me. For now, we see only a reflection as in a mirror; then we shall see face to face. Now I know in part; then I shall know fully, even as I am fully known. And now these three remain: faith, hope and love. But the greatest of these is love" (1. Cor. 13).

7 One could here object: But does this not mean that actions become superior to belief, if the most important gesture in the Christian faith is the love towards our neighbours? The answer to this would be negative, I would say, because it is not possible to realize the loving action without a prior truth that entails the triad of belief, hope and love.

8 "So far as the destination is concerned, it can be neither predicative nor judicial. There is no authority before which the result of a truth procedure could be brought into trial. A truth never appertains to Critique. It is supported only by itself and is the correlate of a new type of subject, neither transcendental nor substantial, entirely defined as militant of the truth in question" (Badiou 2003, 109).

9 "[...] what is it to find oneself passionately in love? Is it not a kind of

permanent state of exception? All the proper balances of our daily life are disturbed, everything we do is colored by the underlying thought of 'that'. The situation is properly 'beyond Good and Evil': we feel a weird indifference towards our moral obligations with regard to our parents, children, friends—even if we continue to meet them, we do so in a mechanical way, in a mode of 'as if'; everything pales into insignificance compared to our passionate attachment" (Žižek 2012, 33).

10 "Parliamentary politics as practised today does not in any way consist of setting objectives inspired by principles and of inventing the means to attain them. It consists of turning the spectacle of the economy into the object of an apathetic (though obviously unstable) public consensus. In itself, the economy is neither good nor bad; it is the place of no value (other than commercial value, and of money as general form of equivalence). It simply 'runs' more or less well" (Badiou 2001, 31).

11 With this is meant identity politics as a phenomenon, and not only as something particular to any political orientation.

DEN HORISONTALE FILOSOFIEN

EIT FORSØK PÅ Å VISE AT STOISKE TANKAR ER TEIKN PÅ TUNGE TIDER

I denne teksten vil eg prøve å vise at stoisk tenking er ein langdistanseløpar som kan dukke opp overalt når situasjonen blir ekstra krevjande. Stoisismen blomstrar gjerne opp i tider som er ekstra urolige, og den stoiske livkunsten kan gripe inn i alle slag situasjonar: politiske og offentlege så vel som private og personlege. Eg nyttar tre døme på dette: den greske bystaten, Romarriket og dagens Amerika. Eg kallar stoisismen ein horisontal filosofi fordi den reflekterer over tinga som kjem oss i møte her og nå. Dei vertikale filosofiane, som hjå Platon, har svaret. Stoisismen har ein arbeidsmetode.

Av John Eide

I bystatens nedgangstid

I bystatens nedgangstid laga Zenon (334–262 fvt.) stoisismen, ei filosofisk retning med eit sett universalreiskapar som sette folket i stand til å handtere krisetider. Det synest å vere stor einigheit om at stoisismen og dei andre hellenske filosofiane dukka opp som følgje av at dei makedonske imperia tok makta frå dei greske bystatane. Da bystaten blei svekka sosialt og politisk, vart borgaren ein privatperson. Alasdair MacIntyre beskriv det på følgjande måte:

Både epikureismen og stoisismen er bekvemme og trøsterike lærebygninger for den private borger i store og upersonlige kongedømmer- eller keiserdømmer i den hellenistiske og romerske verden. Stoisismen skaffer borgeren en bedre grunn til å delta i det offentlige liv, epikureismen til å trekke seg tilbake fra det. Begge stiller individet inn i en kosmisk sammenheng, og ikke i et lokalt samfunn. Begge har en funksjon i verden der det er bedre å unngå smerte enn å søke glede. Særlig i romerriket har begge en funksjon som ikke blir varetatt av religion [...] (MacIntyre 1996, 99).

Om MacIntyre har rett, kan altså både epikureismen og stoisismen, i tillegg til fleire andre filosofiske skular, seiast å oppstå som teikn i tida. Om vi held oss til dei to dominerande filosofiane i sitatet over, blir dei gjerne karakteriserte som ulike i teori, men like i praksis. Epikur er til dømes materialist, isolerer seg frå politikk i hagen sin og lever blant vener utan familie. Stoikaren er på si side deist,¹ han deltar i politikken og lever eit normalt familieliv. Men begge lever enkelt av vatn og brød og vender ryggen mot rikdom, makt og ære.

Denne beskrivinga er etter mitt syn ikkje feil når ein tenkjer på elementa som epikureismen og stoisismen består av. Men eg vil likevel påstå at det blir feil å ta utgangspunkt i kva Epikur og stoikarane tenkjer om *kosmos*. For det som skil Epikur og stoisismen frå dei joniske naturfilosofiane og greske klassikarane, er at læra deira blir styrt frå andre enden: frå menneskeindividet som lever her og nå, i denne verda. For Epikur er det viktigaste å unngå smerte. Derfor unngår han fråtsing fordi den gir mageverk, ekteskap fordi det fører til kranjel, politikk fordi det er opprivande og ansvarstungt, og gudane fordi dei hersar med menneska. På same måte er det sikre, det trygge, utgangspunktet for stoikaren. Stoikaren søkjer alltid å ville

gjere det gode. Derfor et ho sunt; ho stiftar familie og får barn; ho deltar i politikken.

Om vi nå konsentrerer oss om stoicismen, er altså den filosofiske pyramiden snudd opp ned. Grunnlaget ligg ikkje i kosmos, men i den konkrete viljen til å gjere det gode her og nå. Men korleis skal vi kome vidare når vi sit i graset og sletteene fortaper seg i horisonten?

Her trur eg Sokrates kan vere til hjelp. Rett nok døyde Sokrates over seksti år før Zenon blei fødd, men han er likevel idealet for alle dei hellenistiske skulane. Sokrates hadde på si side ingen skule. Skulen hans var torget, og elevane var dei som slo av ein prat. Han hadde ingen eigen kosmologi eller politisk teori. Korleis kunne han likevel bli ei så sterk kraft i filosofihistoria? Mitt svar på dette er at Sokrates ikkje hadde éin filosofi, men at han heile tida *filosoferte*. I Platon sine tekstar får Sokrates si filosofering form gjennom samtalar. Elles kunne Sokrates stå urørleg i lang tid og filosofere. Ei slik filosofisk livsform førte Sokrates inn i alle kosmiske, politiske og moralske spørsmål. Og fundamentet hans blei ein nøkkel både til filosofi og vitenskap: Vit at du ikkje veit.

På bakgrunn av dette vil eg beskrive sokratiske og stoiske filosofi som det motsette av «lærebygninger», som MacIntyre kallar dei. Dei er tvert om velutvikla *tankereiskapar*. Zenon sin «konstruksjon» av den nye reiskapen kjem godt fram i Massimo Pigliucci si skisse av korleis filosofien blei til:

From the beginning Stoicism was squarely a “Socratic” philosophy, and the Stoics themselves did not mind such a label. Zeno began his studies under the Cynic Crates, and Cynicism always had a strong influence on Stoicism, all the way to the later writings of Epictetus. But Zeno also counted among his teachers Polemo, the head of the Academy, and Stilpo, of the Megarian school founded by Euclid of Megaria, a pupil of Socrates. This is relevant because Zeno came to elaborate a philosophy that was both of clear Socratic inspiration (virtue is the Chief Good) and a compromise between Polemo’s and Stilpo’s positions, as the first one endorsed the idea that there are external goods—though they are of secondary importance—while the second one claimed that nothing external can be good or bad. That compromise consisted in the uniquely Stoic notion that external goods are of ethically neutral value, but are nonetheless the object of natural pursuit (Pigliucci 2023).

Vi ser kor fjerne desse tankereiskapane er frå naturfilosofien og klassikarar som Platon og Aristoteles sine omfangsrike forklaringar av verda. Det omfangsrike ved stoicismen er at det tar lang tid å lære desse tankereiskapane så godt å kjenne at du kan *bruke* dei i praksis. Stoisme er eit langdistanseløp som byggjer karakter. Tankereiskapane må brukast saman slik ein handverkar treng metermål, sag, hamar, spiker og vater for å få eit panelbord på plass.

Likevel er heller ikkje denne forståinga – handverksmetaforen – treffande åleine. Eit handverk er ein ytre aktivitet; å vere eit menneske er å vere noko ytre så vel som noko indre. Vi er ute i verda, men også inne i oss sjølv. Vi er biologi, men også sjel. Vi er kjøt og blod, men også tankar og følelsar.

Om vi samanliknar stoicismen med lover, som dei ti boda og Noregs lover, finn eg ein ulikskap som er påfallande. Boda og lovene er sosiale eller politiske: Du skal ikkje lyge, du skal ikkje stele, du skal ikkje slå i hel. Stoicismen er meir fundamental eller allsidig, den ser mennesket både som eit biologisk og sosialt vesen. Den rettar seg mot menneskets natur, som eitt av mange levande vesen. Eg meiner derfor at vi må teste stoicismen opp mot det bio-sosiale.

«Gjer det gode og bli lykkeleg» seier stoicismen. Gjer eit tre det gode og blir lykkeleg? Svaret må vel kanskje bli ja? Eit tre blomstrar og spreier frøa for vinden. Korleis kan eit tre vere lykkeleg? Sokrates og Zenon veit begge svaret. Å blomstre og spreie frøa er nok glede i seg sjølv, og treet si glede svarer etter mitt syn nøyaktig til gleda hos menneska når dei lagar eit barn. (At tre og folk kanskje blir stimulerte av ulik kjemi, er vel ikkje avgjerande?)

«Alt som ikkje er opp til deg, er likegyldig». Dette er eit anna viktig prinsipp i stoicismen. Som menneske er vi aldri nærare dei animalske og materielle livskraftene enn når vi køyrer på ein motorveg. Da er alt avhengig at du har kontroll med feltet framfor bilen. Alt anna utanfor bilen og i bilen er likegyldig, om det då ikkje har direkte relevans, som fartsmålaren.

«Styr følelsane dine, elles styrer dei deg». Dette er eit tredje prinsipp. I mange år har eg gått forbi Gisketjernet i Sandnes og sett svaner ale opp generasjonar med svaneungar. Svaner kan vere svært aggressive i forsvaret av ungane, men sinnet er nøyaktig avpassa situasjonen og blir avslutta straks fienden fjernar seg. Elles vandrar svaner og ender, kråker og menneske saman rundt tjernet som om vi alle var av same slekt.

Stoicismen kan forklarast som ei vending bort frå systema. Den brukar ei kompleks sosio-biologisk filosofering som langsamt byggjer opp eit menneske sin karakter og

utstyrer oss med effektive tankereiskapar slik at vi kan smi vår eiga og vår felles lykke. I bystaten si nedgangstid blei desse tankereiskapane nytta for å handtere uvissa og kaoset som gradvis auka i intensitet og omfang. Men har stoisismen oppstått i liknande situasjonar også? Eg trur ja.

Stoisk kulturinvasjon i Roma

At stoisismen skulle kome til Roma var det liten tvil om. Hellas blei romersk koloni rundt år 146 fvt., og dei praktiske romarane hadde lite filosofi som dei ikkje hadde fått frå grekarane. Men kva betydning denne nye filosofien skulle få, var uvisst. Dette er den første prøva på stoisismen sin overlevingsevne utanom filosofiens heimland, dei greske bystatane. Som vi veit, var bruken av stoiske reiskapar stor i Roma, og den kan gi oss eit interessant innblikk i både filosofien sin nytte og måten den spelar på dei strenge som alt finst i kulturen.

Dei gode forutsetningane var mange. Da dei greske bystatane blei ein del av Romarriket, oppstod det ein livleg trafikk mellom Athen og Roma. Særleg det spektakulære besøket i år 155 fvt. kan nemnast. Da tok tre greske filosofar, som skulle delta i ei rettsak, Roma med storm i kraft av sine filosofiske og retoriske evner. Den andre hendinga kom i år 88–86 fvt. da dei greske filosofane blei jaga ut av Hellas. Mange av dei slo seg ned i Roma, som nå blei tyngdepunktet for stoisk lære. Ei tredje føresetnad var at den romerske eliten kunne gresk, og sidan den romerske kulturen var fattig på filosofar, tok dei også til seg gresk kultur i stor grad. Det er ikkje urimeleg å seie at den greske kulturen erobra den romerske. Eit fjerde og siste element er romerske lærde, særleg Cicero, si ivrige formidling av blant anna stoiske tankar. Etter mitt skjønner er likevel grunnen til det stoiske gjennombrøtet som teikn i tida noko meir enn livleg trafikk.

Det viktigaste for stoisismen sin suksess var nok det at stoisismen fann gjenklang i dei stolte verdiane som prega kulturen da senatet styrte romersk politikk. Særleg viktige var moralske ideal som mot, måtehald og rettferd. Desse verdiane blei identifiserte med grunnlegginga av byen og ekspansjonen under senatet si leiing. Romarane hadde mange store heltar frå denne tida. Eit eksempel er Cincinnatus, som var ein romersk statsmann av patrisisk slekt. Ifølgje tradisjonen fekk han ein dag han pløgde åkeren sin, melding om at han var vald til diktator (458 fvt.). I leksikonartikkelen på Store Norske Leksikon står det: «Han tok kommandoen over en hardt presset romersk hær og slo fienden; deretter trakk han seg så tilbake til sin gård uten noen belønning» (Amundsen 2023).

Om vi leitar etter teikn i tida, som når ut over

Romarriket, er likevel Cato den yngre (95–46 fvt.) vel så viktig. Vi veit at han som ung hadde studert filosofi og blitt prega av stoisismen. Denne spesielle blandinga av stoisisme og gamalromerske verdiar gjorde Cato steil og kompromisslaus både som menneske og politiskar. For ettertida blei han eit symbol på republikanismen og stoisk motstand mot keisermakta (Andersen et.al. 2023). Cato den yngre kjempa innbite mot Cæsar sitt forsøk på å innføre einherskardømet. Da han til sist tapte, tok han sitt eige liv ved å kaste seg mot sverdet. Han skal ha sagt at han heller ville døye enn å leve under éin manns styre.

Som vi ser av Cincinnatus og Cato, kan heltar og deira gjerningar ofte seiast å vere tydelege teikn på deira (historiske) tid. I keisartida er særleg Seneca og Mark Aurel eksemplariske figurar. La meg kort seie noko om Seneca og hans elev Nero.

Det er to viktige sider ved Seneca sitt virke. Først og fremst har han skriva svært mange interessante tekstar som ein har tatt vare på, og han er derfor den stoikaren vi kjenner best. Den andre sida er politisk. Da Nero blei keisar sytten år gamal, blei Seneca læraren hans. Dei fem første åra som keisar var Nero fornuftig – ei utvikling vi gir Seneca (og gardeprefekten Burrus) æra for, men utan at vi har noko sikker kunnskap om kva som skjedde mellom dei. Kanskje tydde det at dei to gamle styrte og Nero godtok. Uansett kan vi slå fast at stoisismen hadde ein stor verdi i politisk rådgjeving på den tida.

Etter kvart blei Nero likevel offer for situasjonen sin. Han fekk tildelt grenselaus rikdom, grenselaus makt og tilgang på grenselaus ære. Ein Mark Aurel kunne kanskje takla dette. Eit vanleg menneske, som Nero truleg var, var dømd til å bli begjæret sitt offer. Og slik blei det. Nero var sterkt mistenkt for å ha drepe både stebroren Britannicus, mora Agrippina og kona si Octavia. Han kravde til slutt at læraren hans skulle ta livet sitt. Han sette kanskje til og med fyr på Roma for å rydde plass til palasset sitt. Han reiste som idrettsmann til Hellas og vann alle øvingane, fordi han lova dei andre deltakarane fridomen som løn for siger. Domen over Nero har i ettertid vore hard, men også urett, vil eg meine. Nero var tvinga inn i rolla si i ung alder og innprenta av samfunnet og av falske truer om kva ein treng. Det er kanskje eit varsel når Seneca siterer Epikur: «Any man [...] who does not think that what he has is more than ample, is an unhappy man, even if he is the master of the whole world» (Seneca 2014, 31).

Seneca og stoisismen kunne ikkje stagge keisaren sin veg mot undergangen. Men dei kan ta noko av æra for fem års godt styre. Det er ingen bagatell i romersk historie. Dessutan: Som Sokrates enda også Seneca sitt eige liv.

Korleis kan stoisismen vere eit teikn på vår verd?

Massimo Pigliucci som stoisk eksempel

Stoisismen har hatt ein renessanse i den vestlege verda etter 1950-talet. Lenge var interessa først og fremst akademisk, men etter kvart fekk ho ei viktig forgreining i den amerikanske psykologiske terapien. Ein sentral psykolog bak dette er Albert Ellis, som var inspirert av stoisismen. Etter kvart vart denne greina til ein viktig del av psykologien under samlenamnet Cognitive Behavioral Therapy (CTB). Påverka av denne kognitive åtferdsterapien blei stoisk terapi fort interessant for det amerikanske sjølvhjelpspublicummet, og det finst i dag eit vell av YouTube-podcaster og bøker med stoisk inspirerte råd.

Min tanke er nå at denne blomstringa er eit teikn på behovet for samling, særleg i det amerikanske samfunnet, der det har utvikla seg ei fragmentering og etterkvart splitting som stadig synest å bli kvassare. Splittinga skjer også på mange plan: mellom fattig og rik, mellom etniske grupper, mellom religiøse fundamentalistar og ateistar og mellom vitskap og konspirasjonsteoriar. Og ikkje minst i polariseringa mellom demokratar og republikanar. Fragmentering, splitting og polarisering, er tre ord med stigande grad av motstand. Korleis kan stoisismen vere eit teikn på behovet for samling? Dette skal eg forsøke å svare på med eit eksempel frå Massimo Pigliucci.

Pigliucci er ein av dei mest kjende figurane på den stoiske scena, og skriv på heimesida si at han arbeidar innan utviklingsbiologi, filosofi, vitskapskritikk, skeptisisme og stoisisme. I boka *How to be a Stoic* fortel han kort om livet sitt: Han var fødd i Monrovia i Liberia, fekk katolsk oppseding i Roma, men har hatt den vesentlege delen av den akademiske karrieren sin i USA. Relativt seint i livet fekk han interesse for område utanfor naturvitskapen. Han var og er ateist, men orienterte seg først mot buddhismen, som blei for mystisk, og så mot sekulær humanisme; men dette var ikkje «what you wanted to bring your kids to on a Sunday morning» (Pigliucci 2017, 5). I staden skildrar han stoisismen på følgende måte:

By contrast, in Stoicism I have found a rational, science-friendly philosophy that includes a metaphysics with a spiritual dimension, is explicitly open to revision, and, most importantly, is eminently practical. The Stoics accepted the scientific principle of universal causality: everything has a cause, and everything in the universe unfolds according to natural processes. There is no room for the spooky transcendental stuff. But they also believe that the universe is structured according to what they called the Logos, which can be in-

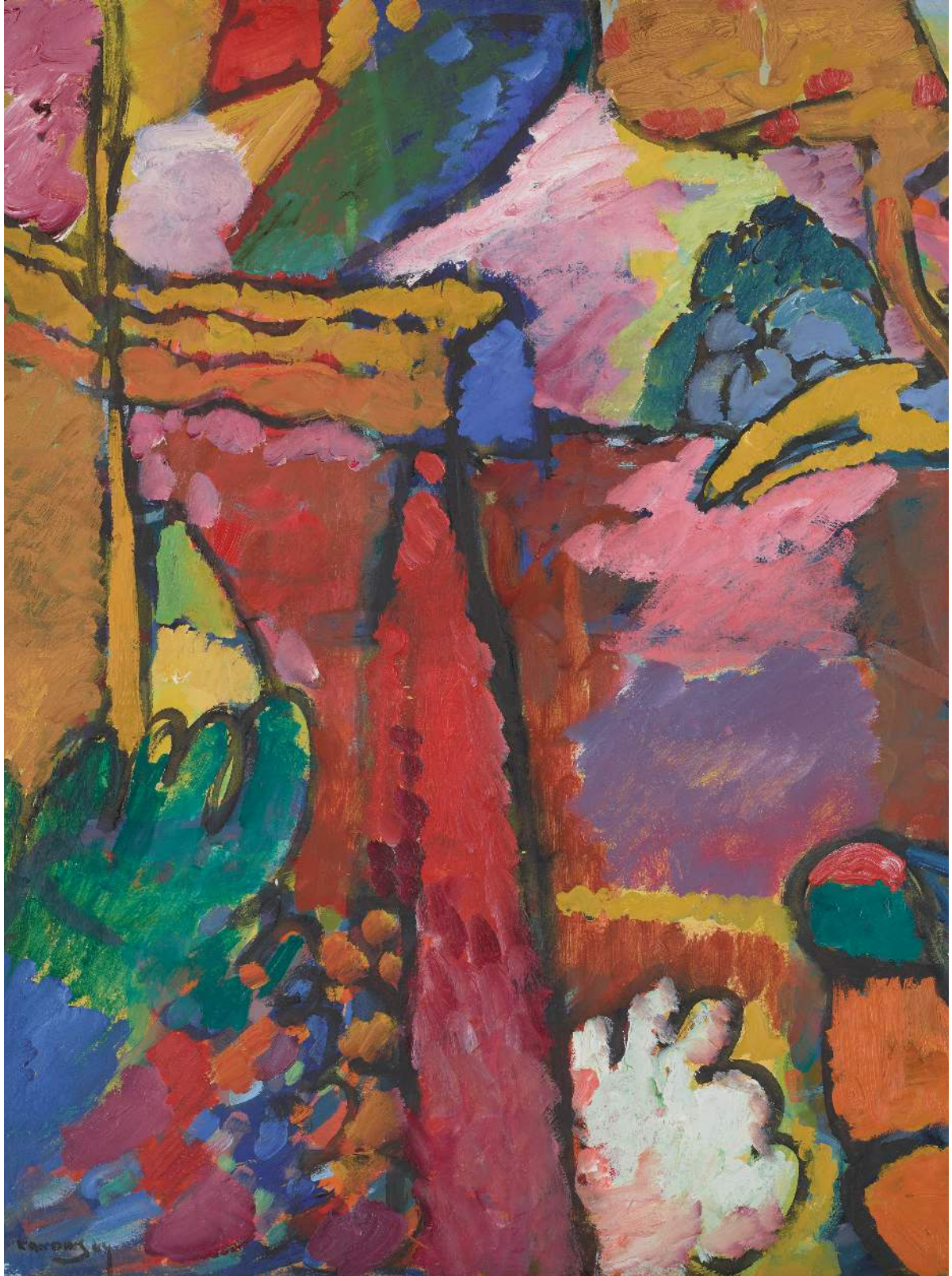
terpreted as either God or simply what we sometimes termed “Einstein’s god”: the simple, indubitable fact that Nature is understandable by reason. Although other components of the stoic system are important, by far the distinguishing feature of Stoicism is its practicality: it began in the guise of, and has always been understood as, the quest for a happy and meaningful life [...] (ibid., 5–6)

Slik eg tolkar Pigliucci sitt liv, har han utfalda fornufta si i mange vitskapar og livet har vore rikt på suksess. Likevel har livet hans mangla ei forankring i noko samlande for alle eigenskapane og interessene, for sjel og lekam, for fornuft og følelse. Han mangla det folk finn i religionen eller i eit politisk engasjement. Han mangla etisk retning; den praktiske dimensjonen. Eg tolkar han slik at stoisismen ga samling i ei fragmentert og mangelfullt personleg univers.

Pigliucci sitt problem, viss ein kan kalle det eit problem, kan delvis beskrivast av Epikur si framstilling av begjæret. Epikur legg vekt på to sider ved dei unaturlege og unødvendige begjæra etter rikdom, makt og ære: Dei er vanskelege å oppnå, delvis fordi dei ikkje har naturlege grenser. Dei er dessutan innprenta av samfunnet og av falske truer om kva vi treng. USA har tradisjonelt vore eit land der rikdom var viktigare enn ære, og ære viktigare enn makt. Svært mange av innvandrarane kom frå fattigdom. Dei ønskte betre kår og drøymde nok også om rikdom. Eit typisk bilete på den amerikanske helten er derfor at han er svært rik. Han er «the self-made man». På eldre dagar skaffar han seg ære gjennom donasjonar til kunstmuseum, eller betaler for å få namnet sitt på ein lærestol ved eit universitet. Han har gjerne også forakt for makteliten i Washington.

Slik eg ser det, er denne enten–eller-situasjonen til immigranten også bakgrunnen for den amerikanske kulturen sin heilt suverene evne til å finne opp noko nytt som ein kan leve av. Dette gjeld heile feltet. På den eine sida finn vi teknologien med oppfinningar frå Edison til datateknologien. På den andre sida er populærkulturen som omfattar populærmusikk, Hollywood og sosiale medium. Og vi ser det same når merkevarer blir institusjonar: Coca-Cola og Pepsi, McDonald’s og Burger King, og alt saman får du i Disneyland.

Dette konsumet blir godt karakterisert av Epikur som unødvendig og unaturleg, og konsumet blir innprenta av samfunnet og reklamen sine falske truer om kva vi treng. Mest interessant er det at Epikur brukar omgrepet «grenseløst». For femti år sidan gjekk vi på kino på laurdagskvelden. Filmane var utan samanheng med veka før. Den nye



Vasiliy Kandinskij, *Study in Improvisation V* (1910). Hentet fra Wikimedia.

filmen er seriar, i mange episodar, som held fram sesong etter sesong. Grunnen til denne tilveksten er, økonomisk sett, å halde konsumenten fast i ei avhengigheit som gjerne vil bli grenselaus i tid. Vi kan kanskje kalle det «The Game of Forever», serien som held verda i sitt bann til evig tid. Epiktet såg dette klart for nærare to tusen år sidan. I kapittel 39 i det vi omtalar som «handboka» hans er det kunden sitt val mellom nyttig og unyttig som blir presentert:

For hver og en av oss er kroppen målet for eiendeler, slik som foten for skoen. Blir du stående ved det, vil du overholde målet, men hvis du går ut over det, vil du til slutt uunngåelig falle utenfor stupet. Det er akkurat som i tilfellet med skoen: Går du utover det foten krever, skaffer du deg først en forgylt sko, så en purpurfarget, så en brodert. For det finnes ingen grense når du først har overskredet det rette mål (Epiktet 2010, XXXIX).

Begjæret etter å kjøpe, og lysta til å selje slik at du kan kjøpe, er kanskje den mest avhengigheitsskapande og grenseoverskridande motoren bak mennesket sitt slaveri under likegyldige ting.²

Også inn i denne samanhengen vil eg sette Massimo Pigliucci. Han var den flinke italienske utviklingsbiologen som kom til Amerika, oppdaga stoicismen, oppdaga at stoicismen var populær på sjølvhjelpsmarknaden, og oppdaga at han kunne bli både rik og berømt gjennom bøker og podkastar på nettet. Denne versjonen av Pigliucci er sjølvsagt ein karikatur av den økonomiske logikken. Eg har stor respekt for Pigliucci som søkjande og tenkjande menneske. Likevel er USA ein stad der ein kvar moderat suksess kan fangast opp og gjere rikdomen og statusen monstrøs. Ikkje alle er like heldige som Massimo Pigliucci som kan vende seg til den mest robuste av alle livsfilosofiar.

Konklusjon

Så kva kan vi lære av historia? Eg trur først og fremst at ei oppblomstring av stoicisme kan vere eit teikn på urolege tider, at ikkje alt er som det bør vere. Stoicismen tilbyr oss indre tankereiskapar som set oss i stand til å handtere ytre kaos. Kort fortalt meiner eg at stoicismen kan vere eit teikn i tida også i vår tid. Den er ein reaksjon på sosial og personleg fragmentering og på den rådande grenselause og avhengigheitsskapande økonomien sitt kunstig skapte begjær etter rikdom og ære. Stoicismen kan dukke opp som teikn og aktør kva tid som helst. Den melder seg når det igjen er bruk for ein livsfilosofi, ei stoisk ro, som kan stå imot angrepa frå ulike variasjonar av begjær et-

ter fleire vindmøller. I dei greske bystatane blei stoicismen til som vern mot imperiet sine oppløysande tendensar. I Romarriket allierte stoicismen seg med dei klassiske dygdene frå senatstida. I det moderne Amerika er stoicismen ei stemme mot fragmentering og mot den avhengigheitsskapande tvangsforinga av sjel og kropp med det unaturlege og unødvendige. Kanskje kjem stoicismen til vårt land også? Ja, han er vel alt blant oss, for han er sakna mellom bakkar og berg ut med havet, der unge kroppar i dag blir jaga rundt på kunstgrasmatter og unge sjeler jaktar hildringar i ørkenen TikTok.

LITTERATUR

- Amundsen, Leiv. 2023. «Lucius Quinctius Cincinnatus». *Store Norske Leksikon*. URL: https://snl.no/Lucius_Quinctius_Cincinnatus (lest 26.01.2023).
- Andersen, Øivind, et.al. 2023. «Marcus Porcius Cato – den yngre». *Store Norske Leksikon*. URL: http://snl.no/Marcus_Porcius_Cato_-_den_yngre (lest 19.01.2023).
- Epiktet. 2010. *Om kunsten å leve*. Omsett av Sverre Blandhol, Tor Martin Møller og Glenn Wehus. Bergen: Vigmostad & Bjørke A S.
- MacIntyre, Alasdair. 1996. *Etikkens historie*. Omsett av Kåre Grøtting. Oslo: Gyldendals Fakkell-bøker.
- Pigliucci, Massimo. 2017. *How to be a Stoic*. New York: Hachette Book Group.
- . 2023. *Art of Living & Good Reasoning*. URL: <https://massimo-pigliucci.org/> (lest 23.01.2023).
- . *Stoicism*. Internet Encyclopedia of Philosophy. University of New York. URL: <https://iep.utm.edu/stoicism/> (lest 23.01.2023).
- Seneca, Lucius Annaeus. 2014. *Letters from a Stoic*. Omsett av Robin Campbell. UK: Penguin Random House.

NOTAR

- Men stoikarane er også materialistar i ein viss forstand. Dei er ikkje idealistar, da alt i verda er ein materiell substans for stoikarane.
- Avhengigheit finst i naturen, vi *må* ha vatn og mat. Grenselausheit er resultatet av kultivering. Vi kan ikkje lagre vatn i større mengd, derfor drikk vi eit eller to glas. Men blir vatnet tilsett søtingsmiddel, blir behovet for energi utløyst og sukkeret kan lagrast som feitt på kroppen. Vi kan altså bli grenselaut avhengige av søtt vatn. Det same gjeld når brød blir erstatta med kake. Etter mitt syn har den same tendensen gjort seg gjeldande på mange livsområde. Fysisk erotikk er vi avhengige av, men den er kortvarig og krev pause. Virtuell erotikk skaper grenselaus avhengigheit fordi den ikkje i seg sjølv tilfredsstiller behovet, men leikar med det. Idrett, musikk, seriar, feriar, kroppen, vener blir alle virtualiserte fordi vi da kan få mange nok «fans» som er grenselaut avhengige lenge nok til at ein eller annan blir rik og kanskje berømt.



SIGURD HVERVEN

Ville verdier

Naturfilosofi i menneskets tidsalder

DREYER

FRA FORSKNINGSFRONTEN

VILLE VERDIER

NATURFILOSOFI I MENNESKETS TIDSALDER

Tidligere i år utga Dreyers forlag Sigurd Hvervens nye bok *Ville verdier. Naturfilosofi i menneskets tidsalder*. Boken, som er basert på Hvervens doktoravhandling i filosofi avlagt ved NTNU, har som siktemål å vise hvordan et nytt historisk ansvar har oppstått i antropocen – et ansvar for å sikre at naturens autonome evne til å frembringe nyhet og mangfold, som i økokrisens tid er truet av klimaendringer, habitatsdegradering og artsutryddelser, ikke forringes ytterligere. Hvervens bok har en uttalt realistisk og ikke-anthroposentrisk slagside. Han argumenterer for at naturen er verdifull i og for seg selv, at materialer, organismer, arter og landområder har egenverdi. Ville verdier oppstår og realiseres i den ikke-menneskelige naturen, uavhengig av menneskelige betrakere.

Hvervens bok er hittil blitt omtalt som «en naturfilosofisk dybdereise» (*Stavanger Aftenblad* 27. februar) og «veldig god og grundig» (*Klassekampen* 4. mars), mens en kommende anmeldelse i *Agora* beskriver den som «en sjelden begivenhet i norsk fagfilosofi». *Ville verdier* ble lansert på Litteraturhuset i Oslo 16. februar i år, med en innledende presentasjon av forfatteren før Inga Bostad og Arne Johan Vetlesen, begge professorer i filosofi ved UiO, fremførte hver sin lesning av boken.

I herværende utgave av *Filosofisk supplement* er vi så heldige å kunne gjengi Hvervens presentasjon samt Bostads lesning. Vi utsteder en stor takk til dem begge for tillatelse.

Presentasjon ved Sigurd Hverven

På omslaget til *Ville verdier* er det en tegning, laget av den norske kunstneren Sverre Malling. Den heter *King Solomon's Ring*, oppkalt etter en bok av den østerrikske zoologen og ornitologen Konrad Lorenz.

På bildet ligger en hval strandet. Den er viklet inn i garn, tauverk og annet søppel. En livbøye ligger henslengt ved siden av hvalen. Den er ikke til hjelp. Hvalen stirrer på oss med et herjet og intenst blikk.

Bildet til Malling kan tolkes som en kommentar til gåsenebbhvalen som strandet på øya Sotra vest for Bergen i 2017, året før Malling laget tegningen.

Gåsenebbhvalen har en sentral plass i *Ville verdier*. Den er et av mange eksempler på skadet natur. Derfor er jeg veldig glad for at forlaget og jeg har fått bruke denne praktfulle tegningen på boka.

Når jeg nå skal presentere innholdet i boka, passer det å begynne nettopp med gåsenebbhvalen, det er nemlig slik boka begynner, med en beskrivelse av den.

Da hvalen ble funnet på grunt vann utenfor Sotra, levde den fremdeles. Derfor forsøkte lokale viltmyndighe-

ter og brannvesenet å lede den ut på åpent hav igjen, men hvalen vendte stadig tilbake. Den virket syk, og det ble tatt en beslutning om å avlive den.

Den store hvalkroppen ble fraktet med lastebil til det marinbiologiske senteret ved Universitetet i Bergen. Der ble hvalen undersøkt nærmere. Marinbiologene åpnet magesekken, og den viste seg å være full av plast. Mer enn 40 plastposer, plastsekker og større plastflak tok opp nesten all plassen i hvalmagen. Hvalen var blitt syk fordi fordøyelsen var fullstendig tilstoppet.

Et bilde av den åpne hvalmagen ble spredt i stort omfang. Det viser magesekken på nært hold. Den er kuttet åpen. To hanskekledde hender trekker det blodige vevet til sidene og avdekker alt plastsøppelet på innsiden.

Bildet er vemmelig, slik bilder fra operasjoner kan være vemmelige. Men det er dobbelt vemmelig på grunn av fremmedlegemene inni magen. Plastsøppelet der inne har flere uhyggelige budskap.

Det forteller oss at hvalen må ha lidd, antakelig med store smerter. Det forteller oss at plastposene vi bruker til daglig, kan gjøre stor skade når de er på feil sted. Det for-

teller oss at det må være mange hvaler med plast i magen der ute. Det forteller oss at det må være enorme mengder plast i havet. Det forteller oss at menneskelig forurensning og forsøpling har store konsekvenser for naturen også langt unna der vi bor, på store havdyp.

Plastøppelet i magesekken er også fremmedgjørende. Plastposene og plastflakene er velkjente, vi er fortrolig med dem, men de blir fremmede og uhyggelige når der er plassert der, i magen på en hval.

Plasthaugen der inne ligner haugen med plastposer som jeg har samlet i et skap under vasken på kjøkkenet. Men plastposene i magen på gåsenebbhvalen er ikke lenger dagligdage, uskyldige bruksting. Helt ordinære gjenstander har gjort ekstraordinær skade.

Gåsenebbhvalen fikk raskt kallenavnet *plasthvalen*. Skjelettet av den er utstilt på Universitetsmuseet i Bergen. Den er ett enkelt eksempel på hvordan mennesker har påvirket, eller rettere sagt skadet, ikke-menneskelig natur.

Ville verdier begynner med en beskrivelse av plasthvalen fordi jeg mener hvalen er et slående eksempel på hvordan vi mennesker kan bli konfrontert med at våre handlinger og praksiser skader annen natur, på måter som kan være ubehagelig og desorienterende.

Jeg mener slike negative erfaringer med hvordan menneskelige aktiviteter kan ramme ikke-menneskelig natur, er en uomgjengelig del av bakgrunnen for at det fins noe slikt som naturfilosofi.

I boka tar jeg til orde for å forstå naturfilosofiske begreper om verdi i naturen, og om ansvar for naturen, som forsøk på en form for *reorientering* overfor naturen, i kjølvannet av slike rystende erfaringer med menneskers evne til å skade den.

I senere tid har menneskers påvirkning begynt å gjøre seg gjeldende over hele jordkloden. Det fins ikke lenger noe uberørt område. Vi mennesker – særlig vi som bor i rike, industrialiserte, overforbrukende, vestlige land – har satt spor etter oss fra bunnen av Marianergropen til toppen av Mount Everest. Fra Sydpolen til Nordpolen.

Derfor blir det sagt at jorda nå befinner seg i menneskets tidsalder – i antropocen. Innenfor jordsystemvitenskap og geologi er ordet antropocen foreslått som navn på den epoken jorda befinner seg i, nå når det ikke lenger fins områder som er upåvirket av menneskelige aktiviteter.

Det mest opplagte er at denne altomfattende påvirkningen skyldes global oppvarming. Klimaendringene påvirker nå alt fra jordas islagte områder til ørkener, havet og atmosfæren, elveløp og økosystemer.

Et annet eksempel på menneskers globale påvirkning er radioaktive spor etter atombombesprenninger, som

kan observeres overalt på kloden. I tillegg kommer menneskers enorme påvirkning på verdens levende vesener. Antallet ville dyr i verden er redusert med 69 prosent siden 1970, ifølge en rapport fra *Verdens naturfond*.

Presset fra menneskelige fotavtrykk kjennes med andre ord over hele jorda. For mange har dette gitt opphav til en gryende erkjennelse av at vi lever på en skadet planet, og at skaden skyldes oss mennesker, særlig oss rike mennesker.

Plasthvalen var derfor ikke et unntak. Hyppigere ekstremvær, stigende tregrense, økende havnivå, innføring av fremmede arter og ørkenutbredning er lik plastfragmenter i jordas kropp.

Dette er en historisk ny situasjon. Og undertittelen på boka er ment å understreke en historisk forankring. Jeg skriver om naturfilosofi i *menneskets tidsalder*. Jeg forstår nettopp naturfilosofien som sprunget ut av en slik historisk oppstått bevissthet om naturens tilstand.

Men det er ikke bare *bevisstheten om* jordas tilstand som er historisk. Jorda selv har også en historie. Og dens tilstand som vesentlig skadet, eller endret, av mennesker, er et nytt kapittel i *dens historie*. Det vil si: i naturhistorien. Ved å nevne en bestemt epoke i undertittelen, ønsker jeg å markere at naturfilosofien både er forankret i naturhistorien og i kulturhistorien.

Nå er naturhistorien og menneskets historie flettet inn i hverandre på nye måter. Naturen er blitt mer sårbar for menneskelige inngrep på grunn av ny teknologi, økt forbruk og befolkningsvekst, og menneskesamfunnene er blitt mer sårbare fordi vi er i ferd med å tyne livsgrunnlaget vårt til bristepunktet.

I mesteparten av naturhistorien har jorda vært et sted hvor det har utviklet seg et stadig større mangfold av livsformer og mer sofistikerte livsformer. Jorda har vært et sted hvor det er blitt realisert det jeg nettopp kaller *ville verdier*.

Ville verdier viser til verdien i at naturfenomener gjennom selvstendig aktivitet, kreativitet og autonomi frembringer naturhistoriske nyheter på måter som kan overrumple mennesker, overraske mennesker og noen ganger overgå våre menneskelige forståelsesformer og prosjekter.

Slik jeg forstår begrepet verdi, viser det ikke til én bestemt egenskap som opptrer på samme måte i forskjellige deler av naturen. Jeg mener derimot at alle verdier er spesifikke, og at de er naturhistorisk oppnådd i diverse aktive prosesser. Utøvd verdioppnåelse finner sted i hver organisme som lykkes med å opprettholde seg selv, og i hver populasjon av en art som lykkes med å reproducere seg. Derfor kan organismer, og populasjoner av i hvert fall noen arter, sies å ha egenverdi.

Men det fremste stedet for realisering av ville verdier

er ikke i individer, men snarere områder der det foregår et samspill mellom mange slags organismer, arter og materialer som evner å opprettholde et mangfold av livsformer, og der det også fins muligheter for at nye arter blir til.

Opprettholdelsen av mangfold og frembringelsen av nyhet foregår først og fremst i mer eller mindre ville naturområder. Det er ikke noe enkeltorganisme eller enkeltart står for. Det er snarere egenskaper og utviklings-trekk som er lokalisert i nettverket av relasjoner. Utvikling av mangfold foregår *mellom* organismer, arter og materialer, på bestemte steder, over tid. I slike løst sammensatte helheter har det gjennom naturhistorien blitt utfoldet en form for ikke-subjektiv, ikke-enhetlig og – så vidt vi vet – formålsløs *kreativitet*. Resultatet er et stort mangfold av eksistensformer og mange svært sofistikerte livsformer. Begrepet om ville verdier er et forsøk på å artikulere og anerkjenne verdien i de kreative, økologiske prosessene som opprettholder og frembringer slikt mangfold.

Eksempler på steder der det realiseres ville verdier kan være en elv, eller et skogholt, et undersjøisk økosystem eller et fuglefjell. Det kan også være en hul trestamme eller en klump fuktig mold, med utallige mikroorganismer.

Men det kan også være en slåtteeing eller et område med kystlynghei. Menneskelig tilstedeværelse betyr ikke automatisk et fravær av ville verdier. Ville verdier er truet først når mennesker reduserer mangfoldet av andre selvstendige eksistensformer og skaper ensformige, monotone landskap.

Jorda har gjennom naturhistorien vært et sted hvor ville verdier er blitt realisert. Tendensen, over tid, er at mangfoldet på jorda har blitt opprettholdt og utviklet videre. Denne utviklingen har mennesker nå fått makt til å reversere, antakelig ikke for godt, men for veldig lang tid fremover.

Det gjør også at mennesker ikke lenger kan ta naturen for gitt. I store deler av menneskets historie har naturen og klimaet vært temmelig stabile. Det var en fjern tanke at naturen kunne tømmes for ressurser. Men nå er naturen blitt begrenset og sårbar.

Det er en krevende oppgave å skulle orientere seg i slike historisk nye omgivelser. Høyspentledninger mellom enorme master har på få tiår gått fra å være symboler på fremskritt og vekst til å bli sår i landskapet. Kjøttkakene til søndagsmiddagen får en bismak når man vet at produksjonen av storfekjøtt bidrar til global oppvarming. Knitringen i plastposer fremkaller bildet av en omkommet hval på netthinnen.

Kanskje sitter vi med et kart av begreper i hendene som ikke lenger passer med terrenget. Jeg foreslår flere uli-

ke begreper som jeg mener kan bidra til en reorientering overfor den ikke-menneskelige naturen i vår tid.

Et sentralt begrep er anerkjennelse. Jeg forsøker å vise at mennesker i vår tid kan begynne å anerkjenne natur på en måte moderne mennesker sjelden har gjort. Anerkjennelse betegner da en grunnleggende aksept av at naturfenomener eksisterer, som selvstendige, virkelige og aktive, med evner til å gjøre en forskjell i verden, også for mennesker.

Anerkjennelse av natur innebærer å bryte med forestillingene om at naturen grunnleggende sett består av passive, blinde biter av materie i mekanisk bevegelse. Den består tvert imot av aktive materielle strukturer, levende vesener og potensielt yrende steder.

Elva renner, trærne sender signaler til hverandre, elgen dykker etter vannplanter, torsken gyter utenfor Lofoten. Disse aktive prosjektene kan vi mennesker anerkjenne, selv om vi ikke kan forvente anerkjennelse tilbake fra dem.

Filosofisk sagt kan slik anerkjennelse kan finne sted selv om bare én part i relasjonen er i stand til å gjøre subjektive erfaringer. Dette er en type anerkjennelse som jeg skiller fra den tyske filosofen Hegels berømte begrep om gjensidig anerkjennelse mellom mennesker.

I diverse Hegel-studier er anerkjennelse et nøkkelord for intersubjektivitet og mellommenneskelige relasjoner. Jeg tar fraspark i denne tenkningen, og gjennom å tenke med og mot Hegels anerkjennelsesbegrep, forsøker jeg å vise at mennesker kan anerkjenne ikke-menneskelige andre på en egen måte.

Jeg åpner for et vidt spekter av slike andre. Mennesker kan anerkjenne aktiviteten til en organisme, en populasjon av en art, et vilt naturområde, eller til og med en livløs materiell struktur, som et fossefall.

Et viktig poeng i boka er at den asymmetriske formen for anerkjennelse, som mennesker kan gi andre naturfenomener, forutsetter konkrete *erfaringer* og *møter* med ulike former for natur. Slike møter kjennetegnes av at naturen mennesker møter på, på en eller annen måte insisterer på seg selv, og gjør seg selv gjeldende i menneskelig erfaring.

Dette leder meg videre til et annet viktig begrep i boka, nemlig *negasjon*. Ordet negasjon betyr nektelse – *ikke*. Det står sentralt i tenkningen til allerede nevnte Hegel og til Theodor W. Adorno.

Jeg hevder at en naturfilosofi som vil være på høyde med vår tid, bør være oppmerksom på tre former for negasjon.

For det første bør naturfilosofien være oppmerksom på negasjon i menneskers forhold til annen natur på jorda. Med negasjon i naturforholdet sikter jeg til visse type erfaringer mennesker kan gjøre. Erfaringer med at noe som

ikke er menneskelig, overrumpler, overrasker, konfronter, begrenser, hindrer, yter motstand mot, gir ny retning til eller unnslipper menneskers praksiser eller tenkemåter.

Erfaringen med plashvalen var nok en slik erfaring med negasjon for en del mennesker, i flere betydninger. Mange ble nok overrasket av skaden plasten hadde gjort. Samtidig fremsto hvalen som rammet, negert, i sitt livsprosjekt. Den kunne ikke leve lenger, på grunn av vår søppel.

I tillegg kan plashvalen ha fungert som en negasjon av etablerte oppfatninger, for eksempel om at dyr som lever på store havdyp er relativt uberørt av livene vi mennesker lever på land. Det er de *ikke*. Den slags erfaringen kan gjøre naturen virkelig for oss, og skadene vi påfører naturen blir konkrete.

Jeg mener slike erfaringer er avgjørende for at mennesker skal kunne erkjenne ulike former for natur. Uten å være oppmerksom på slike erfaringer, hvor naturen på en eller annen måte insisterer på seg selv og gjør seg gjeldende som noe annet enn det vi forventer, tror jeg vi mister naturen av syne.

Uten erfaringer med negasjon blir mennesker vandreende rundt i sine egne tankebaner. Bare gjennom negasjon kan naturen virkelig fremstå for oss som distinkt, selvstendig, virkelig og aktiv uavhengig av våre måter å oppfatte den på eller bruke den. Uten erfaringer med negasjon er mennesker dårlig rustet til å skille mellom det som stammer fra dem selv, og det som stammer fra andre former for natur.

Jeg mener imidlertid ikke at erfaringer med negasjon alene gir et fullstendig grunnlag for en naturfilosofi eller miljøetikkk. De er uomgjengelige, men ikke tilstrekkelige.

For at mennesker virkelig skal kunne anerkjenne ikke-menneskelig natur, holder det ikke å akseptere at denne naturen setter grenser for menneskelige aktiviteter. Vi må også anerkjenne at naturen er noe *i seg selv*.

For at naturen skal oppfattes som noe mer enn en samling objekter, og mer enn et varelager som står til vår disposisjon, mener jeg det er avgjørende at naturens prosesser oppfattes som aktive. Og naturens aktiviteter bør etter mitt syn forstås å være slik at de selv kan støte på egne former for negasjon. Negasjoner forstås da som noe som også finnes *i naturen* og for ikke-menneskelige andre. Negasjoner finnes ikke bare i menneskers erfaring av naturen.

Igjen kan plashvalen være eksempel. Er det ikke rimelig å si at hvalen erfarte negasjon i møte med plasten? Den kunne *ikke* leve slik den ellers ville levd, på grunn av plasten. Hele dens livsprosjekt støtte på en avgjørende nektelse, i form av vår plast.

Den som anerkjenner at negativitet finnes *for* ikke-menneskelige andre, har etter mitt syn tatt et betydelig skritt mot å anerkjenne en selvstendig, aktiv natur.

Den tredje og siste formen for negasjon som jeg mener er viktig for naturfilosofien, har å gjøre med etikk og ansvar. Jeg mener moralsk ansvar for natur må forstås som oppstått og motivert av visse rystende, negative historiske erfaringer. Dette kan kalles en «negativ etikk».

En negativ miljøetikkk må begynne med å erkjenne at betydelig skade allerede er gjort på naturen: Arter er utryddet, kloden er blitt varmere, plast hopper seg opp i havet og så videre. En negativ miljøetikkk vil ta disse historiske kjensgjerningene som utgangspunkt, i stedet for abstrakte prinsipper. Den negative miljøetikken peker på historiske erfaringer med skade på natur og sier: Derfor bør tenkning og praksis organiseres slik at disse formene for skade *ikke* får fortsette eller forverre seg.

Dette mener jeg er kjernen i et nytt ansvar for naturen som mennesker har fått i vår tid. Dette ansvaret er tema for det åttende og siste kapittelet i boka. Hvis jeg kan få lov å si det, så mener jeg dette kapittelet er det viktigste i boka. Jeg håper derfor at mange lesere kommer seg fram dit.

Selv om ansvar kanskje kan fremstå som et perifert tema i boka til å begynne med, kan hele boka leses som en undersøkelse av betingelser for at det oppstår et moralsk ansvar for naturen i menneskets tidsalder.

I dette kapittelet tar jeg til orde for å forstå moralsk ansvar som noe som oppstår i visse asymmetriske relasjoner. Det må være minst to parter, og den ene parten må ha *makt* over den andre partens eksistens, samt en viss kunnskap om å være i besittelse av denne makten, og en frihet til å bestemme seg for ulike handlingsalternativer. Den andre parten, på sin side, har verdi i seg selv, og integritet og en mulighet for fremtidig eksistens som er sårbar, truet og ligger i den ansvarlige partens hender.

Hovedpoenget i siste kapittel er at mennesker som lever i antropocen, og som har fått de nevnte formene for makt, kunnskap og frihet i relasjon til betydelige deler av naturen, *er blitt ansvarlige nettopp for denne naturen*.

Jeg hevder at dette ansvaret for naturen er *distinkt*. Det kan ikke reduseres til andre moralske prinsipper. Det kan heller ikke føyes inn under menneskers ansvar for hverandre, eller ansvar for fremtidige generasjoner av mennesker. Ansvaret for naturen er noe eget.

Man kunne kalle det et ansvar for å sørge for at jorda kan fortsette å være et sted hvor det skjer flere nye begynnelser enn nye avslutninger. Det er et historisk nytt ansvar for jordas ville verdier.

Mot slutten av avhandlingen forsøker jeg å uttrykke dette ansvaret som et *imperativ*. Jeg viser i den forbindelse en lengre redegjørelse for hvordan moralske imperativer kan forstås som minnesmerker over historiske illgjerninger.

I Bibelen står det for eksempel «du skal ikke slå i hjel». I en sekulær kontekst kan et slikt imperativ forstås å samle opp i seg tidligere erfaringer med mord. Imperativet vender seg mot all lidelsen alle tapserfaringene forbundet med tidligere mord og sier: Noe slikt må ikke få gjenta seg!

Tilsvarende mener jeg at moralske imperativer generelt henter moralsk autoritet og betydning fra historiske, moralske erfaringer med krenkelse og skade som de minner om uttrykker et nei til.

Jeg forstår et imperativ om ansvar for ikke-menneskelig natur i antropocen som forankret i historiske erfaringer med virkningene av menneskers makt til å skade naturen. Selve imperativet er også negativt formulert: Kjernen er å *ikke* gjøre mer skade av den typen som allerede er gjort. Jeg gir tre forslag til formulering av imperativet. Slik lyder det tredje og siste forslaget til hvordan imperativet kan formuleres:

Du skal handle, og tenkning og praksis skal innrettes slik, at du ikke bidrar ytterligere til at den ikke-menneskelige naturen taper integritet, selvstendighet, verdi og evne til å frembringe og opprettholde mangfold.

Kommentar ved Inga Bostad

Hva skjer når vi konfronteres med dyr, planter, fjell og steder som er forskjellig fra oss og som vi har skadet, ødelagt? Utstår vi et slikt møte, selv om det innebærer tap av vår egen identitet? Hva skjer nå vi erfarer naturødeleggelse som jordskjelvet i Tyrkia og Syria (den verste naturkatastrofen på 100 år i Europa) eller vi finner hvaler i havet fulle av plast? Er du og jeg, er vi alle, først og fremst fremmedgjort i møte med den naturen mennesket ikke har frembrakt, eller føler vi en eller annet form for felle-skap – selv med den naturen som vi ikke forstår og som er ubehagelig og påtrengende?

Jeg vil starte med å takke for at jeg fikk denne anledningen til å være her og si noen ord om denne fine boken med tittelen *Ville verdier. Naturfilosofi i menneskets tidsalder*.

Jeg har lest den med glede og nysgjerrighet, ja med et visst begjær etter å forstå hvor argumentene førte hen. Så la meg si med en gang, for meg var dette en thriller ispedd tragediens drag; hvem var det som – ikke hadde utført mordet – men som i filosofiens rekker skulle vrenge kappen og stå frem som medspiller eller motspiller i lang dags ferd mot naturansvar. Som en Diogenes i tønna, der

han vandret hvileløst rundt midt på dagen med en lykt for å lete etter ærlige mennesker, snur Hverven nøysomt og klargjørende sin lyskaster mot filosofiens resonnementer for menneskets selvforståelse av og ansvar for naturen.

Det er naturlig at lyskasteriet ofte byttes ut med en tilbaketrekning fra en mørk verden vi skammer oss over, dominert av meningsløse kriger og astronomiske naturødeleggelse – det kan leses ut av Hannah Arendt i essayet «On Humanity in Dark Times» fra 1968. Varmen fra våre egne, de som ligner oss, skriver hun, blir et substitutt for det lyset vi trenger for å se verden som den er. Men å trekke seg tilbake fra verden er å unnvike ansvaret, fortsetter Arendt, det er å forbli i indre eksil.

Hverven tar i denne boken på seg å lede oss inn på mulige veier frem til argumenter for hvorfor og hvordan mennesket kan holdes moralsk ansvarlige overfor naturen og naturødeleggelsene i vår tid. Vi inviteres til å tenke med og tenke videre på om – og i så fall hvordan – vi kan oppnå et ikke-instrumentelt forhold til naturen.

Hva er relevante holdepunkter for en etisk orientering overfor ikke-menneskelig natur i antropocen?

Boken har et klart normativt siktemål: Hverven ønsker en reorientering i, og ved hjelp av, naturfilosofiske premiser og argumenter; han søker en bredere, mer omfattende og forpliktende naturfilosofi, ikke en klimafilosofi, som han sier det – den er for snever og gir ikke det moralske grunnlaget vi trenger i dag. Han refererer til antropocen med ambivalens; mennesket har ikke all makt til å forandre naturen, og heller er det ikke slik at vi lever i en postnatur eller post-vill tid; naturforandringer skyldes også ikke-mennesker eller naturen selv. Men alle mennesker som lever i antropocen og som har den slags makt, frihet og kunnskap som gir ansvar, har blitt ansvarlige for ikke-menneskelige organismer, arter og steder. Han sammenligner nazistenes folkemord med dagens naturødeleggelse. Vi kan ikke velge bort den moralske betydningen og ladetheten til nazistene folkemord i vår forhistorie, skriver han, og «autoriteten og meningen til menneskerettighetene er allmenn og global og gjør seg gjeldende for alle mennesker på jordkloden». Jeg skrev i marginen da jeg leste: «håper det» ...

Det er godt å lese og forfølge en tekst som starter med en eksistensiell og en moralsk erfaring av naturtap og naturødeleggelse, og som så forsøker å plassere ansvaret hos oss mennesker gjennom en ny etisk og bedre filosofisk forankret etisk orientering overfor ikke-menneskelig natur på jorda.

Gjennom såkalte anerkjennelsestenkning hos blant annet Hegel og Honneth med flere, som ifølge Hverven

har et uutnyttet naturfilosofisk potensial, begrunner og fremstiller han hva denne asymmetriske og dialektiske anerkjennelsen kan være.

De fleste av leserne vil ha glede og nytte av denne boken. Men det er samtidig en krevende tekst, dominert av en intern sjargong der vi kan lese at «ontologien sluker anethet», at vi «erfarer Auswitch i førstepersonperspektiv», og at et «moralsk ståsted par excellence er et ståsted som ikke er nedsunket i temporale empiriske forhold, verken de som finner sted i subjektet eller objektet eller i situasjoner de befinner seg i» (side 36).

Men som jeg sier til mine studenter, så kan en filosofisk tekst leses på flere måter. Du trenger ikke lese alt, du kan heller ikke forstå alt, men det er også helt greit! Du kan vende tilbake til den, du kan diskutere den med andre, du kan la teksten være en start på å lese andre klassiske tekster. Og på mange måter er filosofi diktning. Fortellinger med ulik kraft, svake og sterke argumenter som velges ut for å belyse, begreper som skapes og avkles sin funksjon, som leder oss hit eller dit. Filosofi er begrepets venn, som Deleuze og Guattari sier det.

Mye av det som sies her er også *common sense*, heldigvis. Og fint er det, kunne vi si.

Kan vi oppnå gjensidig anerkjennelse, altså mellom mennesker, uavhengig av alt utvendig, spør Hverven? Nei. Selvfølgelig ikke, er det fristende å svare. Er anerkjennelsen, også den mellom mennesker og dyr, mennesker og arter og organismer, asymmetrisk? Ja, det tror jeg de aller fleste av oss opplever. Og så skulle jeg akkurat til å skrive i kommentaren min at jeg savnet eksemplene på hvem eller hva det er som skal anerkjennes, men jammen dukket gåsenbbhvalen (*Ziphius cavirostris*) opp igjen på side 189 og slår oss i hartkorn ikke bare på omslaget, men også gjennom å være nettopp denne levende og aktive naturen, som vi kan gjenkjenne oss i, leve oss inn i, leve med og følge med, sånn som måker i borettslag, sildefiske, pingviner og andre arter, organismer og steder kan orientere oss på nye måter.

Ville verdier kan leses som en filosofihistorie, en utvelgelse av noen retninger slik alle filosofihistorier er det. Andre valg ville ha gitt et annet resultat; for eksempel kunne det metaetiske perspektivet vært beskrevet primært i lys av den brede feministiske tenkningen, konkret og historisk situert. Og begjærets naturhistorie kunne startet i østlig tenkning. Peter Wessel Zapffe kunne vært trukket frem som et komparativt høydepunkt i europeisk eksistensfilosofisk og naturfilosofisk idehistorie, han har utmerket seg med et utpreget kreativt, poetisk sinnelag. Men altså: Her er det et overflødigthorn av mulige veier å gå videre inn

i naturfilosofiens villniss; å bli for-andret gjennom å innse at du er for andre. Fordyp deg i det, ikke bare gjennom Hegel, men les og bli klokere. Å gjenfinne seg selv for å bli i stand til å tåle og leve med andre, og med naturen, det kan du også lese om her! «Selvet avstår fra å tvinge sine bestemmelser på den andre uten den andres samtykke, [...] selvet gjør seg sårbart og åpent for den andre og risikerer å bli beveget av den andres innflytelse, men selvet kan ta denne sjansen fordi det også ser at innflytelsen fra den andre *kan* være et gode, selv om det aldri kan vite det sikkert» (side 100).

Som en zetetisk næssianer og feministisk-pluralistisk naturromantiker, finner jeg denne boken dypt sympatisk i sitt hovedanliggende. Hvordan kan vi, våre barn og barnebarn, våre politikere, småbrukerne, indiske matprodusenter, veterinærer og frivillige oppleve et mer eller mindre meningsfullt naturforhold, og som Hverven skriver, «anerkjenne naturen som selvstendig og verdifull i seg selv»? Jeg leser at dette ikke er en politisk bok, heller ikke gir den oss en sosio-økonomisk diskusjon eller en moralfilosofisk redegjørelse for mellom-menneskelige relasjoner. Det er svært mange avgrensninger her, som det seg hør og bør i en omskrevet doktoravhandling, men like fullt er dette kanskje et savn i deler av tenkningen.

Å tenker i overganger, slik Charles Taylor inspirerer Hverven til å gjøre, kan ses på som en slags filosofisk valsetakt der et trinn avløses av et annet i et bestemt mønster og etter en spesiell logikk, så kommer man fremover, eller kommer man først og fremst rundt på et gulv. Det er mange større og mindre detaljer i Hvervens bok jeg kunne ha tatt opp her, særlig det å tenke i overganger og at motsatsen er epistemisk sikkerhet. Jeg skal la det ligge her, men det er særlig ett poeng som gjelder Næss' dypøkologi jeg vil kommentere på. Men alle først: Det er jo vemodig at den sterke motivasjonen Næss mente ville oppstå når vi nettopp var i naturen og gjorde en filosofisk undersøkelse av våre egne liv, hvem vi tror vi er og hvordan vi forholdet oss til våre naboer og til naturen, ikke ser ut til å ha slått an.

Hverven gir nemlig en god, saklig og etterlengtet kritikk av Næss' dypøkologi som utdatert i sitt syn på at vi kan og må identifisere oss med naturen, samtidig som han (Hverven) lar seg inspirere av Næss og hvordan vi kan oppnå et ikke-instrumentelt forhold til naturen. En bevisst og langvarig avlæring av perspektivrik og kvalitativ tekning, som Næss sier det, synes jo fortsatt å være tilfelle i mange profesjoner i dag. Men jeg tenker at det også er viktig å se at akkurat hos Næss kan økosofien forstås, slik jeg ser det, enda bedre i lys av buddhistisk tenkning knyttet til

selvet som del av både den antroposentriske og ikke-antroposentriske verden og i solidaritet med hele økosystemet. Den zetetiske skeptisismen til Næss, hans spinozastudier og ikke minst hans mystiske gestaltontologi åpner også for flere og ennå uutforskede innganger til både en normfestet pluralisme og en rettsliggjøring av naturens egenverdi, slik jeg ser det vel å merke. Og den dypøkologiske plattformen med sin vekt på mangfold av livsformer er viktigere enn noen gang.

Under fjorårets Arne Næss Symposium evnet den polske forfatteren Olga Tokarczuk å formidle noe av de samme ville verdiene som Hverven får frem, i sin forelesning «Unmasking the Animals», der vi ble presentert for en økopoetisk gjennomgang av filosofihistoriens mangel på anerkjennelse av dyr – dyr som en dag, sa hun, vil gi oss en etisk fordring vi aldri vil glemme, når de tar av seg masken.

Filosofen driver sitt arbeide som en gammel dame som har glemt hvor hun la nøklene sine og brillene sine, sier Wittgenstein. Filosofen rydder opp og plasserer ting der de hører hjemme: brillene i brilleetuiet og nøklene i skuffen. Og det er et klart kjennetegn ved denne boken også. Den rydder opp i naturfilosofiske begreper og legger ansvaret i skuffene.

Denne viktige boken har beriket naturfilosofien med et historisk orientert og poetisk sinnelag, og den viser oss nyanser og distinksjoner når vi fremover skal argumentere for naturens egenverdi. Ikke minst skaper den en nysgjerrighet på ikke-menneskelig natur gjennom negasjoner, det som den svenske filosofen Jonna Bornemark trolig ville kalt ikke-vitende. Det trenger vi i dag: Å innse hva vi ikke vet om organismene vi ikke ligner på – og som en dag kan overrumple oss med sine liv – og som vi har et felles ansvar for.

BOKOMTALE

INGEN GRUNN TIL OPTIMISME

Etikk i klimakrisens tid

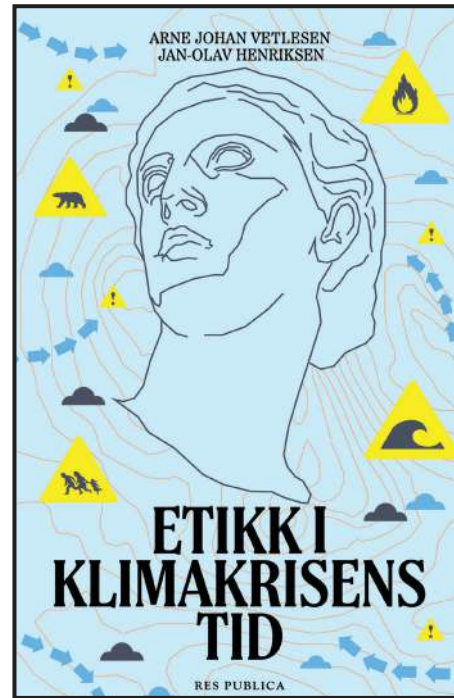
Arne Johan Vetlesen & Jan-Olav Henriksen

Res Publica, 2022

Bokomtale av Mikkel Bergvall Henmo

Hvorfor fortsetter vi å fly på ferier hvert år, selv om vi vet hvor skadelig det er for klimaet? Hvorfor er det så vanskelig og uglesett å korrigere hverandres klimaskadelige adferd? Hvordan kan Norge fortsette å lete etter olje på ubestemt tid, i tillegg til å rasere naturen for hytteutbygging og motorvei, samtidig som vi ser på oss selv om en naturelskende befolkning med kjærlighet for friluftsliv, ski og marka? Hva krever krisen av oss, som individer og som samfunn, av politikerne våre og de som protesterer mot manglende handlingskraft?

Disse spørsmålene tematiseres i fjorårets utgivelse av filosof Arne Johan Vetlesen og teolog Jan-Olav Henriksen, *Etikk i klimakrisens tid* (2022). Boka er en kritisk refleksjon over krisen vi står i. Den anlegger et bredt, tverrfaglig perspektiv i analysene av hvordan vi har havnet i uføret, hva som bidrar til å opprettholde det, og hva som må til for å endre det. Begge forfattere har jobbet med klima- og naturrelaterte spørsmål i flere år. I 1991 ga Henriksen ut boka *Mennesket og naturen*, og i 2022 kom *Climate Change and the Symbol Deficit in the Christian Tradition*. Han har hovedsakelig arbeidet med disse spørsmålene fra et religionsfilosofisk og etisk perspektiv. Vetlesen har på sin side markert seg som kanskje Norges fremste miljøfilosof med en boktrilogi, fullbyrdet i fjor, som består av *The Denial of Nature* (2015), *Cosmologies of the Anthropocene* (2019) og *Animals Lives and Why They Matter* (2022). Flere av temaene som tidligere har blitt tatt opp og drøftet i disse bøkene, får i denne utgivelsen et mer populærvitenskapelig anstrøk. Med denne utgivelsen når forfatterne ut til en bredere leserskare enn den som går til nye Routledge-utgivelser.



Boka er delt i tre hoveddeler. Den presenteres som et «foreløpig og uferdig bidrag til en full 'klimaetikk'» (2022, 12), altså ikke en fullstendig utviklet teori, men et kritisk, drøftende bidrag som løfter frem sentrale etiske problemstillinger aktualisert av klima- og naturkrisen. Forfatterne begrenser seg ikke til sine respektive fagfelt, filosofi og teologi, men ser også til økonomien, psykologien, statsvitenskapen og biologien, for å nevne noen. Dette er blant bokas største styrker, ettersom den type tverrfaglighet er påkrevd for å forstå de mange komplekse situasjonene som spiller seg ut samtidig og virker på hverandre. I tillegg gir det boka en langt mer kritisk brodd enn det de fleste andre populærvitenskapelige utgivelser om klima og natur på norsk har. Det er kanskje ingen overraskelse for lesere som er kjent med forfatterne fra tidligere, men det er gledelig med en bok som drøfter disse problemene i sammenheng med kritiske perspektiver på reklamens makt, konsumerisme, psykoanalytiske teorier om begjær og avhengighet,

og respekt for naturens «annethet».

Med dette vil jeg først som sist slå fast at jeg mener dette er en viktig utgivelse som burde leses av mange, nettopp fordi den bidrar med viktige perspektiver få andre bøker i dens sjanger på norsk gjør. Forhåpentligvis kan den være tankevekkende og introdusere enkelte for kulturkritiske perspektiver som ikke får nok plass utenfor academia. Samtidig er det kanskje også her bokas største svakhet ligger, nemlig at den ikke helt virker å ha bestemt seg for *hvem* den er for. Som populærvitenskapelig utgivelse ment å presentere miljøfilosofiske tanker for et allment interessert publikum som kanskje ikke har all verdens kjennskap til miljøfilosofi fra før av, er det noen valg underveis jeg finner merkelige. Noen ren akademisk fagbok er det ikke, ei heller er den intendert å være det. Det er ikke dermed sagt at dette blir et så stort problem for boka at den ikke kan (eller burde) leses av «lekfolk», for det burde den helt klart. Den er nemlig aller best når den tar leseren seriøst og trekker veksler på et bredt repertoar av tenkere og teorianer på forholdsvis liten plass. I disse passasjene får boka et intellektuelt driv som er suggererende og inspirerende. Den kritiske bemerkningen min gjelder derimot at boka til tider sjonglerer med litt for mange baller samtidig. Aller mest gjelder dette valget av John Rawls som diskusjonspartner i del to av boka, et valg som slår meg som merkelig. Mer om dette senere, la oss først se på bokas første del: «Bakgrunnsvilkår for klimaetiske spørsmål».

Bakgrunnsvilkår for klimaetiske spørsmål

Den første delen av boka handler om bakgrunnsvilkårene for et av bokas sentrale spørsmål: Hvorfor gjør vi ingenting, når vi egentlig vet hva som trengs? Det dreier seg om de kulturelle betingelsene som ligger til grunn for hvorfor vi handler og tenker som vi gjør, betingelser en etikk må utvikles på bakgrunn av for å oppleves relevant. Med bakgrunn i Stephen Gardiners påstand om at klimakrisen er som «en perfekt moralsk storm» (Gardiner 2011), fremsetter forfatterne en av hovedtesene i boka, som gjelder for mye moderne miljøetikk: Tradisjonelle etiske teorier kommer til kort i møte med klimakrisen og naturtap, antroposentriske (menneskesentrerte) som de er. Dette gjelder også for eksisterende strukturer og institusjoner i samfunnet. Følgelig er krisen noe som påkriver endring av radikal art, der våre praksiser og teorier må vurderes på nytt i lys av det vi nå vet at skjer. I tillegg understrekes den sosiale og kollektive dimensjonen ved dette: Meningsfulle moralske handlinger og verdier må kommuniseres og forhandles om i fellesskap. Forfatterne motsetter seg med andre ord en individualistisk forståelse av moral. Klimakrisen fordrer kol-

lektive og dyptpløyende strukturelle endringer, «på tvers av geografiske, kulturelle og politiske skillelinjer, og på tvers av generasjoner» (Vetlesen og Henriksen 2022, 17).

Sistnevnte i sitatet ovenfor, gjeldende forholdet mellom *generasjoner*, er en sentral konflikt som opptar mye plass i boka. At ansvaret og konsekvensene skyves over på fremtidige generasjoner, fordi vi i dag unngår å gjøre nødvendige endringer i vår levemåte, reiser viktige spørsmål om intergenerasjonell rettferdighet, skyld og ansvar, som drøftes utførlig. Forfatterne viser konsekvent stor sympati for de unges krav om handling fra de voksnes side. Likevel har forfatterne en mer pessimistisk (vi kan kanskje si realistisk) tone enn deres naturvitenskapelige kollegaer i NRK-debatten hadde.¹ De er ikke i tvil om at tiden for klimakrisen som noe som kan «løses», er forbi: «Vi er kommet så langt at det beste vi kan oppnå, er å forhindre noen av de mest dramatiske konsekvensene – om vi er heldige, og om vi handler i tide» (ibid.). Ikke desto mindre understreker de at troen på teknologiske løsninger, som langt på vei preger det meste av løsnings snakket fra både regjeringen og i store deler av befolkningen, ikke bare er feil, men regelrett uansvarlig å fremholde (ibid., 11). Det er ikke dermed sagt at forfatterne er deterministiske klimafatalister som tar til orde for at det beste vi kan håpe på nå er tilpasning i en stadig mer ødelagt verden, eller at vi må «lære å dø i antropocen», for å minne om en omdiskutert boktittel (Scranton 2015). Nei, langt ifra. Å innse at krisen har blitt så alvorlig som den har blitt, og at så lite skjer, stiller desto større krav til å gjøre det vi kan for å begrense videre naturtap, unngå de verste skadene og kjempe frem de mest effektive tiltakene så fort som mulig. Det er vanskelig å være uenig, og det er forfriskende med en klimabok på norsk som ikke skyr unna å beskrive krisens alvorlighetsgrad slik den faktisk er.

I en av Vetlesen og Henriksens tidligere bøker, *Nærhet og distanse* utgitt i 1997, utviklet de KLOK-modellen som en modell for å løse etiske problemer. Den har navn etter fire komponenter som er sentrale for å ta stilling til et etisk problem: problemets *kjerne*, *likhet*, *omstendigheter* og *konsekvensene* (Vetlesen og Henriksen 2022, 22–3). I denne boka reintrodueres KLOK-modellen som et eksempel på hvordan tidligere måter å løse etiske problemer på vanskelig lar seg anvende direkte på klimakrisen. Dette er illustrerende for en av hovedtrådene gjennom boka, nemlig at våre vanlige teorier og praksiser kommer til kort i møte med utfordringene vi nå står overfor. Dette poenget kommer såpass tydelig frem andre steder i boka og er godt begrunnet og diskutert med henvisning til andre moral-filosofiske og politiske teorier, at det etter mitt syn er litt

overflødig med KLOK i bokas første del. Hvorfor presentere en modell som kommer til kort, spesielt når det ikke gjøres noe særlig mer ut av den i resten av boka? Poengene de kommer med er riktignok gode og velargumenterte, men som sagt kommer det forfatterne prøver å vise her godt nok frem andre steder til at jeg mener denne delen kunne vært unnlatt.

Det som følger utlegningen av KLOK-modellen, er derimot svært interessant, og det er her boka først får virkelig driv. Først kommer forfatterne med den viktige presiseringen av at det å påpeke moralske utfordringer og løsninger ikke på noen som helst måte innebærer at en er (eller må være) moralsk plettfri selv. Vi er alle implisert i destruktive praksiser gjennom våre handlinger, men det kan ikke stå i veien for at vi som fellesskap kan korrigere og forbedre hverandre. Det er et tegn på en overdrevent individualistisk moral at alle forsøk på å påpeke at man burde handle annerledes blir møtt med anklager om «moralisme». Her løftes spenningene mellom individ og system frem, spesielt hvordan det er å være et enkeltmenneske innviklet i kommersielle systemer man deltar i, men ikke råder over. Dette er noe som analyseres gjennomgående godt i hele boka. Vi er alle innlosjert i et abstrakt system av kommersielle krefter som påvirker hele vårt handlingsrepertoar, et system som kan gi oss både følelsen av maktesløshet på vegne av hva vi selv kan få til, og en falsk følelse av trygghet om at krisen tas på alvor og vil løses av de store aktørene i verden. Hvilken rolle spiller individet i det store bildet, og hvilke mekanismer (individuelle så vel som kollektive) står i veien for at vi ikke gjør det vi vet må gjøres?

Disse spørsmålene drøftes med henvisning til Kari Marie Nordgaards *Living in Denial: Climate Change, Emotions, and Everyday Life* (2011), en studie fra den norske bygda «Bygdaby» (i realiteten Voss) om nordmenns syn på klimaendringene. I studien viser Nordgaard hvordan nordmenn flest er opptatt av klima og ser på seg selv om et naturinteressert folk, og i tillegg i stor grad er klar over klimakrisens konsekvenser. Det er altså *ikke* mangel på kunnskap som er problemet. Likevel lever de med stadig mildere vintre, merkbart mindre snø og mer ekstremvær i hverdagen uten å endre livsstil eller gjøre andre viktige tiltak for klimaet. Hvordan kan det ha seg? Vetlesen og Henriksen bruker innsikter fra Nordgaards studie til å løfte frem forholdet mellom individuelle og sosiale former for forsvarsmekanismer og fornektelse. Våre individuelle disposisjoner til å skyve problemene unna, til å gjøre unntak for oss selv, og til å unngå pessimistiske fremtidsscenarioer, er i stor grad sosialt og kulturelt betinget. Hva som virker viktig, hva vi må bry oss om, og hva vi kan ignorere,

er sosialt konstruert. At folk ikke tar inn over seg informasjonen om tingenes tilstand, er på grunn av sosiale normer og interaksjon, ikke individuelle preferanser (ibid., 31). På bakgrunn av Nordgaards analyser fremsetter Vetlesen og Henriksen noen punkter for etisk praksis. De dreier seg i hovedsak om å betone de kollektive dimensjonene ved krisen. Det er viktig å kultivere former for praksis som gjør at egne individuelle handlinger får betydning i en sosial sammenheng, i tillegg til å motvirke de handlingene og forestillingene som forsterker den kollektive fornektelsen og unndragelsen fra problemet som Nordgaard har analysert.

Overordnet er dette kapittelet illustrerende for bokas styrker: Måten forfatterne navigerer mellom det individuelle og det kollektive, samt deres skarpe, kritiske blikk for det systemiske og ideologiske bakteppet til forestillingene våre, enten de er i form av naiv optimisme («det løser seg sikkert») eller ansvarsfraskrivelse («se til Kina, India, etc.»). Vetlesen og Henriksen foregriper og besvarer de fleste bortforklaringer og argumenter som resirkuleres av politikere, finansbransjen og kommentarfelt på Facebook med en realisme og evne til kritisk refleksjon som dessverre er mangelvare i norsk offentlighet. At ikke refleksjonene fra denne boka har fått større gjennomslag i den norske offentligheten etter utgivelsen, kan ikke sies å være annet enn veldig synd.

Dessverre viser det seg at det kanskje er lettere å opprettholde de vrangforestillingene som på intelligent vis blir gjennomskuet her, enn å konfrontere dem. Det mest åpenbare eksempelet er Ola Hegdals sørgelige anmeldelse av boka for rikskanalen. Hegdal, som av en eller annen grunn virker å ha fått ansvar for å anmelde bøker om klima og natur for NRK, mener at Vetlesen og Henriksen gjør det for lett for seg selv ved å lage «skurkaktige karikaturer av opposenten», før han altså gjør nøyaktig det samme selv, all den tid han anklager forfatterne for å sette seg på sin moralske høye hest og bedrive dydsposering.² Spørsmålet Hegdal hopper glatt over, er om sannhetsgehalten i Vetlesen og Henriksens kulturkritiske analyser. For hvis analysene holder mål, er det noe vi må ta på alvor. Hvis de ikke gjør det, må de argumenteres mot. Jeg mener de gjør det. At Hegdal avviser det som ideologisk dydsposering (samme som han på enda mer irriterende vis gjør med Greta Thunbergs bok i en annen anmeldelse), samtidig som han anmelder Bill Gates' bok om klimakrisen som om Messias har kommet for å redde oss, sier mer om hans egne ideologiske blindflekker enn om forfatterne av denne boka eller om Greta Thunberg. Dessverre sier det også noe om hvor ulike oppfatninger man kan ha om både problemets røtter og dets løsninger.

Etiske problemer

I del to av boka, «Etiske problemer», reises viktige punkter om sårbarhet, avhengighet og fremmedgjøring. I tillegg vektlegges erfaringens betydning for etikken på en fruktbar måte. Premisset for kapittelet er at det meste av etikken og den politiske teorien som er utviklet, er grunnleggende antroposentrisk, og at dette behøver korrigerings. Det innebærer å utvikle en teori som tar høyde for naturens egenverdi, og som kan kritisere ideen om at all natur kun har instrumentell verdi for mennesket, men det innebærer også å artikulere et syn på mennesket som kan passe inn i dette bildet; det vil si, som knytter menneskesynet til våre økologiske og biologiske betingelser. I forrige del pekte forfatterne på en rekke kulturelle og ideologiske betingelser som preger vår selvforståelse og handlingsrom. Her fokuserer de på betingelsene vi *de facto* er hengitt til, i kraft av å være levende vesener som er del av – og avhengige av – naturen. Lesere kjent med Vetlesens tidligere forfatterskap vil kunne trekke linjer til de «ufravelige grunnvilkårene» han har utviklet i en rekke bøker over flere år. Også her betones sårbarhet, relasjoner og avhengighet som grunnleggende betingelser for våre liv. Et antroposentrisk menneskesyn er imidlertid blindt for vår avhengighet, tilknytning til og sårbarhet i møte med all annen natur. Derfor må en etikk i klimakrisens tid ta høyde for disse vilkårene ved vår eksistens.

I utgangspunktet fungerer denne delen svært godt. Igjen evner forfatterne å knytte sammen flere ideer til et betimelig, kritisk korrektiv til vår selvforståelse og kulturelle forestillinger. De trekker linjer fra faren for fremmedgjøring i vitenskapelig reduksjonisme og abstraksjon, til perspektiver fra økomarxisme og erfaringens rolle for etikken. Alt dette på utmerket vis. Det er stimulerende, engasjerende og tidvis utfordrende lesning, men også derfor desto viktigere. Som et eksempel på hvordan tidligere moralfilosofi og politisk teori kommer til kort med henblikk på de ovenfornevnte grunnvilkårene og vår tilknytning til – avhengighet av – naturen, diskuteres John Rawls' *A Theory of Justice* (1971) utførlig over flere sider. Kritikken av Rawls, argumentene til Vetlesen og Henriksen, samt det overordnede poenget med å vise hvorfor klassisk etikk kommer til kort, er helt på sin plass. Likevel stiller jeg meg noe skeptisk til at Rawls får såpass stor plass. De to samtalepartnerne til Vetlesen og Henriksen er i hovedsak Rawls og Arne Næss. Jeg skal komme til Næss, som etter mitt syn gir langt mer mening enn førstnevnte. Valget begrunnes riktignok i innledningen med at Rawls mer enn noen andre tenkere har preget moderne rettferdighetsteori (ibid., 12). Således gir det mening å gjøre et poeng ut av

det problematiske ved at han ikke inkluderer natur og dyr i sin teori *overhodet*. Kritikken er velfunderet og interessant, men kunne det samme poenget vært gjort kortere? I innledningen nevnte jeg at min hovedinnvending mot denne boka er at den ikke helt har bestemt seg for hva den skal være: Er den en fagbok myntet på studenter eller populærvitenskapelig sakprosa for den bredere offentlighet? For hvor kjent er egentlig Rawls utenfor akademiske kretser, blant klimainteresserte, vanlige lesere som absolutt burde lese denne boka? Som et eksempel på hvordan filosofien fra antikk til moderne teori har neglisjert naturen i rettferdighetsspørsmål, er han et relevant *point-in-case*, men kritisk kan vi spørre om det blir litt for mye for lesere som ikke nødvendigvis har all verdens kjennskap til Rawls i utgangspunktet. Like fullt må det nevnes at konklusjonene forfatterne trekker ut av diskusjonen, samt de påfølgende sidene om moralens rolle i samfunnet, «ugunstige omstendigheter» og viktigheten av å situere en etisk teori innenfor reelle samfunnsmessige kontekster, er utmerkede.

Deretter vendes blikket mot en diskusjon av den norske filosofen Arne Næss, grunnleggeren av «dypøkologien», eller «økosophien», som etter mitt syn fungerer bedre enn delen om Rawls. Dette fordi, som forfatterne selv skriver i innledningen, han er den mest innflytelsesrike miljøfilosofen i Norge. Derfor vil det kanskje overraske mange lesere at forfatterne stiller seg kritiske til flere aspekter ved Næss' teori. Min (riktignok ikke-empiriske) oppfatning er at de fleste i Norge, spesielt klimainteressert ungdom, stiller seg positive til Næss nettopp fordi han er den mest kjente miljøfilosofen vi har, og en viktig figur i norsk miljøbevegelse. Det er derfor gledelig at forfatterne leverer en såpass utførlig diskusjon og velbegrunnet kritikk av Næss' dypøkologi. De tar opp at Næss undervurderte presset fra markedskreftene på at nyere og bedre, istedenfor enkelt og lite, er den dominerende fortellingen om hva som må til for å leve et godt liv (ibid., 97). I tillegg problematiserer de dypøkologiens fokus på gjensidighet og likhet, evnen mennesker har til å identifisere seg med hele naturen, slik også den australske økofeministen Val Plumwood har kritisert dypøkologien for i *Feminism and the Mastery of Nature*, under den illustrerende tittelen «Deep ecology and the denial of difference» (1993, 165). Istedenfor fremhever Vetlesen og Henriksen, på lignende vis som Plumwood, *forskjelligheten* som det sentrale. Det er nettopp det som er distinkt og annerledes enn meg, i kraft av dets annerledeshet, som beriker livet mitt, og som jeg må anerkjenne og sette pris på. Disse ideene utvikles videre i siste del av boka, i en glimrende diskusjon av naturen som «den Andre».



Fotografi av Chris LeBoutillier. Henter fra Unsplash.

Resten av del to er en diskusjon av demokratiets rolle i krisen og klimasøksmålet mot staten i 2016, i tillegg til å romme et forsvar for bruken av sivil ulydighet. Andreas Malms kontroversielle og mye debatterte bok *How to Blow Up a Pipeline* (2021) får stor plass i en god diskusjon av skillet mellom det legale og det moralske. Forfatterne forsvarer langt på vei Malms diagnose av situasjonen og nødvendigheten av en mer radikal klimabevegelse, samtidig som de problematiserer flere punkter ved teorien hans, hovedsakelig det som gjør klimakrisen relativt unik, historisk sett, sammenlignet med tidligere motstandskamper: at vi alle, gjennom de fleste av handlingene våre, er implisert i systemet det protesteres mot.

En annen etikk og moral?

Den britiske journalisten og klimaaktivisten George Monbiot har ment at den manglende kunnskapen om klimakrisens potensial for å ende i en total katastrofe, er den største informasjonssvikten i offentligheten i historien.³ I siste del av boka, «En annen etikk og moral?», presenterer Vetlesen og Henriksen «elementer av en mer konstruktiv art» på bakgrunn av det de har drøftet i de foregående delene. Det er ikke en fullt utviklet etisk teori for klimakrisen som presenteres, slik de vedkjenner allerede i innledningen, men viktige elementer som må med i diskursen rundt klima og natur for at vi skal gjøre det vi må. Noe av det første de nevner, er behovet for økologisk kunnskap, slik Monbiot også etterlyser. Det som behøves er en «økologisk informert politikk» (2022, 154), og for å få oppslutning om det trengs det økt kunnskap. «Klimakunnskap er ikke elitistisk kunnskap, men må bli hverdagskunnskap og allmennkunnskap», skriver de (ibid., 156). Spesielt skolen og mediene har ansvar for å fremme kunnskap på en treffende og konstruktiv måte, noe som igjen vil bidra til å kultivere riktige holdninger i befolkningen. Desto mer kunnskap vi har, desto større blir handlingsrommet vårt, er budskapet. Å ikke ta ansvar for å innhente all relevant kunnskap er en «ansvarsløshet som kan vise seg utilgivelig» (ibid., 159).

Deretter når boka sitt høydepunkt i en diskusjon av naturen som «den Andre», hvor forfatterne gjennom et dialektisk argument med referanse til G.W.F Hegel, Max Horkheimer og Theodor W. Adorno viser hvordan en radikal eksklusjon av naturen som «den Andre» ikke bare fører til en forringelse av naturen selv, men også slår tilbake på den dominerende part (mennesket) og gjør oss fattigere i vårt erfarings- og handlingsrom. Dette peker også mot det Andreas Malm kaller «the paradox of historicised nature»: Jo mer vi fornekker naturen og ødelegger den, desto mer slår den tilbake på oss og påvirker våre liv (Malm 2020, 76;

Vetlesen og Henriksen 2022, 167). Vetlesen og Henriksen viser så hvordan en annen forståelse av naturen som den Andre er mulig, hovedsakelig med referanse til Emmanuel Lévinas. Naturens «annethet», ikke forstått som noe ekskludert og utelukket, men tvert imot noe som ikke kun kan defineres ut fra menneskets interesser og behov, kaller oss til å respondere på noe selvstendig, unikt og eget. Det er et samspill mellom noe vi er en del av, men som også går forut for oss, og som er større enn oss. Det ligger en etisk forpliktelse i dette. Hos Lévinas oppstår dette i møte med den Andres ansikt. Vetlesen og Henriksen påpeker og problematiserer, med god grunn, at for Lévinas, så vel som hos Hegel i begynnelsen av diskusjonen, er det hovedsakelig mellom menneskelige subjekter dette gjelder. De utvider derfor rammen her, vellykket etter mitt syn, til å omfatte muligheten for å inkludere naturen som det Andre som ikke kan fullstendig underkastes menneskelige behov og interesser. Kanskje kunne man ønsket seg at de i tillegg inkluderte mer av miljøfilosofier som også fremholder dette perspektivet om anerkjennelse og respekt for naturens Andre, for eksempel Val Plumwood (som de riktignok nevner ved et par anledninger). Forfatterne påpeker selv at de har unnlatt å diskutere flere av de miljøfilosofene de selv mener har den beste og mest interessante miljøetikken, for å gi plass til diskusjoner av Rawls og Næss. Jeg skulle ønske de gjorde mer ut av bidragene de selv holder for å være mest lovende (og mindre av Rawls for eksempel, som nevnt), men som de selv skriver, kan interesserte lesere finne dette i deres andre utgivelser. Uansett er det i deler som denne at boka er på sitt mest interessante. Her trekker de store linjer, introduserer perspektiver og tenkere jeg vil tro er relativt ukjent for mange, og gjør sylskarpe analyser. Det er intet mindre enn en fryd å lese en populærvitenskapelig bok som tør å ta leseren sin nok på alvor til å diskutere disse komplekse, men viktige ideene på en oversiktlig og svært interessant måte. Jeg kan ikke håpe annet enn at den kritiske diskusjonen av Arne Næss (som kanskje er den filosofen flest har hørt om når de går inn i denne boka) i forrige del, og den konstruktive diskusjonen som finner sted her, vil åpne opp for nye kritiske perspektiver for mange interesserte lesere.

Den siste delen er generelt bokas sterkeste. Jeg deler forfatterens overbevisning om at en sterkere vektlegging av det de presenterer, vil bidra til å «gi refleksjonene om klimakrisen i offentligheten et tydeligere etisk preg» (ibid., 149). I tillegg til de nevnte poengene diskuteres motivasjon for etisk praksis, Greta Thunberg, potensialet i dydsetikk og følelsenes rolle i etikken. Sistnevnte knyttes til begrepet om økosorg, som er blitt mye debattert i



norsk offentlighet de siste årene. Poenget til Vetlesen og Henriksen er at det må gis rom, offentlig, til å artikulere og få uttrykt hvilke følelser den nåværende krisen vekker, det være seg sinne, frustrasjon, sorg eller forvirring. «Å gi rom for sorg og skyld, og gi den offentlig uttrykk, innebærer at slike følelser ikke forvises til privatsfæren», skriver de (ibid., 240). Økosorgen er uttrykk for at noe er galt, ikke et klinisk begrep ment å skulle kureres i terapirommet, slik det tidvis har virket som enkelte mener i diskusjoner om økosorgens bror «klimaangst». Økosorg er ikke løsningen på klimakrisen, men kollektivt kan den uttrykke en delt misnøye med tingenes tilstand, en delt frustrasjon som motvirker den private karakteren disse følelsene ofte har. I det samme offentlige rommet, kanskje som en reaksjon på den delte oppfatningen av at noe annet må være mulig, kan også håpet vekkes. Håpet ligger i at den nåværende kommersialiserte, nyttemaksimerende konsumerismen ikke kan ha monopol på hva et godt liv – for både mennesket og naturen – er. Forventingen om det gode ligger i «forståelsen av hvordan vi er delaktige i et samliv med annet liv på jorden», skriver de til slutt, før de konkluderer med at den kanskje viktigste etiske utfordringen for vår tid «er å skape rom for erfaringer og praksiser som et slikt håp kan forankres i» (ibid., 242).

Avsluttende bemerkninger

Etikk i klimakrisens tid er viktig og tidvis uhyggelig lesing. Det er en bok som ikke viker unna de ubehagelige sann-

hetene knyttet til klimakrisens realitet. Den lover ingen enkle løsninger, ingen fantastiske teknologiske ideer som skal redde oss, ingen forsikringer om at det sikkert kommer til å gå bra, eller at menneskeheten har kommet seg ut av større vansker før. Tvert imot viser den hvor *knee deep in shit* vi faktisk er. Problemets forankring i forholdet mellom det individuelle og det kollektive, våre kulturelle forbilder og ideologiske forestillinger, de økonomiske og politiske modellene vi sverger til, ja nært sagt alt vi i vår vestlige verden omgir oss med, sender tankene til Adornos aforisme: «Es gibt kein richtiges Leben im falschen» (2003, 43).⁴ Vi lever i en kultur som opprettholder fornektelse og destruktive praksiser, og det er intet mindre enn en radikal endring i våre samfunnsstrukturer som må til. Nettopp derfor er boka viktig lesing. Det finnes få skarpere samfunnskritikere i Norge enn forfatterne av denne boka, noe som blir bekreftet her. Den er utvilsomt et viktig bidrag til moderne moralfilosofi på norsk generelt og litteraturen om klima og natur spesielt. Vetlesen og Henriksen spenner opp et bredt lerret der det meste skal med. Det overordnede målet er gripe problemet for det det er: dypt innviklet i alle våre institusjoner og handlinger. Dette er stort sett vellykket, og jeg berømmer dem for å ta for seg så mye på relativt liten plass, nettopp for å illustrere problemets mangefasetterte natur. De drøfter aktuelle debatter i norsk offentlighet de siste årene og er heller ikke redde for å benytte seg av relativt tung teori. Tidvis fører dette til at man kan savne en rødere tråd gjennom boka, ettersom enkelte

temaer blir hengende litt i løse lufta. Samtidig er noen av passasjene der de fletter sammen flere tanker og ideer, det erfaringsnære og konkrete sammen med det abstrakte, noen av bokas beste. At boka spenner såpass bredt, er i så måte både dens styrke og svakhet. Som nevnt er min hovedinnvending mot boka at den ikke er helt bestemt hvem den er *for*. Min frykt er altså at den faller mellom to stoler, ettersom den ikke er bestemt nok i form og uttrykk som populærvitenskapelig bok til å tiltrekke seg leserne som burde lese den, og den er heller ikke en fagbok i streng forstand.

Like fullt er det altså en bok folk burde lese, da analysene og poengene til Vetlesen og Henriksen er presise og akutte. Den presenterer ideer som fortjener langt større plass i offentligheten; deres argumenter går rett inn i kjernen av problemene ved vår nåværende levemåte (her i Vesten). Følgelig adresserer de aspekter ved livene våre som vi ikke kan vike unna, som vi ikke kan unnlate å konfrontere, hvis vi på adekvat vis skal kunne håndtere klima- og økokrisen. De kritiske bemerkningene jeg har til boka, gjelder hovedsakelig dens form, ikke innhold. Hva gjelder det tematiske, argumentene og hovedpoengene til boka, samt samtidsdiagnosen forfatterne serverer, har jeg så godt som ingen innvendinger. Vetlesen og Henriksens blikk for forsvarsmekanismene våre, maktstrukturene i samfunnet, og hva natur- og klimakrisen virkelig er et symbol på og krever av oss, er uovertruffent i norsk sakprosa etter mitt syn.

OMTALT BOK

Vetlesen, Arne Johan og Jan-Olav Henriksen. 2022. *Etikk i klimakrisens tid*. Oslo: Res Publica.

ØVRIG LITTERATUR

Adorno, Theodor W. 2003 [1951]. *Minima Moralia*. Frankfurt: Suhrkamp.

Gardiner, Stephen. 2011. *A Perfect Moral Storm*. Oxford: Oxford University Press.

Malm, Andreas. 2020. *The Progress of this Storm*. London: Verso.

Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.

Scranton, Roy. 2015. *Learning to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization*. San Francisco: City Lights Books.

NOTER

1 Jeg sikter til NRK-debatten, sendt 01.12.22, «Blir det virkelig et 'klimahelvete' på jord?», der Bjørn Samset, Dag O. Hessen og Snorre Kverndokk skulle debattere klimaaktivister om ulike fremtidsscenarioer. For en god, kritisk kommentar til debatten, se T.H. Eriksen og C. Aalls innlegg «Jo, klimaproblemet kan lede til verdens undergang» i Morgenbladet: <https://www.morgenbladet.no/ideer/2022/12/04/jo-klimaproblemet-kan-lede-verden-til-undergang/>. Det må også presiseres at kritikken ikke primært er myntet på Samset, Hessen og Kverndokk, som alle gjør uvurderlig arbeid for klimaforskning og formidling av kunnskap i Norge, men måten debatten var organisert på.

2 https://www.nrk.no/anmeldelser/anmeldelse_-_etikk-i-klimakrisens-tid_av-arne-johan-vetlesen-og-jan-olav-henriksen-1.15947017

3 I en tweet fra 01.11.2021: <https://twitter.com/georgemonbiot/status/1455064975349846017>

4 «Det finnes ikke noe riktig liv i det falske.» Adorno 2010. *Minima Moralia*, overs. Arild Linneberg, s. 61, Pax.

BOKOMTALE

DIGITALE TOPOGRAFIER

The Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence

Kate Crawford

Yale University Press, 2021

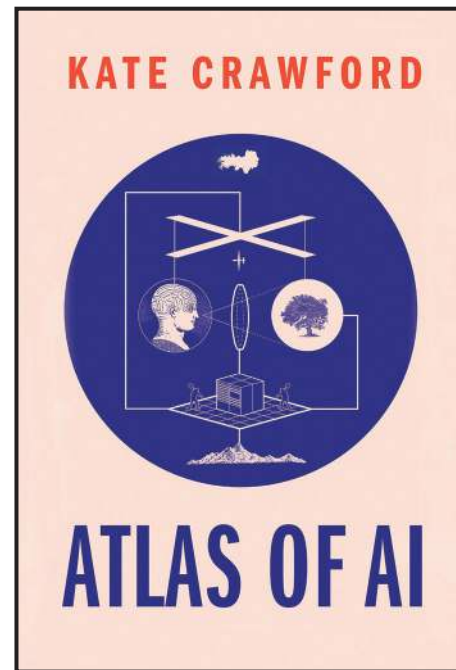
Bokomtale av Jonas Bakkeli Eide

Technology at present is covert philosophy;
the point is to make it openly political.

– Phil Agre, *Computation and Human Experience*¹

Dagens ståhei rundt kunstig intelligens² har plassert epistemologi i sentrum av samfunnsdebatten. Evner som tidligere fremstod som eksemplariske for en særegen menneskelig kreativitet, fra sjakk og go til klassisk komposisjon, har gradvis blitt ervervet av maskiner. Med fjorårets lansering av skrivemaskinen ChatGPT har debatten blitt fyrt opp igjen. Skeptikere kan godt påstå at det å syntetisere datasett gjennom datalingvistiske *Natural Language Processing*-modeller ikke er et spørsmål om intelligens, men om mekanisk informasjonsbehandling, og at problemet om å konstruere spontan, kreativ intelligens stadig er minst ett vitenskapelig kvantesprang unna å løses. Samtidig er det forstemmende å se hvordan den ene delen av det vi konvensjonelt har ansett som «intelligens» etter den andre reduseres til mekaniske prosesser. Hvis matematikk, musikk, språk og spill i stor grad går ut på informasjonsprosessering som i prinsippet kan mekaniseres, hva er da unikt ved menneskelig intelligens? Begrepet om menneskelig intelligens som det står i dag begynner å minne ubehagelig mye om opplysningstidas kompromiss om Gud som universets klokkemaker: Universet er en lovbestemt mekanisme, hvor Guds eneste gjenværende oppgave er å trykke på startknappen.

I de siste få årene har motstanden gradvis vokst mot denne fremstillingen. For kritikerne av ideen om «kunstig intelligens», som ofte har sosiologisk heller enn informa-



sjonsvitenskapelig bakgrunn, fremstår den epistemologiske debatten som en avledning fra hvordan faktisk eksisterende KI-systemer fungerer i samfunnet. Ulike teknologier under samlebetegnelsen kunstig intelligens har på forskjellige vis blitt anvendt som instrumenter for offentlig og privat kontroll, fra politiarbeid til finansmarkeder. Gjennom slike verktøy har samfunnslivet blitt subtilt, men fundamentalt endret. Analytikere av «kunstig intelligens» må derfor forlate forestillingen om teknologien som hovedsakelig abstrakt og informasjonsvitenskapelig til fordel for en *materiell* kritikk: KI-systemer er praktiske styringsmekanismer som er forankret i, og formet av, hierarkiske maktforhold, og som tjener som potente verktøy for å reproducere disse.³

I denne teknologikritiske kretsen er Kate Crawford en av de best etablerte. Den faglige bakgrunnen hennes er i sosiologi og informasjonsrett, men hun har også arbeidet som journalist, musiker og kunstner. Sammen med Meredith Whittaker var hun i 2017 med på å grunnlegge

AI Now Institute ved New York University, i samarbeid med Det hvite hus. Både Crawford og Whittaker har for øvrig arbeidet i forskningsgrupper hos henholdsvis Microsoft og Google.

Crawfords varierte bakgrunn kommer godt frem i kunstverket hennes *Anatomy of an AI-system* (2018), produsert i samarbeid med tsjekkiske Vladan Joler. Verket har to deler. På en monter i midten av galleriet sitter det en Amazon Echo: En liten datamaskin som huser den «digitale assistenten» Alexa. Bak denne monterer henger det et enormt grafisk kart som i detalj fremstiller de materielle og sosiale prosessene som er nødvendige for å produsere og levere en Amazon Echo til en forbruker. Formålet med *Anatomy* er å fremstille den fetisjistiske effekten involvert i digital teknologi, hvor produktet av omfattende materielle prosesser, fra gruvarbeid til shipping, fremstilles som en abstrakt, immateriell størrelse. Alexa lever ikke «oppe i skyen», men er produsert, opplært og opprettholdes gjennom et enormt globalt industrielt maskineri. Som skaperne skriver: «What is required to make [Alexa] possible? Put simply: Each small moment of convenience – be it answering a question, turning on a light, or playing a song – requires a vast planetary network, fueled by the extraction of non-renewable materials, labor, and data» (Crawford og Joler, 2018).

Anatomy of an AI System kan tolkes som en prolegomena til Crawford's bok *The Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence* (2021). Boka, som ble utgitt tre år etter *Anatomy*, er et forsøk på å kartlegge KI som en global og materiell struktur. Den er på sett og vis kulminasjonen av Crawford's lange fartstid i grenseland mellom academia, politikken og informasjonsindustrien. Som hun selv beskriver boka's bakgrunn: «My thinking in this book has been informed by the disciplines of science and technology studies, law, and political philosophy and from my experience working in both academia and an industrial AI research lab for almost a decade» (Crawford 2021, 12).

The Atlas of AI handler i stor grad om å definere KI som fenomen. Crawford avviser kontant ideen om at teknologien vi i dag kaller kunstig intelligens, legitimt er «intelligent», og hun er lite interessert i de tekniske distinksjonene og detaljene involvert. For henne er KI heller en form for materiell, teknopolitisk hybrid:

Artificial intelligence, then, is an idea, an infrastructure, an industry, a form of exercising power, and a way of seeing; it's also a manifestation of highly organized capital backed by vast systems of extraction and logis-

tics, with supply chains that wrap around the entire planet. All these things are part of what artificial intelligence is—a two-word phrase onto which is mapped a complex set of expectations, ideologies, desires, and fears. AI can seem like a spectral force—as disembodied computation—but these systems are anything but abstract. They are physical infrastructures that are reshaping the Earth, while simultaneously shifting how the world is seen and understood (ibid., 18–9).

Definisjonen av begrepet «KI» er diffus; den henviser både til de materielle prosessene involvert i å konstruere og reproducere teknologien involvert og til den tekno-optimistiske ideologien som industrien bygger på. Selv om Crawford ikke sier det eksplisitt, mener jeg at boka med hell kan tolkes som et forsøk på å utvikle en bred definisjon av KI som et teknopolitisk system.

Crawfords metodologi er inspirert av filosofen Georges Didi-Hubermans skildring av atlasen som forskingsideal. For ham fungerer atlasen som både en estetisk og en epistemologisk fremstillingsmåte, og det forener dermed vitenskapelig fornuft og kunstnerisk kreativitet. Med henvisning til dette ønsker Crawford å tegne et atlas over KI som kan flette sammen de overlappende geografiske, sosiale og politiske rommene KI opererer i. Denne metoden er nært knyttet til Crawford's kritikk av det hun anser som KI-ideologiens avpolitiserende tekno-optimisme:

But there are significant reasons why the field has been focused so much on the technical—algorithmic breakthroughs, incremental product improvements, and greater convenience. The structures of power at the intersection of technology, capital, and governance are well served by this narrow, abstracted analysis. To understand how AI is fundamentally political, we need to go beyond neural nets and statistical pattern recognition to instead ask what is being optimized, and for whom, and who gets to decide (ibid., 9).

Ifølge Crawford er et av de fremste målene til KI som teknopolitisk system å kartlegge verden på en særskilt måte. I industriens storskala innsamling og anvendelse av ulike typer persondata ser hun en imperialistisk ambisjon om å fange inn verden i et enormt informasjonssystem som kan brukes til overvåking og kontroll. Denne formen for informasjonshegemoni er både objektiverende og avpolitiserende. Komplekse spørsmål om hvordan mellommeneskelige forhold medieres gjennom teknologi forvandles til spørsmål om hvordan tekniske systemer kan effektiv-

seres og optimaliseres. I opprør mot denne teknokratiske reduksjonen av verden til datamønstre beroende på hierarkisk klassifikasjon er det Crawford's ambisjon å vise hvordan faktisk eksisterende KI har oppstått og opererer i det komplekse og mangefasetterte skjæringspunktet mellom teknologi, ideologi, politikk og natur.

Om å kartlegge kunstig intelligens

The Atlas of AI består av sju kapitler samt en kort koda, hvor hvert kapittel tar for seg én side ved KI-megamaskinen. Forfatteren begynner så å si fra bunnen, altså ressursgrunnlaget for KI, og beveger seg via arbeidsforhold til konstruksjon og anvendelse av stordatasett, for til slutt å berøre måten KI i dag brukes som overvåkings- og kontrollsystem i politikken. Slik gir boka en topografisk skildring av KI hele veien fra underjordisk gruvearbeid til konstruksjonen av den stedløse «skyen».

Første kapittel, «Earth», beskriver ressursutvinningen som teknologiindustrien bygger på. Som Crawford fargerikt skriver utgjør mineraler og elektrisk kraft sammen henholdsvis skjelettet og livsblodet til KI. Kapitlet begynner med en reiseberetning fra Teslas litiumgruver i Nevada og beveger seg derfra til Baotou i kinesiske Mongolia og de indonesiske øyene Bangka og Belitung. Crawford's formål her er å gjendrive bildet av KI som noe immaterielt eller vektløst: Digital teknologi avfødes i forurensing og utnytting av menneskelig arbeidskraft og naturressurser.

For å fange inn denne materielle dimensjonen låner Crawford teknologikritikeren Lewis Mumfords begrep «megamaskinen». KI som megamaskin er en helhet som består av menneskelig arbeid, teknologisk maskineri, naturressurser, organisatoriske systemer og globale forsyningskjeder. Kostnadene involvert i å konstruere og operere denne megamaskinen er ødelagte menneskekropper, hav av gruveslam og industrielt avfall, samt tonn på tonn med klimagasser. Ekkoet av *Anatomy of AI* er klart i dette kapitlet – og, med tanke på skalaen involvert i ressursutvinningen og klimautslippene, er dette kanskje den viktigste (og farligste!) siden ved KI.

Kapittel to, «Labor», beveger seg fra ressursgrunnlag til arbeidsforhold. Crawford tar opp ulike sider ved KIs konsekvenser for dagens arbeidspolitikk, med fokus på arbeidsforholdene ved Amazons lagerhus. Deres nyskapende digitale arbeidsovervåking kobler hun til historien om arbeidsutnyttelse og disiplinering, med referanser til Adam Smith, Karl Marx, Frederick W. Taylor og Henry Ford. Dette er velkjent stoff, og gjennomgangen føles ikke helt inspirert.

Mer slående er Crawford's diskusjon av det hun kaller

«Potemkin AI». Den russiske prinsen Grigory Potemkin var en av keiserinne Katarinas fremste embedsmenn. For å imponere keiserinne Katarina under hennes reise gjennom Krimhalvøya i 1787 skal prinsen ifølge legenden ha konstruert tusenvis av tomme husfasader, som på avstand ga et slående visuelt inntrykk av rikdom. Siden det har «potemkinlandsby» blitt en metafor for en fasade som er ment å gi inntrykk av en substans som i virkeligheten mangler. Crawford bruker begrepet «Potemkin AI» for å beskrive hvordan en rekke av funksjonene vi tillegger kunstig intelligente systemer faktisk avhenger av menneskelig tenkning. Underbetalte arbeidere ansettes for å simulere kunstig intelligente systemer, som så selges som mirakuløse automatiske systemer – noe Jeff Bezos skamløst kaller «artificial artificial intelligence» (ibid., 68).⁴

I neste kapittel, «Data», beveger forfatteren seg fra den (mer eller mindre) materielle siden av KI i ressurser og arbeidskraft, til det mer abstrakte spørsmålet om KIs utvinning av stordata. Akilleshælen for maskinlærings-teknologi var fra begynnelsen av skala: For å trene en maskin til å tolke og sortere bilder og tekst kreves det enorme mengder data. Dette var det fremste hinderet for utvikling av digital teknologi på sytti- og åttitallet. Dette endret seg med internett. På få år oppstod en enorm samling med tekst, bilder og etter hvert videoer i nærmest uendelig variasjon. Eierskapsforhold mellom vert, bruker og data var (og er) uavklart, og private selskaper var tidlig ute med å ekspropriere og utnytte brukerdata.

Som forfatteren beskriver, er KI helt avhengig av å privatisere brukernes persondata for å fungere. Crawford skriver videre at denne bruken av data leder til en omfattende tingliggjøring av menneskene involvert. Bilder og tekst rives ut av den sosiale konteksten de har oppstått i, og brytes ned til rådata for utviklingen av språklige og visuelle kategoriseringsalgoritmer. Dette innebærer tingliggjøring i to dimensjoner: 1) ekspropriering av brukeres data som råstoff for maskinlærings; og 2) konstruksjonen av angivelig objektive og verdinøytrale maskiner ved hjelp av bestemte datasett. Men som Crawford påpeker, er data aldri nøytrale: De kommer fra et sted, og historien bak opphavet og aggregeringen av datasett er avgjørende for hvordan maskiner trent på disse dataene opererer. Dataene som en maskin er trent på vil i praksis alltid være preskriptive for hvordan denne maskinen tolker og vurderer verden. Den underliggende objektivering, endog dehumaniseringen, involvert symboliserer Crawford gjennom fortellingen om et av de første stordatasettene som ble anvendt for å trene bildegjenkjenningsteknologi: Et politibildearkiv supplert av FBI uten ofrenes samtykke.

Det fjerde kapittelet, «Classification», fortsetter i samme lei og diskuterer klassifisering og kategorisering. Argumentasjonen er dog mindre klar enn i de forutgående kapitlene. Forfatteren tar opp temaet «klassifiseringens politikk», altså hvordan kategoriene som maskinlæringsystemer opererer etter bestemmes, og hva slags konsekvenser dette har. Som Crawford viser er feltet gjennomsyret av essensialiserende kategorier som både naturaliserer og reproducerer sosiale hierarkier. Kulturelt kontingente ideer om hva for eksempel kjønn eller etnisitet (og, i USA og visse andre steder, «rase») er, blir i slike systemer fremstilt som utvetydige og objektive kategorier. Dette gir dem skinn av å være naturlige eller åpenbare heller enn historisk konstruerte. Videre mener Crawford at anvendelsen av disse kategoriene for å sortere data gjør at de forankres i sinnet både til de som sorterer, og de som sorteres. Argumentet svekkes dog av analytisk uklarhet, da Crawford ikke gjør det helt tydelig hvorvidt hun mener at klassifiseringssystemer som sådan er problematiske i kraft av å virkeliggjøre kategoriene de bygger på, eller om KI er særlig problematisk på grunn av *hvilke* kategorier som anvendes, og hvordan. Dette er særlig uheldig all den tid tematikken er sentral for bokas helhetlige argument.

Det følgende kapittelet, «Affect», er også noe svakt. Det handler om ulike forsøk på å utvikle og anvende affektgjenkjennelsesteknologi, altså maskiner som kan tolke emosjonelle tilstander ut fra bilde og video. Temaet presenteres via en kritikk av kybernetikeren Silvan Tomkins og psykologen Paul Ekman og deres affektteori. Fortellingen er underholdende, men fremstillingen av feltet som lite mer enn modernisert frenologi virker både urettferdig og lite opplysende. Etter min mening kunne dette kapitlet med hell blitt kombinert med det forrige om kategorisering, noe som kanskje ville gjort affektteoriens relevans for KI-ens politiske ideologi klarere.

Sjette kapittel, «State», er derimot sylskarpt. Her går Crawford inn på hvordan private teknologibedrifter og USAs militære og statlige etterretning har viklet seg inn i hverandre i kjølvannet av «krigen mot terror». Lag på lag bygger forfatteren opp et bilde av moderne politikk som gjennomsyret av digital overvåking og automatiserte kontrollmekanismer. Paradigmatisk er integreringen av Peter Thiels beryktede Palantir i amerikansk offentlig administrasjon. Firmaets teknologi, som i stor grad er utviklet som et militært overvåkingssystem, anvendes i dag fra lokale politistasjoner til innvandringsetterretningsetaten ICE. Palantir opererer altså i spydspissen av en stadig mer militarisert statsforvaltning. Som Crawford skriver: «The U.S. Department of Health and Human Services uses Palantir

to detect Medicare fraud. The FBI uses it in criminal probes. The Department of Homeland Security deploys it to screen air travelers and keep tabs on immigrants» (ibid., 195).

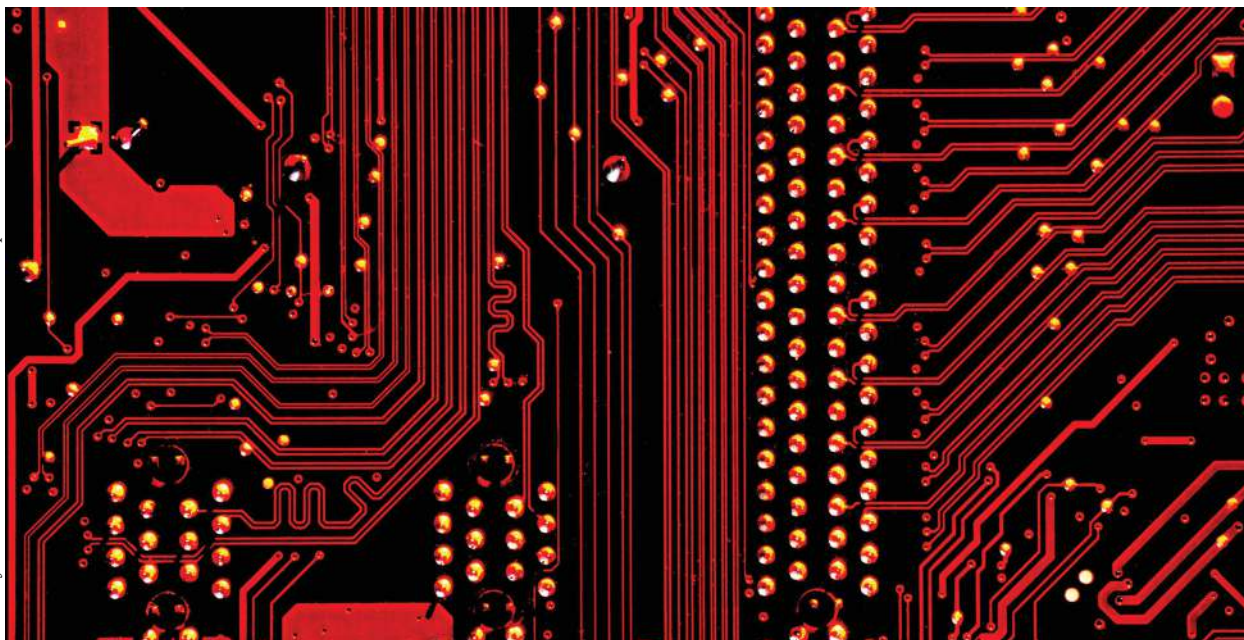
Det presenteres her en grotesk form for digital korporatisme, hvor etterretningstjenester, militærvesen og *Big Tech* sammen står bak en gjennomgående reform av statens karakter og *raison d'être* henimot en militarisert offentlig administrasjon. Det mest perverse eksempelet er kanskje startupfirmaet Vigilant:

The company works on the basis of a single premise: Take surveillance tools that might require judicial oversight if operated by governments and turn them into a thriving private enterprise outside constitutional privacy limits [...] California-based Vigilant markets itself as “one of those trusted crime fighting tools to help law enforcement develop leads and solve crimes faster,” and it has partnered with a range of governments in Texas, California, and Georgia to provide their police with a suite of ALPR [Automatic License Plate Recognition] systems to use on patrol, along with access to Vigilant’s database [...] On top of taking a 25 percent surcharge, Vigilant keeps records of every license plate reading, extracting that data to add to its massive databases (ibid., 199).

Vigilant står altså for et privat overvåkingssystem basert på en massiv database over persondata så godt som hvem som helst kan kjøpe seg tilgang til, fra offentlige politietater til private forsikringselskaper og banker. Tilfellene med Palantir og Vigilant innebærer en privatisering av lov- håndheving som, ut over å forankre digitale storselskapers politiske makt og innflytelse, leder til at normer om rettsikkerhet og personvern utvannes.

Også Amazon har slengt seg på bølgen med appen Ring, som fungerer som en slags digitalisert nabolagsvakt: *Vigilante justice* som abonnementstjeneste. Crawford siterer mediaforsker Tung-Hui Hus slående beskrivelse av hvordan apper som Amazon Ring gjør oss til freelancere for statens sikkerhetsapparat (ibid., 202). Her kommer det godt frem hvordan de ulike maktstrukturene i moderne kapitalisme forenes i digital korporatisme. Freelancing og prekært arbeid på den ene siden, utbredt overvåking – på jobb og i fritida, både statlig og privat – på den annen:

The ways of seeing that were once the sole province of intelligence agencies have been granulated and dispersed throughout many social systems—embedded in



workplaces, homes, and cars—and promoted by technology companies that live in the cross-hatched spaces that overlap the commercial and military AI sectors (ibid., 202–3).

Digital korporatisme har avlet en ny form for *governmentalité* beroende på at data er makt, og at makt gir rett. Som den amerikanske generalen Michael Hayden, tidligere sjef for NSA og CIA, uttalte om USAs dronekrigsstrategi: «We kill people based on metadata» (ibid.).

I konklusjonen, «Power», samles trådene i en mangfoldig diskusjon hvor betydningen av den sosiale konteksten for KI, samt spørsmål om refleksivitet og dømmekraft, står i sentrum. Crawford legger her vekt på den ideologiske betydningen av idiomet om spill som KI gjerne tolkes i:

Narratives of magic and mystification recur throughout AI's history, drawing bright circles around spectacular displays of speed, efficiency, and computational reasoning. It's no coincidence that one of the iconic examples of contemporary AI is a game (ibid., 212–3).

Dette er sentralt i KI-ideologiens reduksjon av intelligens til beregning. Et spill har et gitt sett med ubøylige regler: Det handler om å optimalisere en strategi innenfor etablerte parametere. Den kreative refleksiviteten ved menneskelig intelligens som gjør at vi kan stille oss kritiske til disse reglene, forsvinner ut av syne.

Når kunstig intelligens i økende grad anvendes for å

administrere, sortere og vurdere mennesker, blir dette et stort problem. Maskiner trent på historiske data mangler den kritiske impulsen til å se forbi dataenes historiske karakter og å kritisk vurdere dem. Dermed får algoritmestyring en klar konservativ tendens. Da Amazon skulle bygge en algoritme som kunne vurdere jobbsøknader, ble den trent på firmaets ansettelseshistorie. Fordi firmaet historisk har vært mannsdominert, korrelerte kjønn og suksess i firmaet sterkt. Resultatet ble at den konsekvent kun anbefalte menn (ibid., 128–31).

Den største svakheten ved kunstig intelligent teknologi er altså, ifølge Crawford, *måten den reproducerer gitte mønstre og systemer uten evnen til å kritisk vurdere dem*. Tilsynelatende er menneskets store fordel overfor maskinen vår evne til å reflektere over, og forestille oss alternativer til, informasjonen vi møter i verden. Men dette er spinkel trøst, for faren med KI er nettopp måten slik maskinell tenking erstatter menneskelig tenking og vurdering. Ettersom de digitale systemene blir mer komplekse, blir det desto vanskeligere for mennesker å kritisk ettergå dem. De fremstår mer som orakler enn som verktøy, og brukerne umyndiggjøres deretter.

Her kommer Crawford tilbake til kartmetaforen sin. KI handler i bunn og grunn om en viss måte å se verden på. Den eksproprierer og integrerer store mengder data og fanger slik verden inn i ett bilde som virkeliggjøres gjennom å anvendes. «We are building a mirror of the real world» uttaler en ingeniør for Google Street View: «Anything that you see in the real world needs to be in our

databases» (ibid., 220). Med atlaset sitt forsøker Crawford derimot å finne de tilslørte rommene, de marginaliserte og ekskluderte menneskene, og bringe dem inn i fokus.

Dette speiler på sett og vis forskjellen mellom maskinell og menneskelig epistemologi. Basert på gitte data siler maskinen data ned til én fremstilling som projiseres over på verden og dermed virkeliggjøres. Menneskelig tenking, derimot, er grunnleggende åpen og mangfoldig. Den kan se mangler og skjvheter i dataene den møter, sortere dem i forskjellige mønstre og slik plassere dem i et større mulighetsrom. For Crawford er KI-ideologiens tilsløring av teknologiens materielle vekt, og den maskinelle epistemologiens tendens til å generalisere og sortere bort støy til fordel for (forestilte) mønstre, parallelle. Slik forenes de epistemologiske spørsmålene ved kunstig intelligens med de politiske i en inspirerende diskusjon.

I den korte kodaen «Space» skildrer Crawford techindustriens ambisjoner om å unnslipe jorda og erobre verdensrommet. Her skildrer hun likhetstrekkene mellom KI og 1800-tallets imperialism. Som imperialismen eksisterer KI i grenseland mellom privat initiativ og offentlig politikk; som imperialismen søker KI å kartlegge verden, både som et middel for maktutøvelse og som mål i seg selv. Selv om Crawford ikke gjør koblingen, hører jeg her ekkot av Cecil Rhodes' – hvis mest kjente avbildning viser ham reise seg stolt på tvers av Afrika med en telegrafkabel reist mot himmelen – uttalelse: «I would annex the planets if I could» (siteret i Arendt 1962, 124).

De siste få kapitlene er etter min mening de mest inspirerte i Crawfords bok. Samtidig demonstrerer de den fremste svakheten ved metodologien hennes, nemlig dens asymmetri. Mens de avsluttende kapitlene i stor grad bygger på de foregående, blir de første kapitlene stående mest som grunnsteiner for de avsluttende kapitlene. Dermed informeres analysen av digital korporatisme av kapitlene om «Data», «Labor» og «Earth», men ikke omvendt. I konklusjonen gir Crawford en god oppsummering av hvordan de ulike sidene ved boka kan forenes i ett helhetlig narrativ om KI (Crawford 2021, 218–23). Hvorfor kommer ikke denne fremstillingen allerede i introduksjonen? Resultatet blir at atlaset, den konsoliderte avbildningen av KI som et teknomaterielt verdenssystem, forblir dunkelt. Når Crawford samler trådene i siste del av boka, fungerer dette mindre som en integrering av tidligere argumenter i en større helhet og mer som en forsinket introduksjon til bokas problemstilling.

Bokas største svakhet er altså den overordnede komposisjonen. Samme problem gjenspeiles også på kapitelnivå. Teksten er til tider diffus, og der leseren kunne ønsket seg

en stram presentasjon av argumentet, møter hen ofte fargerik retorikk. Crawford har en tendens til å hoppe fra tema til tema, og gir utbroderende etymologiske og genealogiske innføringer til begrepene hun tar for seg, hvis funksjon ofte er uklar. Dermed får boka et noe ufokusert preg. Den er lett og behagelig å lese, men det kan til tider være vanskelig å få grep på argumentenes substans. Definisjonen av KI som et materielt-ideologisk system, eller en «megamaskin», er slående, men det medfører at forfatteren mangler en konkret nominell kjerne å henvise til: Det er vanskelig å peke på en bestemt teknologi eller maskin og avgjøre om den hører hjemme under begrepet eller ikke. Dermed blir grensene for hva KI er, og ikke er, uklare – på sett og vis reproducerer Crawford KI-ideologiens ekspansive begrep om kunstig intelligens. Dette er nok et uunngåelig problem for ei bok som denne, men det betyr at teknologien i kjernen av argumentet forblir diffus – vi kommer aldri ordentlig inn i maskinen.

Boka er gjennomgående polemisk mot KI og dens forkjempere, og det er vanskelig å se for seg at KI-entusiaster vil la seg overbevise, særlig når boka sjeldent diskuterer de tekniske detaljene involvert. Alt som kan lukte av KI mistenkeliggjøres, og enhver ide om at maskinlæringsystemer er imponerende teknologi som kan danne grunnlag for nyttige verktøy avvises kontant. I bokas univers er det nærmest umulig å forestille seg at algoritmiske systemer i visse tilfeller kan være mer gjennomskjulte og rettferdige enn tradisjonelle byråkratiske systemer.⁵

I konklusjonen fremmer Crawford sitt politiske standpunkt, som, om jeg leser henne rett, koker ned til at vi må lære å avvise idealiseringen om teknologisk fremskritt for deres egen skyld. Teknologisk endring, påpeker Crawford, er ikke noe som bare *skjer*, det er noe mennesker *gjør*. Det er en fin tanke, og for så vidt sann, men mer tekno-optimistiske politiske partier – som håper å kunne bruke teknologiene vi kjenner som kunstig intelligens for å fremme samfunnsmessige goder og individuell frihet overfor privat kapitalmakt og vilkårlig statsmakt – vil nok finne lite forståelse hos Crawford. For henne er KI tross alt ikke et sett med ulike teknologier med håndfaste formål og funksjoner, men heller et globalt teknopolitisk system. Crawford holder derfor heller med Audre Lorde: «To suggest that we democratize AI to reduce asymmetries of power is a little like arguing for democratizing weapons manufacturing in the service of peace. As Audre Lorde reminds us, the master's tools will never dismantle the master's house» (Crawford 2021, 223). Jeg er imidlertid ikke overbevist. Her virker den ekspansive definisjonen av KI snarere dogmatisk enn åpen.

Videre er jeg usikker på hvor nytt stoffet Crawford fremstiller, er. På sett og vis er dette rimelig, siden boka fungerer som en konsolidering av arbeidet hennes med feltet over de siste ti–femten årene (om ikke lenger). Samtidig overlapper boka klart med blant annet Shoshana Zuboffs *The Age of Surveillance Capitalism*, Virginia Eubanks *Automating Inequality* og Cathy O’Neils *Weapons of Math Destruction*. Crawford posisjonerer ikke boka si tydelig i henhold til den øvrige litteraturen. Kanskje det ville fungere dårlig i det som tross alt er en populærvitenskapelig bok? Dessverre fører det til at leseren får lite grep om konturene av den større debatten, noe som er uheldig for det som tross alt er ei ganske polemisk bok.

Disse svakhetene tatt i betraktning: Kate Crawford har prestert å skrive ei svært lesbar og tankevekkende bok om et mangefasettert felt som stort sett lykkes i å innfri hennes høye ambisjoner. Atlasmetodologien er en givende fremgangsmåte, som kombinert med den materialistiske analysen gir et godt bilde av den bredere konteksten techindustrien opererer i. Crawford viser god oversikt over en rekke tematiske områder og kommuniserer kunnskapen sin godt. Kapittelillustrasjonene av Vladan Joler – medskaperen av *Anatomy of AI* – gir med sin grafiske minimalisme boka et skarpt estetisk uttrykk. Flere av kapitlene kunne fungert fint som frittstående essays. Om helheten svikter noe, er delene boka består av stort sett solide. Kartleggingen av KI-ens regioner er godt gjennomført, men det større bildet forblir altså obskurt. Med det i mente kan det være verdt å spørre seg: Just hva er det større bildet her?

Digital kapital

Den mest påfallende siden ved boka er Crawfords manglende forhold til Marx. Med unntak av et par bemerkninger her og der figurerer ikke marxistisk teori i boka i det hele tatt. Dette er underlig av flere grunner. For det første virker forfatterens grunnleggende ambisjon, nemlig å stille frem i lyset KI-ens tilslørte materielle karakter, som et klart ekko av Marx’ kapitalismekritikk. Også i detaljene er likheten slående. Crawford kritiserer måten tilsynelatende verdinøytrale data anvendes både for å usynliggjøre strukturell ulikhet og for å reproducere de sosiale hierarkiene som dataene springer ut av og reflekterer. Til sammenligning, her er Marx’ beskrivelse av tingliggjøring i første del av *Kapitalen*:

The producers’ own social movement possesses for them the form of a motion of objects *under the control of which the producers lie instead of controlling the motion*. As far as concerns the value-form finally, we note

that it is just exactly this form which objectively veils the social relationships of private workers and consequently the social determinations of private labours, instead of laying them bare [...] The social relationships of their labours are and appear consequently not as immediately social relationships of persons in their labours, but as objectified relationships of persons, or social relationships of objects (Marx 1976 [1867]).

Jeg mistenker at en klarere vinkling mot marxistisk kapitalismekritikk ville gjort det lettere for Crawford å gripe fatt i helheten av «megamaskinen» som hennes analyse av KI forsøker å dekonstruere. Hva er kapitalismen om ikke en ideologisk-materiell megamaskin strukturert rundt en semiotisk kjerne i vareformen? I en kort og skarp analyse argumenterer historiker og vitenskapsfilosof William H. Sewell Jr. med Marx for at kapitalismens kjerne er nettopp semiotisk. Vareformen er en «reell abstraksjon» i at den, gjennom å integrere varen i prissystemet, ikke bare konstruerer en kvantitativ relasjon mellom varene, men også realiserer denne relasjonen materielt: Varens pris har materielle følger som retrospektivt legitimerer abstraksjonen. Sewells videreutvikling av denne ideen går ut på å se varegjøringen som et instrument for å integrere sosial-semiotiske systemer (som han med Wittgenstein kaller «språkspill»). Sosial-semiotisk praksis bygger på en gjensidig forståelse og tolkning mellom deltakere som medieres ved hjelp av meningsbærende objekter. Med varegjøringens universelle karakter blir den materielle substansen i lokale sosial-semiotiske systemer i økende grad bestemt av prissystemets dommer:

The peculiarity of capitalist language games is that because every commodity is articulated to every other commodity through the universal, worldwide symbolic medium of money, actors in these games are continually buffeted by actions that lie far beyond their semiotic reach [...] by what appears to be a mute mechanical causality, not by an intersubjective adjustment of semiotic codes (Sewell Jr. 2005, 348–9).

For meg virker dette å være en god oppsummering av den typen dynamikk Crawford kritiserer i sin diskusjon av KIs bruk av data. Når hun skildrer hvordan persondata skjæres ut av en meningsfull, personlig sosial kontekst, for slik å utnyttes i konstruksjonen av mekaniske informasjonssystemer, er det vanskelig ikke å høre ekkoet av Marx. Tingliggjorte data, som fungerer både som råvare for maskinlæring og som salgsobjekt, er som kapitalen selv

både middel og mål. Denne sammenligningen virker for meg analytisk fruktbar, særlig fordi mystifiseringen som systemet beror på sentreres. I likhet med varegjøringen leder KI-ens objektivisering av brukerdata til at deler av folks sosiale virkelighet reduseres fra meningsfulle mellommenneskelige forhold til den slags «stumme, mekaniske årsaksforhold» som Sewell beskriver.

Her vil jeg gjerne trekke inn en skarp artikkel av sosiologene Marion Fourcade og Kieran Healy: «Seeing Like a Market» (Fourcade og Healy 2017). De to forfatterne forsøker å redegjøre for hvordan symbiosen av markedsinstitusjoner og algoritmiske databehandlingssystemer har skapt en ny form for kapital, nemlig «egenkapital». ⁶ Denne består av settet av persondata som er samlet i en persons «digitale profil» – altså helheten av ulike mål som kredittvurderinger, helsestatus, arbeidshistorikk, utdanningsnivå, osv. – som danner grunnlaget for, og legitimerer, en persons plass i et gitt sosialt hierarki. Som de skriver: «Markets have learned to 'see' in a new way, and are teaching us to see ourselves in that way, too» (ibid., 10).

Fourcade og Healy berører med dette «egenkapitalens» fenomenologiske konsekvenser. I et system hvor folk vet at de måles, veies og vurderes i nærmest alt de gjør, vil de naturligvis lære seg å disiplinere seg selv i tråd med måten markedet foreskriver. Databaserte mål internaliseres og tillegges moralsk vekt: En god kredittvurdering reflekterer god dømmekraft og personlig disiplin. «Little by little, the components of [eigenkapital] are becoming sites of personal investment, whereby individuals learn to become 'entrepreneurs of themselves'» (ibid., 20). Som vi ser i Crawford's kritikk av kategorisering fungerer et slikt system både som en indeks for eksisterende sosial ulikhet, og som en legitimerende instans for denne ulikheten.

Implisitt i denne formen for sosio-økonomisk stratifisering er det de to forfatterne kaller «dataimperativet». Fordi systemet beror på en aggregering av persondata som alltid kan gjøres mer komplett og oversiktlig, vil det alltid eksistere en tendens mot innsamling av mer og bedre data, og da spesielt for forsikrings- og kredittinstitusjoner, hvor forholdet mellom omfattende datasett og profit er særlig nært. En følge av dette er en naturalisering av denne typen rangering, både fordi «egenkapital» faktisk beskriver eksisterende sosial prestisje og privilegier (og reproduserer dem), og videre fordi mektige institusjoner har en egeninteresse av å fremstille rangeringssystemene sine som pålitelige og mer eller mindre uttømmende personvurderinger. Her har vi i likhet med vareformen en «reell abstraksjon», altså en verdensanskuelse som virkeliggjøres gjennom å brukes. Og vi ser på samme måte som hos Crawford hvor-

dan algoritmiske sorteringssystemer virker som konservative krefter – krefter som både naturaliserer og mystifiserer eksisterende sosiale hierarkier.

Denne artikkelen er særlig viktig fordi den viser klart hvordan det Crawford beskriver som KI, eksisterer som et instrument for moderne kapitalisme hvis funksjon er å optimalisere markedets informasjonsflyt. Atlaset hennes tar ikke direkte høyde for dette, men for meg virker det naturlig å se «megamaskinen» hun beskriver, som en region i en større kapitalistisk verden. Eller, som Fourcade og Healy beskriver KI-ens plass i kapitalismens historie: «[W]hile the use of data and rules for calculation and prediction is old, there is something new under the algorithmic sun» (ibid., 11).

Konklusjon:

Hvordan tenke som en datamaterialist?

På tross av sine mangler er *The Atlas of AI* ei særdeles nyttig bok å tenke med. Crawford svinger innom en rekke ulike felter på en god måte, og atlasmetaforen er et lovende middel for å integrere dem i en større samfunnsanalyse. Videre gir den oss flere fruktbare verktøy: KI som «megamaskin» og «Potemkin AI» er begreper som godt fanger inn styrkene ved den bredere forståelsen av «kunstig intelligens» som Crawford utvikler.

Hva er moralen i denne fortellingen? Først og fremst må det handle om å bryte ut av KI-fetisjen for å få grep om de materielle og politiske problemene involvert. Vi kan nevne følgende:

- Den raskt økende ressursutvinningen og klimagassutslippene som KI-industrien avhenger av;
- Den voksende overvåkingen og de autoritære arbeidsforholdene som følger av digital overvåkingsteknologi;
- Privatiseringen av brukerdata og spørsmålet om rettmessig eierskapsforhold til data, altså hva slags data som bør kunne «eies», og hvordan;
- Den korporatistiske sammensmeltingen av privat overvåking og statlig makt;
- Objektiveringen av individer gjennom datadrevne systemer for sosial klassifisering.

Det er vanskelig å være uenig med Crawford i måten hun tegner opp dette problemfeltet. Mindre overbevisende er derimot hennes kategoriske avvisning av KI. I fare for å være fatalistisk tror jeg ikke det er noe håp om å legge teknologien på hylla: Om det noen gang var mulig, er det allerede altfor sent. Jeg er heller ikke overbevist av Crawford's pessimisme. Vi vet hvordan KI kan misbrukes, men jeg ser

ikke hvorfor et mer rettferdig og demokratisk forankret alternativ skulle være *a priori* umulig. Dette krever dog at vi evner å bryte ned ideologien «kunstig intelligens» består av til et sett konkrete og materielle teknologier og sosiale prosesser. «Taken together, the AI and algorithmic systems used by the state, from the military to the municipal level, reveal *a covert philosophy of en masse infrastructural command and control* via a combination of extractive data techniques, targeting logics, and surveillance» (Crawford 2021, 208). Første skritt er å bringe denne skjulte filosofien frem i lyset.

OMTALT BOK

Crawford, Kate. 2021. *The Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*. New Haven CT: Yale University Press.

ØVRIG LITTERATUR

- Arendt, Hannah. 1962. *The Origins of Totalitarianism* (2. utg.). Cleveland OH: World Publishing.
- Bratton, Benjamin. 2015. *The Stack: On Software and Sovereignty*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Crawford, Kate og Vladan Joler. 2018. «Anatomy of an AI System: The Amazon Echo as an Anatomical Map of Human Labor, Data and Planetary Resources». *AI Now Institute and Share Lab*. Oppdatert 07.09.2018. <https://anatomyof.ai/>.
- Eubanks, Virginia. 2017. *Automating Inequality: How High-Tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor*. New York NY: St. Martins.
- Fourcade, Marion; Healy, Kieran. 2017. «Seeing Like a Market». *Socio-Economic Review* 15 (1): 9–29. <https://doi.org/10.1093/ser/mww033>.
- Marx, Karl. 1976 [1867]. «The Commodity». I *Value: Studies By Karl Marx*, redigert av Albert Dragstedt, 7–40. London: New Park Publications. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/commodity.htm>.
- O’Neil, Cathy. 2016. *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. New York NY: Crown.
- Perrigo, Billy. 2023. «Exclusive: OpenAI Used Kenyan Workers on Less Than \$2 Per Hour to Make ChatGPT Less Toxic». *Time*, 18.01.2023. <https://time.com/6247678/openai-chatgpt-kenya-workers/>.
- Sewell Jr., William H. 2005. «Refiguring the “Social” in Social Science: An Interpretivist Manifesto». I *Logics of History*, av William H. Sewell Jr., 318–372. Chicago IL: University of Chicago Press.
- Zuboff, Shoshana. 2018. *The Age of Surveillance Capitalism*. London: Profile Books.

NOTER

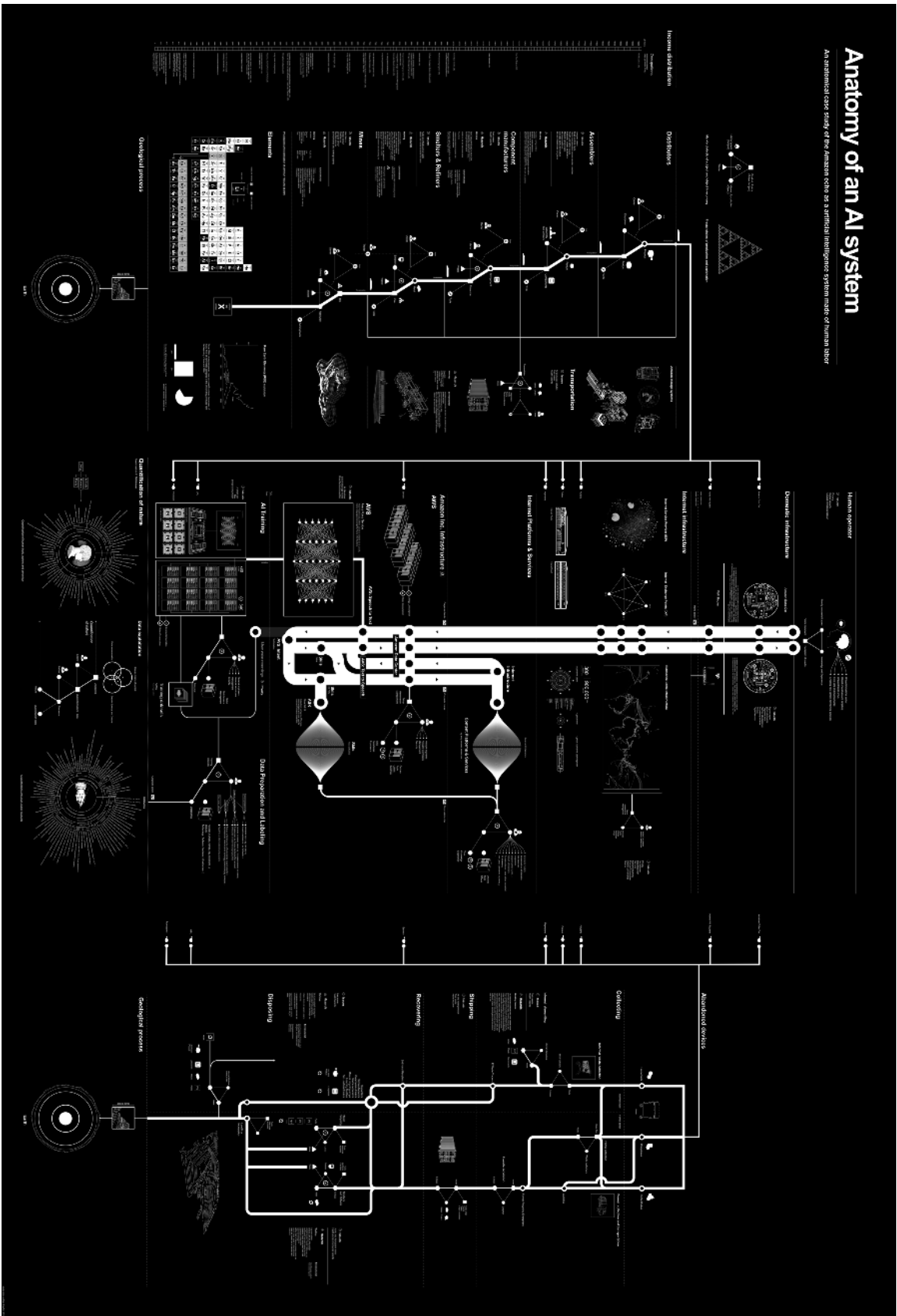
1 Som det fremgår i denne diskusjonen, er «kunstig intelligens» et kin-kig begrep, da det aldri er helt klart hvorvidt taleren refererer til ideen om kunstig intelligens, diskursen eller ideologien rundt «kunstig intelligens», eller faktiske maskiner som nevralt nettverk eller maskinlæringsverktøy som går under samlebetegnelsen «kunstig intelligens». Å sortere disse begrepene fra hverandre og gi dem tilfredsstillende definisjoner ville være en enorm oppgave. I denne teksten forsøker jeg for enkelthets skyld å bruke «KI» som kortform for noe slikt som «faktisk eksisterende maskinlæringsystemer og deres samfunnsmessige funksjon». I denne teksten gjør jeg følgende skille: Når jeg setter begrepet «kunstig intelligens» i hermetegn, betoner jeg «ideen/idealet om at en menneskelig-nende intelligens kan konstrueres gjennom teknologiske verktøy»; når jeg skriver kunstig intelligens uten anførselstegn, betoner jeg de faktiske verktøyene involvert, fra nevralt nettverk og maskinlæringsverktøy til informasjonsanalytiske algoritmer (som for øvrig ikke nødvendigvis er elektroniske).

2 Noen populære verker i denne sjangeren er blant annet Virginia Eubanks, *Automating Inequality*; Cathy O’Neil, *Weapons of Math Destruction*; Benjamin H. Bratton, *The Stack: On Software and Sovereignty*. I den akademiske sosiologien er særlig Marion Fourcade en fremtredende figur.

3 Et av de styggere tilfellene er OpenAI, skaperen av ChatGPT, sin bruk av kenyanske ansatte til å trene maskinen til å luke ut potensielt traumatiserende innhold. Grovt underbetalte arbeidere eksponeres for en strøm av frastøtende og traumatiserende media, for slik å manuelt lære opp maskinen til å unngå å støte dens fremtidige brukere. Se Billy Perrigo, «Exclusive: OpenAI Used Kenyan Workers on Less Than \$2 Per Hour to Make ChatGPT Less Toxic».

4 Til sammenligning er Cathy O’Neils bok *Weapons of Math Destruction* mer moderat. O’Neil vektlegger flere steder at algoritmiske systemer i mange tilfeller kan introdusere transparens og mer rettferdige prosedyrer som mange ikke-digitale byråkratiske systemer mangler.

5 Forfatterne bruker begrepene «übercapital» og «eigenkapital» om hverandre. Jeg bruker konsekvent sistnevnte, her oversatt til «egenkapital».



Kate Crawford & Vladan Joler, *Anatomy of an AI System* (2018). Bilde gjengitt med tillatelse.

BOKESSAY

HVORDAN MISTANKENS HERMENEUTIKK KAN HJELPE OSS FORSTÅ DAGENS PROBLEMER

How to Philosophize With a Hammer and Sickle

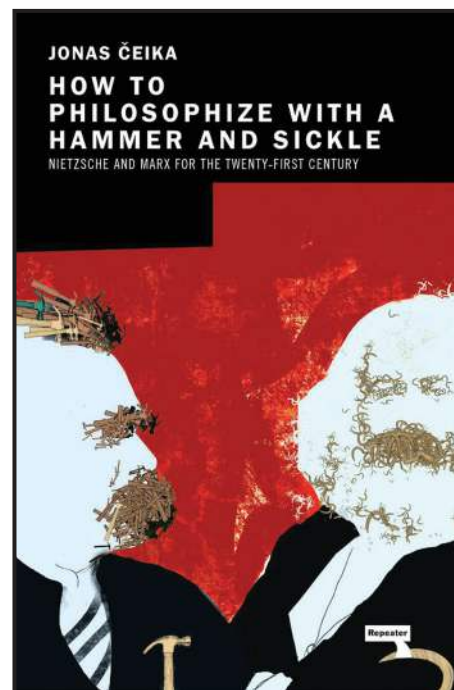
Jonas Čeika

Repeater, 2021

Bokessay av Stian Ødegård

Hvordan skal vi angripe samtidens sosiale og politiske utfordringer? Følger man dagens nyhetsbilde er det lett å kjenne på en sterk håpløshet. Tross internasjonalt samarbeid later ikke vår tids store problemer til å løse seg; de rike blir rikere, de mektige blir mektigere og temperaturen stiger fortsatt. Er det mulig at metodene vi bruker for å forstå samfunnet ikke er så pålitelige som vi først trodde? Er det på tide å finne nye metoder, eller er det mulig at løsningen har ligget rett foran nesa på oss hele tiden? Med boken *How to Philosophize with a Hammer and Sickle* argumenterer forfatteren Jonas Čeika for at sistnevnte er tilfellet.

Selv om *How to Philosophize with a Hammer and Sickle* er Čeikas debutbok, har han i flere år vært en kjent figur innen filosofimiljøet på internett, først og fremst via sin YouTube-kanal *CCK Philosophy*. Čeikas videoer har som fellesnevner at de alle handler om politisk filosofi med en venstreorientert slagside. Videoene hans omfatter alt fra analyser av populære filmer som *Shrek* sett med marxistiske briller, til mer seriøse (og flere timer lange) undersøkelser av den tyske revolusjonen i 1918. I en tid der mye av diskursen på nett har handlet om høyresidens tomme angrep mot det de gjerne kaller «postmodernisme», har Čeika kjempet imot denne intellektuelle latskapen ved å lage videoer der han nettopp opplyser om hva filosofer som Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard og Michel Foucault faktisk sto for.



Det er i en lignende opplysende ånd at denne boken har blitt til. Bokens mål er nemlig å presentere en sosialisme med utgangspunkt i både Nietzsche og Marx' tenkning, samt vise at å syntetisere dem er en mer eller mindre problemfri oppgave. Ifølge Čeika er Nietzsche og Marx' tanker allerede så kompatible med hverandre at det ville vært en overdrivelse å i det hele tatt snakke om målet som en syntese (Čeika 2021, 7). Čeika er klar over at dette er et mål som byr mange imot, men står fast på at det lar seg gjennomføre forholdsvis uproblematisk.

Illusjonen av at Marx og Nietzsche er inkompatible tenkere, hevder Čeika, skyldes at de i stor grad har vært ofre for forvrenginger og reduserende tolkninger. Her peker Čeika blant annet på hvordan de som ønsker å svekke

Marx, ofte presenterer den sosialistiske og revolusjonære Marx som noe fullstendig annet enn økonomen Marx, og videre at vi igjen kan snakke om religionskritikeren Marx som noe helt annet enn økonomen eller sosialisten Marx (ibid., 8). Likevel er dette langt fra sant: Marx drar lange linjer mellom det økonomiske, kulturelle og det religiøse, og hele hans *oeuvre* befinner seg i rammeverket av dialektisk materialisme. Med andre ord: Marx har i dag blitt kuttet opp i så små biter at man ikke lenger kan kjenne ham igjen. Forvrengningen av Nietzsche, som er kjent for de fleste, skyldes assosiasjonene hans tanker om overmennesket (*Übermensch*) gir til nazismen og andre raseideologier. Dette skyldes i stor grad at hans søster Elisabeth Förster-Nietzsche – som selv var nazist – redigerte hans tekster og utga dem etter hans død, der hun lot egne rasistiske og ellers problematiske tanker fritt flettes inn i teksten (dette gjelder særlig verket *Viljen til makt*). Ellers har ikke akkurat Nietzsches særegne stil hindret disse forvrengingene fra å finne sted; Nietzsche ønsket ikke å bli forstått av alle, og han kunne skrive i en svært provoserende stil.

Disse forvrengingene gir oss ikke bare feil bilde av hva Marx og Nietzsche sto for, men de svekker også deres filosofiske overbevisningskraft. I det foreliggende skal jeg derfor undersøke, med utgangspunkt i Čeikas bok, hvordan de to tenkerne i realiteten er kompatible og sterkere sammen.

Å filosofere med hammer og sigd

Sosialismen Čeika tar til orde for i denne boken, har ikke et konkret utopisk mål. Det er snarere en sosialisme som skal gi oss verktøy for å forstå, kritisere og løse samtidens problemer. Nettopp hva denne sosialismen innebærer, blir allerede tydelig i tittelen. Tittelen er en allusjon til Nietzsches verk *Avgudenes ragnarok*, som har undertittelen «Hvordan man filosoferer med hammer». Hammerens symbolikk er sentral hos Nietzsche: Det representerer ikke bare et verktøy man skaper noe nytt med, men er også et verktøy man bruker for å sjekke kvaliteten på noe (som en stemmehammer), i tillegg til å være et ødeleggelsesinstrument. Dette utgjør kjernen av Nietzsches metode, som vi ofte kaller en *mistankens hermeneutikk*: Målet er å stille spørsmål ved de tradisjoner, narrativer og verdier vi følger, for deretter å se *hvem* som egentlig tjener på at vi følger disse tradisjonene, narrativene og verdiene. Man bruker altså metoden for å avsløre det den norske historikeren Jens Arup Seip kalte *vikarierende motiver*. For Nietzsche er det viljer – eksempelvis *viljen-til-makt* og *viljen-til-sannhet* – som er det alle vikarierende motiver koker ned til. I menneskets historie, både individuelt og kollektivt, ser vi en vilje etter å komme

på toppen av makthierarkiet, og metodene for å snu om på hva som skal regnes som godt og dårlig, eller godt og ondt, er avgjørende for å snu hierarkiet opp ned. Det er her Nietzsches kjente tanke om *det asketiske ideal* blir introdusert. De svake har ikke fysisk makt, så for å få makt må de transformere det gode fra å handle om fysisk styrke til å handle om andre ikke-fysiske kvaliteter, eksempelvis åndelighet og intellektualitet. Nietzsches erkefiende her er som kjent platonismen, hvis grunnsetning er at den fysiske virkeligheten og kroppen er et fengsel for sjelen, og at en sjelig askese, en hengivenhet til det abstrakte – samt de dydene som hører dette domenet til – er av høyest ver og dermed sannest (Čeika 2021, 26). Når vi snakker om å filosofere med hammeren, er det altså ikke bare snakk om en abstrakt metafor, men også et rop om å hente filosofien ned til det fysiske igjen.¹ Hammeren symboliserer menneskets evne til å forlenge dets fysiske kraft til et enda sterkere og mektigere verktøy, noe filosofien også må strebe etter å være (ibid., 31–2).

Øyeblikkelig vil det være naturlig å stille seg spørsmålet: Hva har dette med Marx å gjøre? Marx er riktignok en skikkelse vi også gjerne sier bedrev en type mistankens hermeneutikk, men Marx mente jo at det vikarierende motivet som har styrt historien er klassekamp, ikke viljen-til-makt. Dette er riktignok sant, men klassekamp og viljen-til-makt, argumenterer Čeika, er to sider av samme sak (ibid., 50–2). De er begge en kraft som har styrt menneskets historie, og både klassekamp og viljen-til-makt har en lignende hindring som de må overvinne, henholdsvis kapitalismen og det asketiske ideal. For Čeika er kapitalisme og det asketiske ideal to slående like fenomener: «Both capitalism and the ascetic ideal, in other words, despite being the creation of human beings, come to operate despite them and against them, turning against human life itself, constantly preventing its enjoyment and affirmation» (ibid., 53). Kapitalismen og det asketiske ideal har også til felles at de veksler om mål og middel. Fremmedgjøringen i kapitalismen har snudd den menneskelige skaperevnen på hodet: Arbeid er ikke lenger en virkeliggjøring av menneskets essens og evne til å skape, men et middel for å tjene mer penger. Videre har også penger vært offer for denne vekslingen av mål og middel, der penger for lengst har sluttet å fungere som et middel, men heller har blitt et mål i seg selv: Jo mer penger man har akkumulert, dess bedre tjener det kapitalismen. Det asketiske ideal har hatt lignende effekt, mener Čeika, og aktualiserer her Nietzsches forståelse av religionens genese: Renslighet og disiplin gikk fra å være et middel som skulle holde mennesket friske og rene, til å bli et mål i seg selv. Deretter ble dette målet

transcendert til å handle om åndelig renslighet; seksuell promiskuitet er ikke bare farlig fordi det får sykdommer til å smitte raskere, men det er også en synd som rammer din sjel (ibid., 53).

Nå som fellesnevnerne hos Marx og Nietzsche har blitt illustrert, spesielt det med å veksle mål og middel, går Čeika videre for å vise hvordan vi med begge tenkerne in mente kan forstå samtidens problemer bedre. Første post som skal undersøkes av – eller rettere sagt *med* – hammen og sigden, er akademia og analytisk filosofi.

Kritikk av akademia og analytisk filosofi

Čeika hevder akademia er sterkt rammet av både den marxistiske forståelsen av arbeidsdeling og Nietzsches asketiske ideal. Det kreves at akademikere spesialisere seg til en høy grad på et spesifikt emne innen feltet sitt, og prinsipper som «publish or perish» er et praktisk eksempel på at mål og middel har byttet plass; forskning og publisering er ikke et middel for viten, men målet i seg selv – og dersom dette målet ikke blir oppnådd, kan man takke farvel til karrieremulighetene sine (Čeika 2021, 43).

Det asketiske ideal (og viljen-til-sannhet) viser seg også å være klart tilstedeværende i evnen til objektivitet og «perspektivløshet» som analytisk filosofi krever. Den amerikanske analytiske filosofen Willard van Orman Quine skriver selv «[t]he student who majors in philosophy primarily for spiritual comfort is misguided and probably not a very good student anyway, since intellectual curiosity is not what moves him» (sitert i Čeika 2021, 40). Det Quine selv utelukker her, er den tilfredsstillende hans egen ideelle student finner i å oppfylle rollen av å være utelukkende *intellektuelt* grepet av faget. Quine later til å kritisere de studentene som studerer filosofi av så å si estetiske grunner, uten å ta høyde for at idealet om den objektive og hyperintellektuelle studenten i seg selv også er en estetikk mange ønsker å leve etter. Quine skriver videre: «Inspirational and edifying writing is admirable, but the place for it is the novel, the poem, the sermon, or the literary essay. Philosophers in the professional sense have no peculiar fitness for it». Det er ikke vanskelig å se parallellene her mellom Quine og de livsneglisjerende elementene i kristendom og platonisme: På samme måte som sansene og begjæret stopper mennesket fra å fatte det godes idé/Gud, mener Quine at åndelig iver og inspirasjon stopper mennesket fra å fatte filosofi.

Čeika går ikke inn på dette selv, men den marxistiske og nietzscheanske kritikken her har også en feministisk dimensjon. Emosjonene vi tradisjonelt forbinder med det feminine blir regnet som mer utilregnelige for objektive

undersøkelser og forskning enn det vi forbinder med den stereotypiske følelseløse og seriøse mannen. Videre har emosjoner som sådan blitt epistemologisk devaluert, uavhengig om det finner sted hos mann eller kvinne, i kraft av den forbindelsen det har med det feminine. I vitenskapelig forskning har det blant annet vært en vane å tenke at kvinner er mindre egnet til forskning enn menn, ettersom – gitt deres «natur» – de er langt mer utlevert til sine emosjoner. Den amerikanske filosofen Alison M. Jaggar kaller dette for «the myth of the dispassionate investigator», og hun regner det for å være en av hovedårsakene bak kvinnefiendtlighet i vitenskapene. Jaggar skriver:

Although there is no reason to suppose that the thoughts and actions of women are any more influenced by emotion than the thoughts and actions of men, the stereotypes of cool men and emotional women continue to flourish because they are confirmed by an uncritical daily experience. [...] It functions, obviously, to bolster the epistemic authority of the currently dominant groups, composed largely of white men (Jaggar 1989, 164).

Vi kan betrakte denne «myten» som operativ også innen kristendommen, spesielt i religionens syn på autoritet og prestedømme. Tradisjonelt sett (og fortsatt i mange store grener av kristendommen) er det kun den lærde og temmede mannen som kan ordineres til prest og bekle høyere stillinger i presteskaper, og med det utøve Guds autoritet over menigheten. Parallellen vi ser her til den epistemologiske autoriteten menn har i vitenskapene, er åpenbar: Nietzsche forsto selv modernismens ønske om objektivitet og kunnskapsakkumulering som en logisk konsekvens av den platonisk-kristne askese, og nettopp i vitenskapen – som anses som det ikke-religiøse og sekulære *par excellence* – aner vi (som Nietzsche forutså) fortsatt spor av kristendommens verdier.

Disse platonske trekkene finner vi ikke bare i den analytiske skolens epistemologi, men også i deres egen metafysikk. Her er imidlertid platonismen mer tilslørt, da svært få analytiske filosofer i dag regner seg selv som platonikere eller tilhengere av platonisk realisme (med unntak av en del av matematikkens filosofer). Likevel ser vi de nøyaktig samme asketiske trekkene hos mange analytiske filosofer som hos Platon. I den amerikanske filosofen Theodore Siders bok *Writing the Book of the World* (2014) er den platonske innflytelsen åpenbar, selv om Sider på ingen måte regner seg selv som platoniker. Språket er eksempelvis umiskjennelig platonsk: «[T]he ultimate goal is insight

into structure itself—insight into what the world is like, at the most fundamental level. Discerning “structure” means discerning patterns. [...] It means “carving reality at its joints”» (Sider 2014, 1). Frasen «carving reality at its joints» er en referanse til en av Sokrates kommentarer i Platons verk *Faidros* (265e). Verden Sider ønsker å skjære ut og forstå, er imidlertid ikke den immanente verden, men heller den transcendent; det er metafysiske begreper som nødvendighet, identitet, universalialia og essens som er på bokens dagsorden. Men hvorfor er denne transcendenten siden av virkeligheten noe analytiske filosofer streber etter å skjære ut og kvitte seg med? Analytiske filosofer har for lengst konkludert med at Platons konklusjoner om virkeligheten er usanne, men hvorfor har de aldri stilt seg skeptiske til hans mål, metodikk og bakgrunnsantakelser om at den abstrakte verden har en fundamental struktur vi kan avdekke? Analytisk filosofi later altså til å være gjennomsyret av den platonske tanken om at den mest fundamentale strukturen er den abstrakte, og at den er av langt høyere valør enn den fysisk-konkrete virkeligheten.

Det er umiddelbart viktig å understreke at problemet her ikke er at de analytiske filosofene nødvendigvis tar *feil*, eller at deres metafysiske påstander er *usanne*. Poenget er heller ikke at vi skal tømme sannhetsbegrepet for verdien det har og regne alle påstander om verden som like gyldige, slik mange kritikere av postmodernisme tror. Den franske filosofen Gilles Deleuze (som var en iherdig disippel av Nietzsche) utdyper dette poenget blant annet ved å understreke at den største faren ved påstander *ikke* er at de er usanne eller begår logiske feil, men snarere at de kan være *non-sense*. Non-sense-påstander er ikke bare barnslig tullball (som i engelsk *nonsense*), men nærmere bestemt «remarks without interest or importance, banalities mistaken for profundities, ordinary ‘points’ confused with singular points, [and] badly posed or distorted problems» (Deleuze 1994, 153). Čeika utdyper videre hvordan vi heller skal tenke om sannhet:

Nietzsche’s goal is to bring it back to Earth, to reveal it as something embedded in an entire network of human social relations. Truths, for Nietzsche, is one value among a whole host of others, and furthermore, something uncertain ambiguous, often contrary to our will and instincts, and by no means divine – sometimes, the truth can even destroy us (Čeika 2021, 39).

Vi må forstå konteksten som sannhet oppstår i, og presist hvilken funksjon sannheten får når vi setter den høyere enn andre verdier. Dette tar oss tilbake til selve målet bak

mistankens hermeneutikk: Hvilke vikarierende motiver er det som skjuler seg bak dagens sannheter? Hvem tjener på hvordan academia drives i dag, og hvem profitterer på den analytiske filosofiens askese? Čeika argumenterer for at *passivisering* er målet som ligger bak. Arbeidsdeling, fremmedgjøring og asketiske idealer svekker filosofens kraft til å påvirke verden utenfor universitets vegger. Det analytiske målet om å gjøre filosofi i «laboratoriet» – en filosofi som er isolert fra politiske, sosiale og økonomiske betingelser – fører også til at vi får en filosofi som er impotent i politisk, sosial og økonomisk forstand. Samtidig som den analytiske filosofien trekker oss nærmere den transcendenten verden med «fundamentale» spørsmål om virkeligheten, trekkes vi også vekk fra den immanente verden med utfordringer om politisk frigjøring og miljøkrise. Čeika hevder blant annet at academia har lagt et så tungt lokk på filosofiens frigjøringskraft at vi ikke lenger kan se til academia for å løse politiske problemer:

[T]he point is that academia, built as it is around the will-to-truth, is structurally incapable of generating such influence. If capitalism is ever overthrown, the precedents of revolution will not come from dry scholarship; and furthermore, the overcoming of capitalism entails the overcoming of the division of labour, and academia with it (ibid., 46).

Mål og middel har blitt byttet om i analytisk filosofi; intellektuell kraft er ikke lenger et middel for løsninger, men selve målet. Likevel må man være forsiktig med å moralisere. Det er ikke den individuelle filosofen som lar intellektets frigjørende kraft spille på jorden. Som nevnt ovenfor er kapitalismen og det asketiske idealet menneskeskapte krefter – krefter som til slutt har endt opp med å virke mot menneskets mål og hensikter. Det er ikke snakk om individuelle valg som nører opp under kapitalismens forvrengte mål, men snarere et tilfelle av å være offer for tidsånden. Det er lite tilfeldig at den analytiske filosofiens blomstring fant sted i USA, der nyliberalismen regjerer og markedets vilje har en enorm politisk kraft.

Dessuten er det verdt å nevne at kontinental filosofi også har vært offer for den samme passiviseringen, men det er i det minste her vi finner tenkere som streber etter å komme seg vekk fra academia og ut i verden. Marx og Nietzsche var selv *outsidere* i academia. De ble sett på som for eksentriske og radikale i deres egen tid (ibid., 44). Likevel er det nøyaktig derfor de fikk så stor kraft utenfor academia:



Illustrasjon av Tuva Kildahl

Because Marx and Nietzsche were not constrained by the academic division of labour, they were able to view things in their interconnections, their interdependent relations, even those which transcended disciplines – in short, they were able to seek totality; and they were able to situate this totality in historical developments, in ongoing tendencies, in the flux and direction of things, producing two of the most vital and influential accounts of modernity to this day (ibid., 45).

Den antiliberale kjernen i Marx og Nietzsche

At akademia i stor grad synes impotent politisk sett, er én sak, men hvilke politiske endringer var det Marx og Nietzsche ønsket å se? På et mer konkret nivå: Hva er det de kritiserer? En sentral grunn til å se Marx' politiske filosofi i lys av Nietzsche er at man på den måten kan fjerne de liberalistiske elementene som har forvirret seg inn i marxisme slik vi ser den i dag. Som vi skal se, trekker Čeika opp egalitarisme og rettigheter som sentrale eksempler.

Svært få vil bli overrasket av å høre at Nietzsche var antiegalitær. Han hadde blant annet en sterk avsmak for likestilling og like rettigheter. At Marx, på den andre siden, også ville sagt seg enig med Nietzsche i dette, er imidlertid oppsiktsvekkende for de fleste. Likevel, når vi ser nærmere på hva Marx (og Engels) skriver om egalitarisme og rettigheter, later de til å ha en like sterk avsmak for disse politiske målene som Nietzsche. Problemet handler ikke om at likestilling og like rettigheter ville vært dårlig for samfunnet som sådan, men snarere at «likestilling» og «rettigheter» er altomfattende og forvirrende begreper som i virkeligheten betyr svært lite, spesielt i det politiske rammeverket Marx og Engels allerede hadde utviklet. Čeika illustrerer denne inkohærens ved å stille noen helt grunnleggende spørsmål rundt likestilling som politisk mål:

What would the demand for equality consist of? Equality between classes? Marx wanted to abolish classes, and equality cannot be the attribute of what does not exist. Economic equality? Marx wanted to transcend the very category of the economy! What would the economy refer to in a world where capital no longer existed as an entity independent of particular humans and their activities? [...] What would grant people political equality in a society where the state does not exist? (ibid., 98–99)

Det er dette et av sosialismens mest sentrale prinsipper handler om, det velkjente «fra enhver etter evne, til enhver etter behov». Alle mennesker har helt ulike evner og

behov, i kraft av en rekke ulike faktorer: fysiologi, bosted, alder, kultur, personlige interesser, etc. Med dette in mente blir det vanskelig å forestille seg hva likestilling i det hele tatt skal ta for seg; det er et tomt begrep som vi, tross dets mangel på å peke ut et klart politisk mål, assosierer med noe godt og ønskelig. Vi kan igjen trekke inn Deleuzes *non-sense*-begrep: Likestilling er et «badly posed or distorted problem».

Å peke på at begrepene i bunn og grunn er meningsløse, er bare å avdekke én side av saken. I tråd med mistankekens hermeneutikk må vi også spørre hvor disse begrepene kommer fra: Hvilket narrativ tjener begrepene? Hvilke vikarierende motiver ligger bak? Her hevder Čeika, igjen, at det finnes en rød tråd fra kristendom til liberalisme. I kristendommen neglisjerer man sine legemlige behov for å heller affirmere den metafysiske sjelen, en tanke som senere ville tjene kapitalismens ideologi:

Such a view emerged through a synthesis of Christianity (all individuals possessing a fundamentally equal soul that is independent of all particular properties and empirical circumstances) and capitalist ideology (all individuals being equal in their capacity as rights-holders, contract-signers, transactional agents). This type of egalitarianism is therefore contrary not just to Nietzsche but also to Marx and the Marxist tradition, as it can only rest on the denial of the fact that “the consciousness of men is a concrete reflection of the facts and material conditions of their existence”. If Nietzsche can be labelled an anti-egalitarian, so can Marx (ibid., 102).

Avsmaken for rettigheter og likhet, og i det store og hele liberalismens tankegods, er derfor ikke en reaksjonær holdning – slik det kan se ut til å være ved første øyekast. Det er snarere det mest progressive valget. Likevel kan denne konklusjonen gjøre oss noe forvirret: Skal vi slutte å kjempe for likhet og rettferd? Tvert imot. Konklusjonen er snarere den at denne kampen må strekke seg mot noe langt mer radikalt enn tilfredsstillelsen av våre behov innenfor rammeverket av liberalismen og kapitalismen; poenget til Marx og Nietzsche er nettopp det at disse behovene ikke *kan* bli tilfredsstillt i dette rammeverket. Vi må avskaffe dagens ideologier om vi noensinne skal oppnå våre politiske mål, og med dette anerkjenne at liberalisme ikke er et nøytralt tankegods som tross sine svakheter mener godt, men heller at liberalisme er en reell trussel som kan stoppe oss fra å nå disse målene.

Et videre – og muligens større – problem oppstår også

når vi ser nærmere på rettigheter som et politisk mål. Ikke bare burde vi være mistenksomme overfor *hvilke* narrativ som rettighetstenkningen har tjent opp gjennom historien, men også *hvordan* praksisen av å tilskrive – eller tilrøve seg – rettigheter utøves. Čeika peker på at et samfunn som vil ha rettigheter, er avhengig av en regjerende gruppe og en underordnet gruppe:

Rights are concessions granted to us by a group that wields power over us; because they presuppose the power to enforce (through the police force or military) they can only be meaningfully granted by a materially dominating group to a subordinate one (ibid., 105).

Rettigheter er altså et motstridende mål når det kommer til frigjøring av undertrykte grupper og opprør mot status quo, da det hele tiden vil være avhengig av – prisgitt – en regjerende og sanksjonerende makt. Gruppene som tilskrives rettigheter, er ikke reelt sett frigjorte. Det er viktig å få fram at befolkningen med det ikke bare blir fremmedgjort overfor makten, men også seg imellom. Fremmedgjøring blant befolkningen kan finne sted der én gruppe får rettigheter som en annen gruppe også ønsker, og i kraft av dette kjemper de mot hverandre istedenfor samarbeide og stå opp mot den regjerende makten. En slik kritikk høres åpenbart marxistisk ut, men det er verdt å nevne at Čeika i sin kritikk av rettigheter hovedsakelig lener seg på Nietzsche. Čeika gjør dette blant annet fordi Marx selv skrev særdeles lite om rettigheter (da han så på det som et tomt og forvirret politisk mål), men også fordi Nietzsches kritikk er mer enn tilstrekkelig, samt kompatibel med den historisk-materialistiske analysen av samfunnet Marx og Engels la til grunn (Čeika 2021, 104). I aforisme 112 i Nietzsches verk *Morgenrøde* illustrerer han klinkende klart at rettigheter, og hvordan de sanksjoneres, er avhengig av de materielle tilstandene til både de regjerende og de underordnede.

Forskyver maktforholdene seg i vesentlig grad, forgår rettighetene og nye dannes – dette demonstrerer folkeretten i og med at den kontinuerlig forgår og oppstår. Avtar vår makt i vesentlig grad, endrer følelsen seg hos dem som hittil garanterte våre rettigheter: de vurderer om de kan gjeninnsette oss i vår fulle besittelse – føler de seg ute av stand til dette, bestrider de fra da av våre «rettigheter» (Nietzsche 2007, 92–93).

Når de underordnede blir for mektige, tar de regjerende vekk rettighetene for å regulere makten deres, under på-

skudd av å sikre fred og ro. Dette gjelder ikke bare på nasjonalt nivå, men også på globalt nivå. Et treffende eksempel her er hvordan USA, via FN og NATO og under dekke av å løpe menneskerettighetenes ærend, har utført angrep i Midtøsten ut fra egosentriske, profitbaserte motiver, enten det er for å utslette politiske fiender (f.eks. Muammar Gaddafi og Saddam Hussein) eller kapre ressurser, som olje i Irak.

Konklusjon

Čeika ser ut til å tilby en fruktbar og attraktiv verktøykasse for å forstå samtidens problemer, men vi må merke oss at prosjektet hans på ingen måte er originalt: De franske nietzscheanerne fra forrige århundre – som Deleuze og Klossowski – lente seg nærmest like mye på Marx som på Nietzsche. Čeika selv hevder ikke at prosjektet hans er originalt, men gitt dette hadde det vært interessant å se Čeika sammenligne sin fusjon av Marx og Nietzsche med den av franskmennene – for de er *ikke* identiske. Ulikhetene deres koker ned til hvordan man skal tolke Nietzsches begrep om sublimering (*Sublimierung*), og det er nettopp her Čeikas største svakhet kommer fram. For Čeika er Nietzsches sublimering en slags dialektikk à la Hegel: Det asketiske ideal er en negasjon av menneskets natur, som igjen må negeres, noe som igjen skal lede veien an mot overmenneskets transvaluering av verdier (Čeika 2021, 142). En slik tolkning er kontroversiell på flere måter. For det første strider den imot den vanlige tolkningen Nietzsche har hatt hos venstresidens filosofer. Deleuze – som mer eller mindre introduserte Nietzsche til venstresiden i Frankrike – tolket det som Nietzsches største styrke at han går imot dialektikken og skaper en filosofi som er orientert rundt affirmasjon. For det andre er Čeikas tolkning kontroversiell med tanke på hvor fiendtlig Nietzsche selv var mot Hegel og dialektisk filosofi i sine egne verk. Skuffende nok får vi ingen begrunnelse for nettopp hvorfor Čeika tar seg friheten til en slik heterodoks tolkning.

Tross denne svakheten lykkes Čeika fortsatt i å vise at løsningen på mange av samtidens problemer har ligget rett foran nesa på oss hele tiden. Både Marx og Nietzsche har riktignok blitt forvrengt og mishandlet til hensikter som strider med deres opprinnelige filosofi, men ser vi tenkerne i lys av hverandre og graver frem den opprinnelige mistankens hermeneutikk de skapte, ser vi at de gir oss en robust hammer og sigd vi kan diagnostisere, knuse og bygge opp et nytt samfunn igjen med.

LITTERATUR

- Čeika, Jonas. 2021. *How to Philosophize with a Hammer and Sickle*. Repeater Books.
- Deleuze, Gilles. 1994 *Difference & Repetition*. Oversatt av Paul Patton. New York: Columbia University Press New York.
- Jaggar, Alison. M. 1989. «Love and knowledge: Emotion in feminist epistemology». *Inquiry*, vol. 32 (nr. 2): 151–176.
- Nietzsche, Friedrich. 2007. *Morgenrøde*. Oversatt av Stian M. Landgaard. Oslo: Spartacus forlag
- Sider, Theodore. 2014. *Writing the Book of the World*. Oxford: Oxford University Press.

NOTER

1 Med å få filosofien ned til det fysiske igjen, menes det ikke å artikulere en reduktiv ontologi som for eksempel fysikalisme. Slike syn er på mange måter like asketiske som Platons idéverden, der materien ikke regnes for å ha særlig stor valør. Konkurrerende syn som setter den fysiske virkeligheten høyere, er eksempelvis Henri Bergsons vitalisme eller Heraklits natursyn om at alt er i flyt. Čeika selv kaller materialismen han her ønsker å ta i bruk en «Heraclitean materialism» (Čeika 2021, 29).

ESSAY OM ESSAY

LIVLØSE BLIKK

«WHY LOOK AT ANIMALS?» 46 ÅR ETTER

Fotografi av Eric Combeau. Hentet fra Unsplash.

Av Sindre Brennhagen

Dyrene ligner oss. Vi ligner dyrene. Dyrene er forskjellige fra oss. Vi er forskjellige fra dyrene. I den østerrikske forfatteren Marlen Haushofers økodystopiske klassiker *Veggen* (1963) er en håndfull uregjerlige katter, en lydlig jakthund samt to emosjonelt intelligente kuer det eneste som holder jeg-personen i live, som gir henne en retning og et mål. Dyrene er hennes suverene kilde til mening. Romanens protagonist skriver følgende i sin dagbok: «Grensene mellom dyr og mennesker er svært flytende. Vi tilhører den samme store familien, og når vi er ensomme og ulykkelige, tar vi med glede imot våre fjerne slektningers selskap» (2022 [1963], 229).

Når vi ser på dyr, vet vi at vi betrakter det. Vi er klar over, bevisst på, at vi iakttar det. Jeg kan uttrykke min refleksive bevissthet om denne beskuelsen i ord: *Her og nå ser jeg på dyret*. Jeg (subjektet) ser på dyret (objektet). Her (på dette stedet) og nå (til denne tiden). Jeg bekrefter blikket, sementerer det i språket, idet jeg artikulerer det. Intet dyr kan imidlertid bekrefte mennesket på denne måten, hverken positivt eller negativt, hevdet den engelske kunstkritikeren og poeten John Berger i sitt innflytelsesrike essay «Why Look at Animals?» (2009 [1977], 14). Dette er en begrensning så vel som en åpning. Et hinder så vel som en mulighet. Det lukker et område av virkeligheten, men utvider atter andre. Dyrenes mangel på verbalspråk medfører at jeg ikke kan kommunisere med dem på én bestemt måte: *min* foretrukne, artsspesifikke måte. På den annen side kan ikke jeg forstå hva som ligger til grunn for – eller bakom – rauting, breking, bjeffing, mjauing, oppildnet fresing, utmattet pesing og sildrende hissing. Ja, dyret ligner meg, dyrene ligner oss, på flerfoldige plan. De lever. De dør. De er forgjengelige, midlertidige. De ånder, de blør, de sørger. Noen av dem flyr; det kan ikke jeg. De ser, i hvert fall mange av dem. Men kan de glo? Kan de myse, skule, uglese og blikke – i betydningen bruke øynene til å markere et skille, signalisere at blikkets designerte objekt er utenfor – slik mennesket gjør når det fra avstand, med stålgitre mellom, ser på dyret som om det skulle ha vært et møbel, et slags eksotisk inventar?

Berger mener at det som først skilte menneskeheten fra dyreriket, som la den første sten i det som senere skulle vokse seg til å bli en barriere mellom oss, var vår evne til abstrakt-symbolisk tenkning (ibid., 18). Men samtidig som oppblomstringen av språket, av ordene som signaler og tegn som pekte utover seg selv, innvarslet et brudd og ga opphav til et nytt værensmodus for mennesket, befestet det også dyrenes historiske posisjon. De første symbolene var nemlig dyr: karikaturer av dyr, laget av dyr, dyriske frem-

stillinger. Ingenting har vært så viktig for menneskehetens gradvise tilblivelse og stadige overlevelse som dyrene. «No other source of imagery can begin to compete with that of animals» skriver Berger (ibid., 32). Siden mennesket begynte å orientere seg i og fortolke verden, har dyrene vært våre faste holdepunkter, kosmologisk uunnværlige vesener. Vi har spist og blitt spist.

I dag er et utall arter utrydningstruet. De dystre rapportene fra alskens naturvernorganisasjoner tør være kjent og skal ikke repeteres her. Likeledes skal ikke årsakene til den filosofiske devalueringen og kulturhistoriske marginaliseringen av dyrene utforskes i langformat. Tilstrekkelig for formålet er å konstatere, som Berger gjør, at vi har glemt – eller fortrent – det faktum at dyrene også kan observere oss. Mennesket er ikke den enestående betrakter som fra evighetens desinteresserte synsvinkel glaner på de andre. Mennesket er selv et objekt for den andres dådyrøyne, den andres haukeblikk. Vi synes å ha mistet denne innsikten: «The fact that they can observe us has lost all significance. They are objects of our ever-extending knowledge» (ibid., 27).

Det blir til stadighet færre dyr å se. Jeg er takknemlig for hvert kråkefullt tre jeg går forbi, hvert knitrende buskas jeg hører. Jeg håper og ber de migrerende fuglene kommer tilbake neste årstid. En flakkende silhuett i skogranden nær min lokale bensinstasjon, sannsynligvis et villfarent rådyr, innstiller en merksnodig, ambivalent blanding av både glede og fortvilelse i meg. Grevlingåtslet spredt utover asfalten har min udelte medfølelse.

Ofte gir mangelen på synlige dyr i hverdagen meg lyst til å oppsøke nærmeste dyrebutikk eller omplasseringssentral. Som regel ender jeg med å titte gjennom dyrebeskyttelsens bildegalleri over forkomne kompanjonger på fire ben. Dyrehager har alltid etterlatt en besk smak i munnen. Uten at jeg med sikkerhet har visst hvorfor.

Offentlige, moderne dyrehager så dagens lys i perioden hvor dyr for alvor begynte å forsvinne fra menneskets hverdagsliv, i det minste her i Vesten. Berger nevner anleggelsen av Jardin des Plantes i 1793, London Zoo i 1828 og Berlin Zoo i 1844 som betydningsfulle. Forkortelsen «zoo» for «zoologisk hage» ble for øvrig først brukt om London Zoo, som åpnet for allmennheten rundt tyve år etter sin opprettelse.

På 1800-tallet var det ikke bare en imponerende bragd å ha reist til de fjerne strøkene dyrene oppholdt seg, det var samtidig en bekreftelse og videreføring av datidens kolonialistiske storimperier. «The capturing of the animals was a symbolic representation of the conquest of all dis-

tant and exotic lands» skriver Berger (ibid., 31). Å frakte et majestetisk beist med seg hjem var et tydelig tegn på sivilisasjonens seier over den ville råskapen, den vestlige herskerklassens dominans over den globale underklassen i koloniene, det kultiverte menneskets endelige maktovertakelse av den primitive natur.

Endog dyrehagene kan sies å være født ut av en imperialistisk herskerlogikk, sies det gjerne at de også har hatt – og fremdeles har – en viktig funksjon som læringsarena, som et museum med levende gjenstander (og ja, dyrene er vitterlig gjenstander i dyrehagene), et sted hvor allmennheten kan søke kunnskap om den naturlige verden.

Men i dyrehagene ser vi på noen som er blitt gjort marginale, utstøtt fra det gode samfunnsfellesskap, henvist til periferien av vårt moralske univers, mener Berger. Det vi ser – dem vi ser – i dyrehager, er ikke levende vesener i full vigør, men abstraksjoner, til dels livløse, i hvert fall impotente, rester av en gang så mektige skapninger. De er blitt hentet ut fra sine respektive nærmiljø, plassert i artefaktiske omgivelser hvis dekor – litt sand her, en liten dam der, kanskje et par store trær hvis man er heldig – fungerer nærmest som teaterrekvisitter. I kraft av å leve i fangenskap er de fullstendig utleverte til, uomtvistelig avhengige av, sine fangevoktere. Orangutangen kan ikke utleve sin naturlige atferd i et trangt bur med horder av ivrige tilskuere bankende på glassveggen som separerer dem. Det eneste som omgir dyr i fangenskap å la zoologiske hager, hevder Berger, er deres egen anemiske sløvheter. Å tro at det man ser når man ser på dyr i fangenskap, er dyrene slik de faktisk er, slik de faktisk lever sine liv, nærmer seg tankefeilen Alfred North Whitehead kaller «fallacy of misplaced concreteness»: Man tar noe abstrakt for å være konkret. Noe isoleres fra verden, fra dets opprinnelige kontekst, i den tro at man kan se hva og hvordan noe er, én gang for alle, *sub specie aeternitatis*. Men det gir ikke mening å snakke om dyret uten å ta i betraktning nettverket det er en del av, dets økologiske rammebetingelser. Det gir ikke mening å snakke om løven som en isolert størrelse, som et atomistisk individ. Løven er alltid løven-på-savannen, løven-på-gressletten, løven-i-krattskogen, *løven-sammen-med-andre-løver*. Følgelig er den sedate, apatiske løven bak glassveggen ikke bare et skuffende syn for de tilreisende skuelystne (hvem vil vel se en geriatrisk pasient i sin sykeseng?), men også en urealistisk fremstilling av dyret. Dyrehagen, per definisjon et sted mennesker flokker seg til for å se og treffe dyr, er derfor, ifølge Berger, et monument over umuligheten av å egentlig se og møte dem (ibid., 30).

Zoologiske hager er designet for å tilfredsstillende menneskets ønsker. De er innrettet for å forsterke opplevelsen av

å være en dominant og distansert observatør. Dyreparkene gir oss en falsk følelse av å være hevet over naturen (se Jamieson 2005). Dyrene i dem innstiller ingen ærefrykt, ingen måpende nummenhet, ingen ekstase. De innbyr snarere til gudsjammerlig sentimentalitet, til medynk og sympati med de stakkars, stakkars skyggene av det som en gang var jungelens konge og luftens baron. Naturen er energi og streben, skriver Berger. Natur er det som eksisterer uten et løfte (2009, 57). Det vi imidlertid ser i dyrehager, er nedslått motstand, utslettet kampvilje, steriliserte krigere. Og hvis skjønnhet er, som Berger mener, et unntak, noe som eksisterer *til tross* (ibid.), kan det ikke finnes autentisk skjønnhet, noe som beveger oss, i dyrehager. Dyrehager er estetiske nullrisikosoner. Du møter intet vilt, intet ukontrollerbart. Alt er blitt føyelig, assimilert. Dyrene er utstillingsobjekter, levende symboler.

Sommeren for noen år tilbake besøkte jeg Akvaret i Bergen. Jeg kan ikke legge skjul på at det var stor stas å titte på pingvinene, disse vaggende klumpene hvis pelsdrakt ligner et festantrekk, hoppe opp, dykke ned og svømme rundt i det lille bassenget de var tildelt. Jeg var en oppspilt tilskuer. En av dem delte til og med navn med meg. Han var en spilloppmaker av ypperste rang. I ettertid har jeg ikke klart å befri meg fra tanken om at det jeg så i den urolige rabagasten av en pingvin ved navn Sindre, ikke var pingvinens genuine væremåte. Var det en reell annerledeshet-med-likheter jeg gjenkjente? Var det en veritabel identifikasjon som fant sted, en opphevelse av *ego* og *alter* med en tilhørende sammensmeltning i et felles, opphøyet selv? Nei, jeg tror ikke det. Jeg så isteden et liv som var tvunget til å etterape mitt, som hadde tillagt seg visse handlingsmønstre for nettopp min fornøyelse. Det distinkte ved pingvinen, *pingvinheten*, var borte. Den var blitt uhyggelig menneskelig, i hvert fall menneskeliggjort, tross dens vesensforskjellige ytre.

Jeg lærte fint lite om pingvinenes biologiske beskaffenhet, om deres anatomi, om de respektive artenes bestandsmål og bærekraft. Informasjonsplakatene var skammelig enkle å vandre forbi – noe jeg mistenker de aller fleste gjør. Ikke engang med pingvinen rett foran meg, synlig, evnet jeg å faktisk se den. Denne enkeltpingvinen var lett underholdning i et par minutter, en opplevelse jeg kunne kjøpe og konsumere. Pingvinen var et standardisert produkt som oppførte seg som forventet; jeg fikk det jeg betalte for.

Dyreparker er ment å tilby de besøkende muligheten av å se på dyrene. Men ingensteds i dem møter man dyrets blikk. Til nød ser man et par døsig øyne rulle bakover i skallen idet dyret forbereder seg på atter en sløv blund. Kan hende de skanner omgivelsene, ser fra til side til side og

mekanisk registrerer at det har kommet en ny folkemengde inn i lokalet (ibid., 37). De har mistet sin selvstendighet, kanskje derved også sin egenart. For hvis meningen med og verdien til naturen beror på dens uavhengighet, på dens autoteliske vesen, på dens selvtilstrekkelighet og tilhørende likegyldighet overfor oss mennesker, går essensielle kvaliteter tapt idet ville dyr fanges, gjøres avhengige av oss og henvises til en tilstand av absolutt underlegenhet.

For en mannsalder siden observerte Berger at dyrehagene speiler den større utarming av naturen – fattiggjøringen av verden – som hadde funnet sted i hans levetid: «Everywhere animals disappear. In zoos they constitute the living monument to their own disappearance» (ibid., 36). Siden essayet opprinnelig ble publisert i 1977, peker alle kurver nedover hva gjelder jordens artsrikdom. Den ensrettingen i erfaring Berger advarte mot, manifest gjennom umuligheten av å møte noe radikalt annerledes i de fangede dyrenes blikk, har sin åpenbare parallell i nivelleringen av biodiversitet som nå finner sted globalt. Lærdommen å uthente fra Bergers essay, 46 år senere, må være følgende: Tegnene har vært der hele tiden, men vi har valgt å se bort.

LITTERATUR

- Berger, John. 2009. *Why Look at Animals?* London: Penguin Books.
- Haushofer, Marlen. 2022 [1963]. *Veggen*. Oversatt av Unn Bendeke. Oslo: Gyldendal.
- Jamieson, Dale. 2005. «Against Zoos». I *In Defense of Animals. The Second Wave* (red.: Peter Singer): 132–43. New Jersey: Wiley-Blackwell.

OVERSETTELSE

RETTSKUNNSKAP

LUDVIG HOLBERG

Innledning og oversettelse ved Andreas Harald Aure

Ludvig Holberg fra Bergen (1684–1754) var professor i historie, forfatter, essayist og satiriker, av mange ansett som Danmark-Norges fremste intellektuelle. Etter eksamen i teologi i 1704 foretok han studiereiser til ledende europeiske universiteter, før han bosatte seg permanent i Danmark. *Rettskunnskap* (original: *Naturens- og Folke-Rettens Kundskab*) ble Holbergs største boksuksess. Med datidens sekulære, universelle naturrettsidéer, basert på Grotius, Pufendorf og Thomasius, bidro verket til å forme selvforståelsen til de danske og norske nasjonene, og inspirerte til kampene for større individuell frihet i Danmark og for Norges selvstendighet i 1814.

Naturretten bygger på visse filosofiske prinsipper, slik som menneskets fornuft og evne til å leve fredelig med hverandre i samfunn. Fra disse utledes visse moralfilosofiske prinsipper, slik som retten til liv og eiendom. Et korrekt syn på menneskets intellektuelle egenskaper var avgjørende for denne naturrettssetikkens holdbarhet.

Utdraget nedenfor (gjengitt med forlagets tillatelse) er fra bokens 1. kapittel, kanskje det filosofisk viktigste kapittelet. I kapittelet gjengir Holberg datidens dominerende forståelse av mennesket og menneskets natur. Her får vi innsikt i Holbergs syn på emner som menneskets forstand og vilje, vanens makt og ansvar. En riktig forståelse av menneskets intellektuelle kapasiteter var for datidens naturrettsfilosofier avgjørende for å sette opp rimelige grenser for ansvar for menneskets valg og handlinger.

Hvilke handlinger som kan tilskrives menneskets ansvar, er et kjernepunkt i kapittelet. Imputering (tysk: *Zurechnung*) handler om å sette opp rimelige grenser for ansvaret for (skadevoldende) handlinger, gitt at mennesket har valgeevne (vilje) og evne til å forstå den moralske/al-

minnelige rettesnor (naturens lov som blir omtalt i bokens kapittel 3). Holberg skriver for eksempel at rus (drukkenskap) ikke kan fritas for straff eller erstatning for skadegjørende handlinger foretatt i beruset tilstand, siden en gjerningsperson på forhånd visste eller burde vite hvilke virkninger rus kan ha. Denne synsmåte er stadig gjeldende i strafferetten der kravet om forsett (skyld) blir *finger* med henvisning til «selvforskyldt rus».

Så kan vi spørre: Er Holbergs tekst aktuell og viktig, eller bare historisk interessant?

Holbergs idéer representerer en viktig filosofisk retning som påstår at mennesket er utstyrt med fornuft og evne til å oppfatte og orientere seg i virkeligheten på en forstandig og rettferdig måte. Denne evnen til sannhet og rettferdighet var kjerneelementer i opplysningstiden som via Holberg fant veien til Danmark-Norge. Opplysningsidealene Holberg representerer kan i dagens kontekst leses som et motsvar til postmodernismen, som hevder at rasjonelle idealer som sannhet og rettferdighet ikke finnes, og dermed i praksis lar følelser og makt råde.

Her er også noen eksempler på hvordan Holbergs tekst kan bidra til aktuelle debatter:

Holbergs syn på vanens makt kan gi bidrag til debattene om fri vilje og determinisme: Fratar inngrodde vaner ansvar for skadegjørende konsekvenser av vanene? Gjør for eksempel vanen om lydighet til myndigheter at man i myndighetenes navn kan begå eller medvirke til overgrep mot uskyldige? Er vaner noe mennesket har evne til å bryte ut av? Har for eksempel mennesket evne til å gjøre ende på en vane om å misbruke alkohol eller narkotika? Svaret på slike spørsmål vil ha politiske implikasjoner: Anses evnen til å bryte vaner å være svak, vil det føre til krav om økte

reguleringer av rusmidler. Anses den å være sterk, vil folk i større grad godta liberalisering.

Hva er forholdet mellom fornuft og følelser i en samfunnsmessig sammenheng? *MeToo*-bevegelsen førte til krav om at man skal legge til grunn opplevd (følt) seksuell trakassering (fysisk eller verbalt), og at adressaten for anklagene måtte fratse sine stillinger og verv basert på slike påstander. I disse sakene kan man dermed argumentere for at følelser var overordnet fakta og prinsipper om en rettfærdig rettsprosess, ettersom adressatene ble straffet før de kunne motta en rettslig dom. I debattene om kjønn er det en utbredt holdning i dag om at en person har det kjønn vedkommende *føler* at han/hun har. Fakta ved menneskets natur skal ikke være førende for den enkeltes følelse, og kan, vil enkelte mene, føre til *kansellering* for den som hevder noe annet.

Holberg ville stilt seg undrende til noen av disse utviklingstrekkene, og kan godt forstås som en opplysningsmann i møte med gjeldende trekk i samtiden.

Kapittel 1 Om menneskets handlinger

Menneskets fortrinn fremfor de umælende dyr viser seg særlig ved at det er utstyrt med en iboende, fornuftig sjel. I denne sjel finnes et herlig lys til å oppfatte og bedømme saker og ting, og en sterk tilskyndelse til å godta og forkaste det samme. I så henseende er derfor menneskets handlinger langt mer fortreffelige enn dyrenes. Dyrenes sinnsbevegelser skjer uten forutgående betraktning og overveielse; mennesket, derimot, benytter seg av forstand og vilje.

Forstanden er evnen hos en fornuftig sjel, evnen som mennesket sanser og identifiserer en ting med. Forstanden har to *facultates*, eller evner: 1. evnen til å identifisere en ting og dens natur, slik den forestilles ved idéer og bilder, og som kalles *facultas representativa* – den forestillende evne. 2. evnen til å betrakte saker inngående, og bedømme når, hvordan og hva som bør gjøres, det vil si å kunne overveie hvilke midler som egner seg for å få utført saker, og som kalles *facultas consultativa* – den overveiende evne.

Forstanden er – til forskjell fra de frie evner¹ – blant de evner som kalles naturlige. Med forstanden oppfatter mennesket en ting slik han forestiller seg den, eller bedømmer tingen slik han synes å ha oppfattet den. Ikke desto mindre er det slik at den som bare løselig ser på en ting, vil kunne gå glipp av mange av tingens egenskaper, mens på den annen side, den som nøye betrakter og overveier en sak vil kunne få et galt bilde av den. Derfor bør og kan et menneske undersøke en ting nøye, for likesom å gripe en tings innerste vesen: Dette for å unngå at en ond ting godtas fordi den

synes å være god, eller at en god ting forkastes fordi den synes å være ond.

Likevel, slik forstanden likesom tjener som lys for våre handlinger, slik at vi uten bruk av den går oss vill, så er man henvist til å slutte at det finnes en naturlig standard for rett og galt. Det vil si, såfremt forstanden ikke er blitt skadet av slett oppdragelse eller vane, er den i stand til å begripe og bedømme hva som er ondt og godt på riktig måte. Ellers ville alle gode handlinger tilintetgjøres, mens enhver kunne unnskyldes sin ondskap med at han ikke visste bedre.

Hvordan vane og ond oppdragelse kan forderve forstanden finnes det eksempler på, ikke bare hos en og annen enkeltperson, men i hele nasjoner samtidig. De gamle nordiske folk, skjont de hadde like meget dyd for øye som enhver annen nasjon, og skjont de anså vold og tyveri for å være en stor synd, anså det likevel som dyd og en ære å bruke mesteparten av tiden sin på sjørøveri. Det samme kan man si om dagens sjørøvere i Vestindia, som kaster bort sin tid på vold, røveri og plyndring, samtidig som de ikke forsømmer sine morgen- og aftenbønner. Commines² beretter om kong Ludvig den 11.,³ som i kirken bønnfalt Gud om hjelp til å fullføre en ond gjerning, og lovet jomfru Maria en del av den dreptes konfiskerte eiendeler. Slik ser man også at soldater med den største andakt forbereder seg til duell, en praksis som fullt ut er en konsekvens av ond vane og gal oppdragelse. Visse vaner og visse former for oppdragelse forblinder forstanden, som jo ellers ville veiledet våre handlinger i samsvar med den naturlige rettesnor.

[...]

Dette får være nok om forstanden, og det gjenstår nå å si noe om viljen.

Viljen er en evne i det menneskelige sinn. Ved denne evnen bevegtes mennesket likesom av en innvendig tilskyndelse til å gjøre og velge det som synes mest behagelig, mens det forkaster det som ikke er formålstjenlig. Mennesket har, i kraft av sin vilje, derfor makt til å gjøre ting for egen maskin, og fri villig. Dette i det minste så langt det gjelder ytre gjerninger underlagt menneskelige dommer. Derfor forkastes meningene til dem som hevder at skjebnen eller den guddommelige predestinasjon forårsaker en absolutt nødvendighet i menneskets handlinger – hvor Gud gjøres til syndenes årsak, og all dyd og moralitet kullkastes. For har ikke mennesket fri vilje, så kan det ikke anses å være årsak til det det gjør. Handlinger må i så fall tilskrives den som fremkaller slik nødvendighet.

Viljen begjærer generelt det som er godt, og avskyr det

Jørgen Roed, *Portrett av Ludvig Holberg. Kopi etter Johan Rosel* (1847). Hentet fra Wikimedia.



som er ondt. Ikke desto mindre lærer erfaring oss at viljen undertiden begjærer det som er skadelig. Dette skjer når fornuften mister evnen til å skille det onde fra det gode. For undertiden fremstår det gode som ondt, og det verste som best.

Menneskets vilje er 1) mer tilbøyelig til den ene ting enn til den andre, noe som former sinnets tilbøyelighet og temperament. Dette gjør at noen er mer tilbøyelig til å gjøre visse handlinger. Denne sinnets tilstand forårsakes av luftens og jordens egenskaper, blodets og væskenes blanding i kroppen, som kommer av alder, helse, kunnskap og andre årsaker.

Selv om viljen ikke kan hindre visse anfall som kommer av kroppens natur, og at disse undertiden bryter ut, så kan man i det minste sørge for at de bryter ut uten synd. At viljen er tilbøyelig til visse handlinger fører til 2) vanen. Den fører til at en handling blir utført velvillig og uten besvær. Selv om vanen er meget sterk, kan den likevel ikke oppnå så stor makt over sinnet at ikke et menneske med iherdighet og fasthet er i stand til å avvise den.

Viljen blir 3) drevet til visse handlinger av sinnsbevegelser, kalt affekter. Disse formørker ikke lite menneskets forstand. Hvilke og hvor mange typer slike sinnsbevegelser det finnes, og hvordan de kan dempes, viser særlig Descartes' *De passione*.⁴ Noen sinnsbevegelser utløses av det som fremstår som godt, andre ganger av ondt. Sinnsbevegelser driver et menneske til å strebe etter en god ting eller å flykte fra en ond. Forskjellen er følgende: Førstnevnte kan i liten grad eller aldri unnskylde dersom det ved disse sinnsbevegelsers tilskyndelse blir bedrevet noe umoralsk. Sistnevnte kan derimot desto mer unnskylde, jo større ulykke et menneske har vært truet av. For det er lettere å miste noe godt, som man jo kan unnvære, enn å havne i en ulykke.

For øvrig blir viljen til å foreta visse handlinger ansporet av drukkenskap, særlig av sterk drikke, røyk eller opium som for det meste vokser i Østen, og som tilskynder et menneske til løsaktighet, sinne og innbilskhet. Av den grunn kan man med rimelighet kalle det som berøver mennesket sin forstand, en tilstand av forbigående svakhet. Selv om man ved drukkenskap ofte ikke vet hva man gjør, så kan tilstanden likevel ikke unnskylde ham, siden han på forhånd visste om dens virkninger.

For på samme måte som den som av egen ukyndighet river ned sitt tak ikke kan beklage seg over at det regner inn i sitt hus, så kan heller ikke noen beklage seg over at man krever straff for ugjerninger begått i drukkenskap. Dette til tross for at drukkenskap, når det er opp til menneskets frivillige vilje å gjøre eller unnlate noe, gjør at handlinger ikke får den virkning som de ellers kunne ha hatt dersom de var blitt

foretatt edru og med klart hode. Derfor har en kontrakt som er sluttet i drukkenskap ingen virkning, ettersom vi ikke forpliktes til noe uten vårt samtykke, og slikt samtykke ikke finnes fullt ut hos den som er overstadig beruset.

Menneskets handlinger er enten frivillige eller tvungne. De første er de som springer ut fra viljen og regjeres av den samme. Tvungne er de som foretas mot viljen, slik som når noen blir drevet av en sterkere vilje til å bruke sine kroppsdelene til det som han ved tegn og legemets motstand gir uttrykk for at han avskyr. Her må bemerkes at selv om noen er i en slik tilstand at han ikke kan motstå volden, men selv var årsak til at han er brakt i den tilstand, vil den tvungne handling ikke unnskylde ham. På denne måte ble Dina riktig nok berøvet sin jomfrudom mot sin vilje, *Gen.* 39.⁵ Men volden kunne ikke tilstrekkelig unnskylde henne ettersom hun som jomfru burde ha holdt seg unna ukjente unge menn.

Blandede kalles handlinger når et menneske, for å unngå en stor overhengende ulykke, velger å gjøre det som er mindre ondt som han ellers hadde stor avsky for og slett ikke ville gjort dersom nøden ikke hadde drevet ham til det. De kalles blandede ettersom de har noe til felles både med frivillige og tvungne handlinger. Slik som når en hugger av en kroppsdel for å redde livet, eller i havsnød kaster sine varer i sjøen.

At en handling kan tilregnes et menneske, betyr at det står i dets makt og evne om handlingen kan skje eller ikke skje, foretas eller unnlates. Motsetningsvis kan ingen handling tilskrives den som mangler slik makt.

Derfor handler de lærere ille som slår et barn fordi det ikke gjør sine lekser like hurtig som et annet. Dette skjer daglig, uansett hvor urimelig det er. For dette er det samme som å straffe barnet for ting som ikke står i dets makt. Følgelig lastes og hates ofte barnet uten grunn for stahet og tristhet som har stae og triste væsker, likesom roses det uten grunn for sin fromhet som mangler galle, og som ikke kan være oppfarende.

Det synes å være anstrengelsen verdt å overveie hvilke handlinger som kan tilskrives et menneske, og hvilke ikke. For det første kan ikke noe tilskrives et menneske når det skjer av naturlig nød og annet som er utenfor menneskets kontroll. Følgelig er dét tåpelig som berettes om de meksikanske konger, at de i begynnelsen av sin regjeringstid lovet å sørge for at solen skulle stå opp og gå ned på én bestemt tid, at himmelen skulle gi regn når det var nødvendig, og at jorden var i grøde. Men, i den grad det står i et menneskes makt å fremme og forsinke slike virkninger, så kan den skade og nytte som kommer fra slikt tilregnes mennesket i den grad dets flid eller forsømmelse har hatt noe med det å

gjøre. Overflod av korn eller mangel på det samme tilskrives således bonden i den grad han har vært flittig med å gjødsle åkeren.

Ei heller tilskrives mennesket de handlinger som overgår våre krefter. Om dette har vi ordtakene om at ingen kan være forpliktet til å gjøre det umulige.

Av den grunn, dersom den slags står i en lov eller i et testament, må det tolkes på en annen måte. Dog skal til dette bemerkes at i tilfelle maktesløsheten er en følge av egen feil, da kan et menneske ikke unnskylde seg med at det er umulig. Følgelig tilskriver Gud med rette menneskene at de ikke overholder loven, fordi de alle har syndet gjennom Adam, og derfor samtidig med ham mistet sine krefter til å overholde den.

Legemets og sinnets naturlige fortrinn og feil tilregnes ikke et menneske, ei heller kan mennesket av den grunn fortjene ros eller bebreidelse. Annerledes er det likevel om man ved sin flid eller forsømmelse har endret på nevnte fortrinn og feil. Normalt vil derfor et menneske urimelig bebreides for at han er altfor liten, altfor stor eller på andre måter vanskapt. Dog ble hos de gamle gallerne, ifølge Strabons beretning⁶ kapittel 4,⁷ ikke aldeles uten grunn unge mennesker straffet som var så tykke at de ikke kunne spennes på et visst belte. Man anså i slike tilfelle at deres fedme måtte skyldes fråtsing.

Ei heller kan de ting tilregnes et menneske som det gjør eller tåler med tvang, men bare de mennesker som fremtvinger slik vold og tvang. De som gjør handlingen anses da bare som uskyldig redskap for den. Med slik tvang forstås, 1) når en sterkere person med vold bruker våre kroppsdelene til å gjøre eller tåle noe, slik som når min overmann tar min hånd og slår en annen med den, og 2) når en person av sin overmann trues på livet, såfremt han ikke vil utføre en handling, slik som å slå en uskyldig mann i hjel eller selv miste livet. I slike tilfeller anses bare den som utøver tvang å være årsak til en slik ugjerning, og den som blir tvunget anses bare som et uskyldig redskap, med mindre han av en helt spesiell grunn skulle være forpliktet til å ofre sitt liv for den andre.

Ei heller tilregnes et menneske det som gjøres i uoverstigelig uvitenhet, det vil si en uvitenhet som det ikke selv har brakt seg selv opp i, eller ikke kan overvinne på noen måte. Således tilregnes ikke små barn det som de gjør, ei heller sinnssyke såfremt de ikke ved noen overtredelse selv har satt seg i en slik tilstand. Av den grunn, når slike blir straffet, skjer ikke det fordi de egentlig har fortjent straff, slik som de som med viten og vilje synder mot loven, men bare for at de derved kan korrigeres og avskrekkes fra å gjøre den slags igjen. Det er den danske lovs formål, dersom noen i raseri, eller et

barn under ti år, begår et drap.

Slik som det heller ikke er i et menneskes makt å hindre de bilder man har i søvne, så kan heller ikke det tilregnes et menneske som han synes å ha gjort i sine drømmer. Derfor bekymret fiskeren hos Theokrit⁸ seg forgjeves. Fiskerens mente han hadde avlagt en ed i søvne om at han ikke kom til å sette sin fot igjen på havet. Dog må bemerkes at man undertiden selv kan være årsak til en uanstendig drøm, dersom man om dagen og kvelden tenker for mye på det som er vellystig.

Så vidt et menneske uten egen forsømmelse blir fratatt mulighet til å gjøre noe, så vidt kan samme menneske ikke tilregnes at det ikke utretter noe. Dermed bør ikke en lege beskyldes for latskap om det er mangel på pasienter, og ingen som selv er nødlidende bør beskyldes for å være gjerrig.

Endelig bør det bemerkes at et menneske ikke bare kan tilregnes sine egne, men også en annens handlinger, når og i den grad en person har ansvar for å styre de samme. For dersom noen gjør en ugjerning som jeg kunne og burde forhindre, blir denne ikke bare tilregnet den som umiddelbart gjorde den, men også meg som har forsømt meg i å dirigere og styre den slik jeg burde. Således er etter de engelske lover mannen forpliktet til å svare for overtredelser som hans hustru i ord eller gjerning gjør mot noen, etter som han da ikke har brukt den makt han hadde til å veilede henne. I det hensende vedtok også den persiske kong Abbas⁹ en forordning om at dersom noen ble slått i hjel eller røvet, skulle den nærmeste bys innbyggere stå til ansvar for handlingen. I samme hensende truet også kong Frode den 3. landfogdene med livstidsstraff dersom armbåndene han hadde satt opp på allfarvei ble stjålet.¹⁰ Men dersom en person gjør alt som tilligger hans tiltrodde stilling, og en annen likefullt utfører en ugjerning, blir den bare tilregnet ham som gjorde den.

I de høyt prisede persiske lover heter det at når en veiførende blir røvet, er den nærmeste byens innbyggere ansvarlig for dette. Man må likevel merke seg at dette rov eller tyveri må klart bevises. For ellers kunne det gå som tidligere i Skottland, hvor jeg har funnet en artig hendelse i Buchanans skotske historie.¹¹ På den unge kong David Bruces¹² tid traff stattholderen en rekke tiltak mot tyveri, og mente å ha brakt det så langt at ingen lenger ville driste seg til å stjele. Han påla derfor bøndene om å la deres ploger bli værende på åkrene om natten; for hvis de ble stjålet, skulle han kreve erstatning fra den nærmeste øvrighet. Men dette drev en forbrytersk og grisk bonde til å grave sin egen plog ned i jorden og angi at den var blitt stjålet.

NOTER

- 1 Frie evner antar jeg handler om menneskets vilje. O.a.
- 2 Comineus, Philippe de Commines (1447–1511) i *Memoires* (s. 314 i Poul Nørlunds utg. (1913) i den gamle danske oversettelse).
- 3 Ludvig 11. (1423–1483), konge av Frankrike 1461–1483.
- 4 *de Passione*, dvs. *De passionibus* (Om lidenskapene). René Descartes (1596–1650) (latinisert Cartesius) utga 1649 *Les passions de l'âme*, som han oversatte til latin under tittelen *Passiones animae* (1650).
- 5 *Gen. 39.*, 1. Mosebok 43,1–26.
- 6 Strabon var en gresk geograf (64 f.Kr.–21 e.Kr.). Hans *Geographika* (i 17 bøker) har hatt stor betydning for kunnskap om antikkens geografi.
- 7 Kapittel 4. Holbergs feil for lib. 4 (bok 4).
- 8 Theokrit, gresk dikter fra Syrakus (ca. 300–260 f.Kr.).
- 9 Abbas den Store, Shah av Persia (1571–1629).
- 10 *Sax. Gram.*, Saxo *Grammaticus*, lib. 5. liber (bok). 5. Saxo Språkmesteren (ca. 1160–1208), forfatter av Danmarks historie (*Gesta Danorum*), hovedverk i dansk litteraturhistorie og historisk litteratur, ca. 1190–1209. Frode 3. er Frode Fredegod, som samtidig, i samme hensikt, under straffetruassel påbød å la alle verdifulle ting og penger stå fritt fremme. O.a.
- 11 *Buchanani skotske historie*, George Buchanan (1506–82), en fremragende skotsk humanist. Hans skotske historie, *Rerum Scotticarum Historia*, utkom 1582.
- 12 David II Bruce (1324–1371), konge av Skottland 1329–1371. O.a.

OVERSETTELSE
BREV 2
SENECA

Innledning og oversettelse ved Harald Langslet Kavli



Manuel Domínguez Sánchez, *La muerte de Séneca* (1871). Hentet fra Wikimedia Commons.

Innledning

Lucius Annaeus Seneca (død 65 e.Kr.) var en romersk senator, filosof, tragediedikter, m.m. Han var også i en periode tilknyttet hoffet til både keiser Claudius og Nero, sistnevnte som rådgiver, mentor og tidvis verge. Hans etterlatte verker dekker alt fra det esoteriske til det mer hverdagslige, hvor herværende oversettelse er et eksempel på sistnevnte. Denne teksten kan også sies å røre ved noe som oversetteren anser for å være et trekk ved vår tid: den konstante flyten av informasjon som vi er altfor tilbøyelige til å koble oss på. Seneca advarer Lucilius, sin nevø, om å være forsiktig med å forsøke å lese for vidt. Fremfor å velge seg en større mengde forfattere bør man holde seg til noen få utvalgte. Man burde etterstrebe å forstå noen få svært godt, fremfor å skimme seg gjennom alle man kommer over. Selv i Senecas tid var mengden forfattere man kunne lese, ganske stor, og i vår tid har den blitt mange ganger større.

For dem av oss som har en knelende bokhylle, en tilbøyelighet til å falle inn i en slags nyhetstranse, og som gjerne forsøker å lære seg litt om alt det er mulig å lære seg noe om, kan dette være et godt råd. Denne oversettelsen er en oversettelse av brev to fra *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Den latinske originalteksten er hentet fra en åpen nettkilde.¹

Jeg har også konferert med flere engelske oversettelser, blant annet av Graver/Long (2015) og Gummere (1917).

Brev 2

Ut ifra det som du skriver til meg, og det som jeg hører om deg, har jeg blitt håpefull på dine vegne. Du løper ikke rundt omkring, og du plages heller ikke av en stadig utskiftning av lokasjoner. Det å bli stadig kastet rundt er et kjennetegn ved en syk sjel, og det jeg anser som første beviset for at en sjel er god, er at den kan stoppe opp og tilbringe tid med seg selv.

Ha dette i mente også når du velger deg en mengde av forfattere av alle slags sjangre, slik at din lesning ikke vil bære preg av å være hvileløs og ustabil. Dersom du ønsker å trekke noe av det du leser, til deg, og at det skal sette seg trygt i sjelen, er det nødvendig at du dveler ved og lar deg næres av et bestemt utvalg av forfattere. Den som er overalt, er egentlig ingensteds. Når en person bruker hele livet sitt på reiser i fremmede land, vil han få mange steder hvor han kan bli tatt imot som gjest, dog intet vennskap. Det samme må nødvendigvis skje med den som ikke fester seg ved eller blir tilknyttet en bestemt forfatter, men som skummer seg gjennom alt på forhastet vis.

Mat er til ingen nytte, ei heller kan kroppen ta den til seg, dersom den blir sendt ut så snart den mottas. Ingenting hindrer kroppen fra å bli frisk etter sykdom i så stor grad som det å stadig bytte kurer, et sår vil ikke kunne bli til et arr dersom man stadig forsøker forskjellige salver, og et treskudd som stadig flyttes, vil ikke kunne vokse seg sterkt. Ingenting er så nyttig at det kan være til hjelp sånn i forbifarten. En mengde av bøker er en distraksjon, og ettersom det ikke er mulig for deg å lese så mange bøker som du er i stand til å skaffe deg, er det tilstrekkelig å bare ha så mange som du faktisk kan lese.

«Men jeg vil bare», sier du, «først lese litt i denne boken, og så i denne». Det å prøve seg på mange retter er et trekk ved en mage som er for kresen. Der hvor det er mange forskjellige retter, vil de ikke hjelpe, men bare forderve. Så du bør alltid holde deg til de velprøvde forfatterne, og dersom du ønsker en variasjon fra dem du leser nå, bør du gå tilbake til dem du har lest tidligere. Hver dag bør du skaffe deg noe som hjelper deg til å takle fattigdom, døden og visse andre – dog ikke mindre – plager; og etter at du har lest mye, finn deg ett utdrag som du fordøyer den dagen.

Jeg gjør nettopp dette selv; ut av de mange tingene som jeg har lest, så griper jeg fatt noe av det. I dag er det noe som jeg fant hos Epikur, fordi jeg har for vane å bevege meg inn i fiendenes leir, ikke som en desertør, men som en speider.

«En lykkelig fattigdom», sier han, «er en edel ting». Men det er ikke en sann fattigdom dersom den er lykkelig, for det er ikke den som har lite, som er fattig, men heller den som begjærer mer. Hvilken rolle spiller mengden penger en person kan fylle skattekisten sin med, hvor mye korn han kan kaste inn i kornlageret sitt, hvor godt han kan føre husdyrene sine, eller hvor mye han kan ta inn i renter, hvis han lengter etter det som tilhører en annen; hvis han sender tankene i retning av ikke det han alt har fått, men det han håper å få? Du spør: «Hvor går grensen for rikdom?» For det første, ved det punktet hvor man har så mye som er nødvendig, deretter ved det punktet hvor man har så mye som er tilstrekkelig.

Farvel.

NOTER

¹ <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi1017.phi015.perseus-lat1:2.1>.

UTDRAG AV DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Objektorientert ontologi (OOO) er en metafysisk retning, nært affiliert med den spekulative realismen (Grant, Harman, Meillassoux og Brassier). Objektorienterte ontologer avviser blant annet den vestlige filosofihistories rådende antroposentrisme og tar til orde for en realistisk ontologi, hvor ikke-menneskelige objekter anses som å ha en selvstendig og reell eksistens uavhengig av et betraktende menneskesubjekt.

Ontogeni (gr. *ontos*: det værende, tilværelsen, det som er; *genesis*: opphav, opprinnelse, tilblivelse) er innen medisin betegnelsen på individutviklingen fra begynnelse (eggstadiet) til alderdom og død hos enkelte arter. Innen filosofien er begrepet blant annet blitt anvendt av den amerikanske biologen og økofilosofen Paul Shepard (1925–1996), som i verket *Nature and Madness* (1982) hevder at ontogeni også kan betraktes evolusjonshistorisk, som en slags modell for menneskeartens utvikling: fra tidlige jeger–sanker-samfunn, via den neolittiske revolusjon hvor mennesket gradvis ble stedfast og forsørgt seg gjennom jordbruk og husdyrhold, henimot dagens moderne menneske. Shepard postulerer ontogeni som et slags «nødvendig vekstmønster», en utvikling kjennetegnet av en intim – nær sagt uløselig – forbindelse til dyr. Shepards tese er at mennesket er blitt menneske, historisk sett, gjennom et intrikat samspill med dyrene. Dyrene har nemlig vært en konstant i menneskeartens evolusjonshistorie. Dyrene har vært kilder til mat, klær og redskaper. De har vært ytre trusler, representert en overhengende fare for menneskets liv og helse gjennom deres massive styrke, deres i mange tilfeller overlegne sanseapparat og listighet, samt gjennom diverse sykdommer de har brakt med seg. Men dyrene har også vært lojale beskyttere; de har varslet om inntrengere, vokter husstanden og passet på matlagrene. Menneskeartens utvikling er, med andre ord, *ikke* kjennetegnet av en avstandtagen til dyrene. Vår langdryge tilblivelse som art er ikke karakterisert av en løsrivelse fra dyreriket, men snarere en umiskjennelig og helt uunnværlig nærhet til dyrene – en fysisk og psykisk nærhet, en sosial og emosjonell nærhet. Mennesket er derved, essensielt sett, et paleolittisk vesen, hevder Shepard. Gjennom 99 prosent av vår artshistorie har vi levd av og med naturen, ergo er det også mest naturlig, rent empirisk, for oss å sogne til den, å være omgitt av den og leve tett på den.

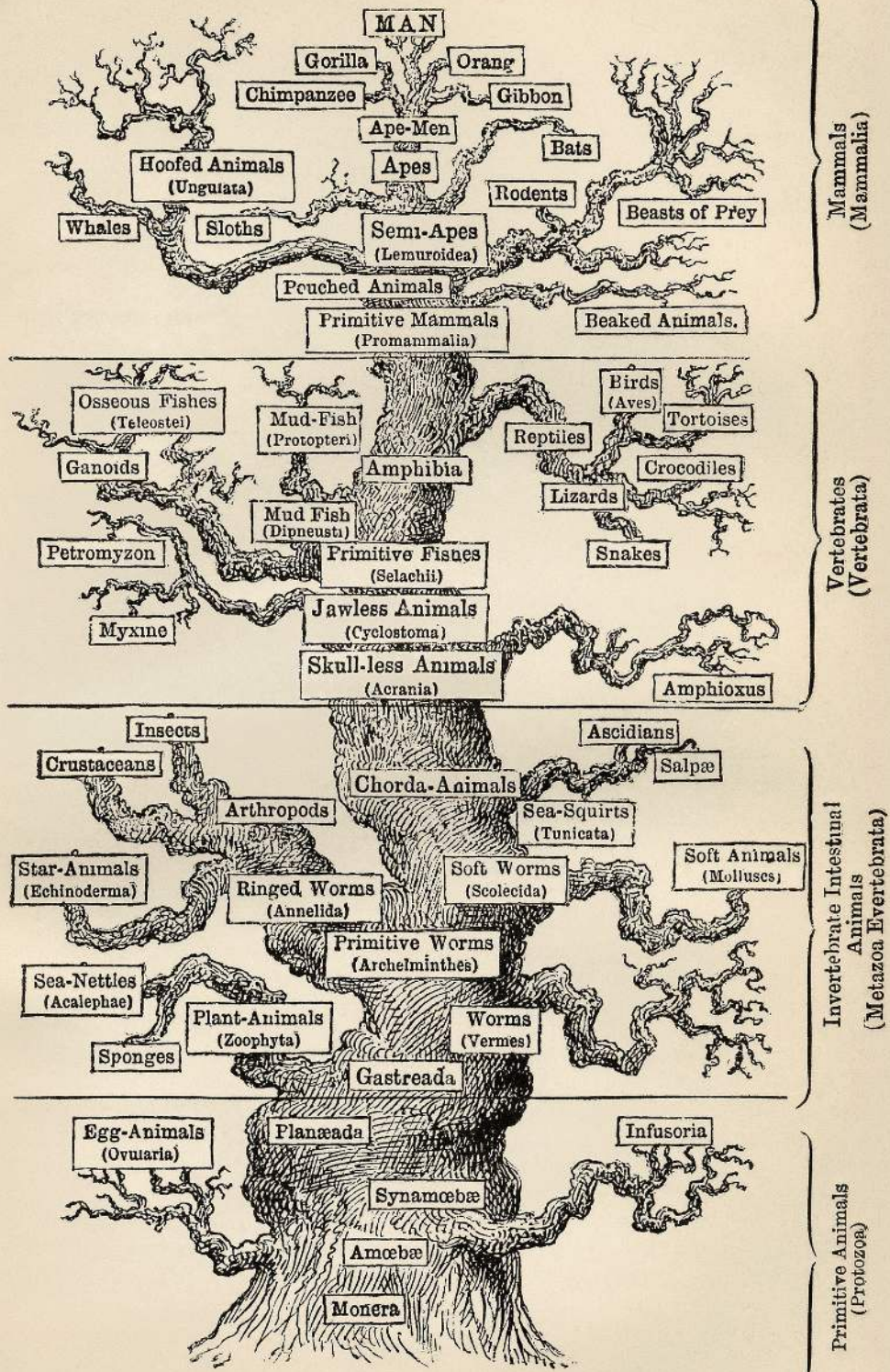
Shepards bibliografi – med innflytelsesrike verker som *The Tender Carnivore* (1973), *Thinking Animals* (1978), *Nature and Madness* (1982) og *The Others* (1996) – blir av enkelte ansett for å ha influert det man kan kalle en *primitivistisk vending* i senere tids økofilosofi og naturtenkning. I Shepards ontogenetiske utviklingsmodell er nær kontakt med naturen en forutsetning for menneskets psykologiske modningsprosess. Selvet, jeg-et, blir til i, med og gjennom sparring med ikke-menneskelige andre. At vi i dag, i stadig tiltakende grad, lever i støyende bykjerner og har forsvinnende lite kontakt med dyr, med unntak av utvalgte domestiserte dyr som kjæledyr og husdyr («livestock»), blir av Shepard og likesinnede tolket som eklatante og illevarslende tegn på en akterutseilt samfunnsutvikling, på en art i krise. Ikke bare kan manglende nærhet til dyr, ifølge Shepard, hemme vår utvikling, vår kognitive og psykisk-emosjonelle modning. I verste konsekvens kan det også resultere i psykopatologier. Denne sivilisasjonskritikken har tydelige anarkistiske elementer (se **anarko-primitivisme**), all den tid den beskjefteger seg med – og stiller seg entydig kritisk til – masseindustrialisme, teknologiens allestedsnærvær, fremmedgjøring under den globale kapitalismen, og så videre. **S.B.**

Organisisme (eng. *organicism*) er paraplybetegnelsen på en rekke filosofiske tankestrømninger som oppjonerer mot mekanisme og reduksjonisme. I korte trekk kan organisismen oppsummeres som synet på universet – både dets enkeltdele og universet som helhet – som grunnleggende sett levende.

HAECKEL'S EVOLUTION OF MAN.

PLATE XV.

PEDIGREE OF MAN.



Ernst Haeckel, *Tree of Life* (1879). Høener fra Wikimedia.

REISEBREV

CHAPEL HILL OG CAROLINA BLUE

Tekst og fotografier av Jenny Hjertaas Ljønes

Høsten 2022 dro jeg på utveksling til Chapel Hill, en liten sørstatsby i North Carolina i USA. Det var mye jeg ikke visste før jeg dro, men jeg visste nok til å lage meg noen forventninger. For eksempel var jeg redd for at studentene skulle være ganske arrogante. Jeg hadde sett videoer på YouTube av studenter fra universitetet som fortalte at det var et konkurransedrevet miljø, der mange hadde spisse albuer. Jeg bekymret meg litt for at jeg ikke skulle tåle miljøet. Og det er jo ikke noe jeg hadde behovd å tåle, for jeg hadde ikke trengt å dra på utveksling i det hele tatt. Hvorfor skal man dra på utveksling? Noen leser kanskje reisebrevene fordi de lurer på det. Ærlig talt har jeg spurt meg selv om det samme flere ganger. For reisefoten min ristet ikke. Jeg var fornøyd med å være i Norge. Likevel hadde jeg en idé om at det var lurt å dra, uten å kunne si sikkert hvorfor. Og da måtte jeg jo. Jeg må gjøre alt som er «lurt» – til og med når jeg selv ikke vet hvorfor det er lurt (og det vet jeg ikke om er så lurt, egentlig).

Jeg tror det var Theas fortellinger fra Paris som gjorde at idéen om det «lure» med utveksling begynte å klarne for meg. Thea er en venn og medstudent på masterprogrammet. Selv om jeg snakket med andre som synes de fikk utbytte av å «utveksle», var det ingen andre som sa det som Thea: På det andre universitetet hadde de en annen måte å tenke på. Det er noe annet å gjøre filosofi og å være student i Paris. Det virket som Thea fikk en utvidet forståelse av hva filosofi og et universitet kan være. Dét ville jeg også oppleve. Dermed skrev jeg om å få nyanserte begreper om filosofi og universitetet i et optimistisk og litt svulstig motivasjonsbrev til The University of North Carolina at Chapel Hill. UNC er selvsagt ikke Sorbonne. Chapel Hill er ikke Paris. Men det er noe ganske annet enn UiO. UNC

Chapel Hill er det eldste offentlige universitetet i USA. Og jeg, som sikkert mange andre norske studenter, har hørt mye om hvordan (miljøet i) norske forelesningssaler er helt annerledes fra de i USA. (For å være ærlig føler jeg at vi ofte blir sammenlignet med dem som standard. Og det har jo gjort meg litt nysgjerrig). For en som aldri hadde vært student et annet sted enn UiO, virket det som et godt utgangspunkt for å oppleve noe annerledes.

Jeg dro altså med noen forventninger (møte arrogante studenter, et gammelt universitet, og få et nytt og nyanisert bilde av faget mitt og studentlivet), men visste ikke hva jeg hadde i vente. Og det var mye jeg ikke klarte å forutse. Jeg husker den første turen min da jeg ankom i august. Det var godt over 30 grader ute, og jeg valset rundt alene på leting etter en café med internett. Det var så rolig. Som om det var søndag i hele byen. Og det første som slo meg var hvor fint det var. Jeg skammet meg litt over at jeg hadde trodd det skulle være styggere. Hvorfor trodde jeg det da jeg hadde sett bilder av byen? På UiOs nettside for utvekslingsavtalen var det et stort bilde av den gamle brønnen på campus med et rundt blått tak over seg og frodige grener rundt. Det var fint, men jeg trodde det var et av de postkort-bildene som presenterer ett monument for å lokke besøkende. Bildet løy ikke. Den gamle brønnen er representativ for resten av campus, som har et gjennomgående klassisk uttrykk. Den blå fargen fra taket dukker opp mange andre steder. De har en egen blåfarge som heter *Carolina blue*: lys blå, som himmelen om sommeren. Den frodige grenen som strekker seg over bildet, er også representativ. Jeg ble glad av å se at det var grønne lunger overalt på campus og i byen. Det var også en del dyr der. Tjenestehunder kom på besøk jevnlig for å gi



klemmer til studenter som kunne trenge det. Ekorn løp langs benkryggen. Det gikk også hjorter rundt i boligområdet som spiste av planter i hagene. En gang da jeg gikk tur langs sykkelstien, sto en hjort midt i veien. Den flyttet seg ikke da jeg kom. Den bare løftet hodet da jeg var om lag tre meter unna, anerkjente meg og så meg passere. Tilsynelatende uredde. Alle dyrene der virket så uredde og så frampå. Akkurat som menneskene. Om de faktisk var det, er en annen sak (og da mener jeg både menneskene og de andre dyrene).

At folk er mer frampå i North Carolina, burde ikke ha kommet overraskende på meg. Jeg hadde fått advarsler på forhånd (fra min amerikanske venn og medstudent Lily) om den såkalte karolinske høfligheten. Likevel, da fremmede spratt opp fra alle kanter og sa «how's it going?», skvatt jeg tilbake og kjente i mitt smått stressa norske hjerte at jeg ikke var så ekstrovert som jeg trodde. Jeg merket det allerede før flyet landet. Jeg hadde et mellomstopp i New York. Derfra var det under to timer igjen med fly til endestoppet Raleigh-Durham i North Carolina. På flyet fikk jeg plass ved siden av en smilende kvinne på omtrent min alder. Hun het Hunter. Hunter fortalte meg masse: om hvor hun hadde reist, om hva hun studerte i Charlotte, om hennes opplevelse med å flytte fra Hawaii ... Hun spurte meg til og med om jeg ville ha en *ride* hjem fra

flyplassen med henne og kjæresten, rett etter at hun hadde invitert meg til Thanksgiving. Jeg ble helt overveldet av at hun kunne være så vennlig og åpen mot noen hun møtte der og da. Men sånn er hun. Ikke alle er like genuine – for noen er den karolinske høfligheten bare fraser som faller ut på automatikk. Men noen er genuine. Hunter og jeg er fremdeles venner. Så, hvis du har lyst til å dra et sted hvor det er lett å komme i kontakt med folk og skape nettverk, kan jeg anbefale North Carolina.

Det er typisk at de opprinnelige bekymringene vi har viser seg å være bortkastet tankekraft, og at en ikke klarer å forutse det som blir en virkelig bekymring. I alle fall er det slik for meg. Min nervøsitet for studenter på UNC viste seg å være uberettiget. Kanskje var det bare et uttrykk for den karolinske høfligheten, men alle studentene jeg møtte virket vennlige og inkluderende. Det er en forventning om at studentene er litt aktive i timene, men studentene på UNC var nesten like stille som på UiO. Særlig i filosofifagene. På en måte var oppsettet ganske likt det i Oslo: ca. like mye lesing, like mange innleveringer (men med flere sider). Filosofistudentene lignet til og med på folk hjemmefra. Da jeg kom inn til første forelesning i språkfilosofi, lurte jeg på om jeg var tilbake på GM. Litt skuffende for meg som skulle utvide min forståelse av hva en filosofistudent kan være. Den største forskjellen var at forelesninge-

ne var litt mer tale-aktige, mindre strukturerte. Og jeg bet meg merke i at foreleserne var veldig åpne om det. En foreleser i et fag om Marx, Freud og Marcuse sa at han kanskje ikke fikk forelese igjen, så den neste forelesningen kom til å bli veldig uformell og lite planlagt. Med det tatt i betraktning er det ikke så rart at studentene var stille. Slik var det imidlertid ikke i det ene faget jeg tok i kjønnsstudier. Alle studentene var aktive hver time, og det kjentes som en produktiv diskusjon der vi lærte av hverandre. Forskjellen var at vi satt i ring, slik at vi så ansiktene til hverandre og ikke bakhodene. I tillegg gjorde foreleseren noe veldig lurt med å innføre «check-in's» og «check-outs», der vi gikk en runde hvor alle svarte på et spørsmål før vi startet (f.eks.: «Hva var noe som fikk deg til å tenke sist time?», «Hva er en ting du tar med deg videre fra i dag?», «Hva tenker du om at vi er halvveis i semesteret?», «Hva tenker du om at det er høst?»). Dette gjorde at vi startet timen med å dele det samme fokuset. Det minner meg om noe annet man kan gjøre, som jeg vet at noen exphil-forelesere har gjort på Zoom-seminar: å spille musikk før timen starter. Det gjør virkelig noe med timen når gruppen er mer samstemt, når alle har fokus samme sted. Men en fordel med check-in's er at alle varmer opp stemmebåndene, noe som senker terskelen for aktivitet i timen. Det er også en fordel med både check-in's og -out's at de kan bidra til at du ikke bare hører medstudenters refleksjon om dagens lesing, men også deres refleksjoner underveis om utviklingen av faget og deres egen læringsprosess.

Så det skumle miljøet i viste seg å ikke være skummelt i det hele tatt. Det var helt andre ting som faktisk bekymret meg da jeg var der borte. Som jeg nevnte ovenfor, er Chapel Hill plassert i en sørstat i USA. Jeg visste såpass før jeg dro, men jeg hadde ikke forutsett hvordan jeg kom til å merke det. Men det merket jeg godt, og det virker uærlig å ikke si noe om det i reisebrevet, fordi det var noe av det som formet inntrykkene mine og oppholdet mitt mest. Det følte som implisitt rasisme var tydeligere der. Jeg kan gi et eksempel fra en av foreleserne mine, som jeg synes uttrykte det ganske tydelig. Den nevnte foreleseren er 88 år gammel og ble kjørt fra eldresenteret til universitetet for å holde forelesning. Han fortalte at hver gang noen spurte ham hva det var for et sted han bodde, svarte han at det var et sted hvor hvite folk fra høyere middelklasse ble passet på av ansatte som var svarte og fra arbeiderklassen. Denne tendensen var gjennomgående. Jeg hørte også om flere eksempler på hverdagsrasisme. En annen måte jeg merket at jeg var i USA og en sørstat på, var skytinger. Jeg hørte periodevis om skytinger som hadde skjedd. Det virket ikke som hver skyting ble nevnt i mediene. En gang

hørte jeg noen skyte mens jeg lå på soverommet mitt, midt i sentrum. Og jeg var redd. Jeg pleier å være ganske uredd, så det var annerledes for meg. Jeg fikk til og med oppleve ekstremvær. Orkanen Ian suste forbi oss, men forårsaket hovedsakelig kun mer vann der jeg oppholdt meg. Jeg fikk nødværsl på mobilen om å holde meg inne en dag, men det var det. Jeg måtte også flytte en gang fordi jeg følte meg utrygg der jeg bodde. Det er også første gang noe slikt skjer. Det var mye å stå i på én gang.

Det var kort fortalt et opplevelsrikt halvår – om enn ikke på den måten jeg trodde det skulle være det. Jeg hadde så vidt begynt å komme meg over kultursjokket da det var på tide å reise hjem igjen. Men så var jeg kanskje ikke *cut out for the experience*, heller. Hvis reisefoten din rister, og du vil til USA, så er du allerede mer motivert enn jeg var før jeg dro. Mest av alt er jeg uendelig takknemlig for å være tilbake i god behold.



WHAT WE TALK ABOUT WHEN WE TALK ABOUT HEGELIAN LOVE



MESTERBREV VED THOMAS VIGEBØ

Hva handler masteroppgaven din om?

I min oppgave tar jeg for meg kjærlighet som et knyttetpunkt i Hegels filosofi. Jeg behandler kjærlighet som både en tidlig «test case» for Hegels dialektikk og som en byggestein i hans generelle filosofiske system. Kjærligheten er alltid tilstedeværende i Hegels filosofi. I hans yngre dager i Frankfurt i 1790-årene beskrev Hegel kjærlighet som det som løsrev individet fra dets isolerte skeptisisme og affirmerte det som et fullendt subjekt. I *Rettsfilosofien* (1820) er kjærligheten fortsatt den intuitive driven til selvaffirmasjon, men den er også her i stor grad pådriveren for etableringen av familieenheten, som Hegel anser som den grunnleggende enhet i sivilsamfunnet, hvor mennesket i en rasjonell forstand realiserer seg selv. Fra *Åndens fenomenologi* (1807) til *Logikken* (1817) bruker Hegel kjærlighet på en annen måte. Her er den en sentral metafor for Hegels generelle dialektikk og åndens selvutfoldelse i den subjektive verden. Noen direkte tese om kjærlighet finner vi derimot ikke i disse verkene, og derfor ender jeg opp med å lese Hegels Frankfurt-manuskript og *Rettsfilosofien* som autoritative. I det hele tatt henter kjærlighetens frekvens i Hegels filosofi til dens betydelig rolle, og at Hegel selv måtte ha ansett kjærlighet som avgjørende for menneskelig selvrealisering.

Hva argumenterer du for/imot?

Selv om jeg mener at kjærligheten er en sentral del av Hegels større, filosofiske system, er jeg dypt kritisk til hans implementering av den ved nærmere undersøkelse. Jeg deler derfor oppgaven min inn i to kritikker av Hegel. Den første kritikken angår hans Frankfurt-manuskript. Her er kjærligheten romantisk i den forstand at den er en intersubjektiv opplevelse som absolutt forener subjektet med seg selv. Subjektets oppfatning av seg selv er bare abstrakt i dets isolasjon, og det behøver å «peke på seg selv» i den eksterne verden for å affirmere seg selv. Dette skjer gjen-

nom den likestilte anerkjennelsen i kjærlighet. Jeg påstår at denne forståelsen av kjærlighet ikke er kompatibel med Hegels senere filosofi. Her leser jeg *Åndens fenomenologi* ved siden av Frankfurt-manuskriptet, og jeg prøver å vise at det *drivet til selvrealisering* som i *Fenomenologien* aktualiseres gjennom konflikt, gjør kjærlighetens rolle impotent. Kjærlighetens affirmerende egenskaper er i Frankfurt-manuskriptet komplett, men drivet til selvrealisering i *Fenomenologiens* historiske konflikt er uendelig produktiv i den forstand at den kontinuerlig endrer spekteret for hva mennesket kan realisere og forstå seg selv som.

Det er selvfølgelig mulig å påstå at jeg gir for mye autoritet til et tidlig manuskript her, og det er også derfor jeg retter min andre kritikk mot *Rettsfilosofien*. Her er ikke kjærligheten lenger subjektets absolutte gjenforening med seg selv, men den er strengt begrenset som *Empfindung* – en intuitiv følelse. Det subjektet har intuisjon om, er fortsatt seg selv i den eksterne verden, men dets *driv* til å kjenne seg selv er ikke lenger avhengig av bare det interpersonale. Ifølge *Rettsfilosofien* er kjærligheten menneskets motivator til å danne familie slik at det kan delta og realisere seg selv i sivilsamfunnet. Min kritikk retter seg her mot et poeng som Hegel selv ender opp med å innrømme: at den eksterne, sosiale strukturen kjærligheten tar form som (i dette tilfellet er det familien i sivilsamfunnet), er arbitrær, og at ved å undersøke strukturen i seg selv snakker vi ikke lenger om kjærlighet, men en ytterlig tolkning av den. Mitt argument er derfor at Hegel ender opp med å redusere kjærlighet til noe vi ikke kan rasjonalisere uten å henvise oss til de eksterne former kjærligheten arbitrært inntar. Ved hjelp av Hegels filosofi kan vi derfor ikke snakke om kjærligheten i seg selv, men kun effekten av den.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Som Hegel-entusiast håper jeg at andre kan få nytte av en ny vinkling inn i hans filosofi. Ved å starte med interpersonale forhold har man allerede et godt nok grunnlag for å utvikle en forståelse av Hegels dialektikk, men også hans politiske og historiske filosofi. Ved å anvende kjærligheten som et knyttetpunkt i Hegel, tror jeg at man skaper et solid springbrett for nye lesere av Hegel, men også en interessant revurdering for viderekomne.

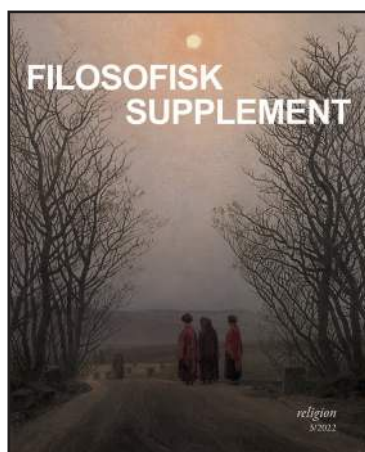
Hva er dine planer for fremtiden?

Foreløpig arbeider jeg mot en PhD hvor jeg ønsker å fortsette å arbeide med interpersonale forhold og fenomener i filosofien. Min store drøm er å en dag skrive ei stor, tjukk bok om kjærlighet og filosofihistorie som tar for seg alt fra Aristoteles og Hegel til psykoanalyse.

FORRIGE NUMMER

RELIGION

(#3/2022)



Omfang: 68 sider

Redaktører:

Ali Jones Alkazemi
Simon Nordberg

Priser:

1 utgave: 65,-
3 utgaver: 150,-
5 utgaver: 250,-

Abonnement på *Filosofisk supplement* (4 utgaver i året): 180,-

Besøk filosofisksupplement.no for mer informasjon om abonnement, tidligere utgaver og pakkepriser. Vi sender portofritt!

For Émile Durkheim (1858–1917) var religion et annet ord for det sosiale, det som binder oss sammen, gir ting betydning, orienterer oss, og som ikke kan reduseres til noen av deltakerne eller sammensetningen av dem. Det religionen tematiserer, er overindividuell, en helhet, det som gjør oss til det vi er.

Men det vil være for enkelt å tenke at vi dermed har uttømt religionens kjerne – at det som binder verden og gir den betydning, ikke kun er kjent og observert, men også erkjent og forstått. Faglitteraturen som forsøker å gripe religionens betydning og funksjon i menneskenes liv, er enorm, og religionen kommer nok til å forbli en kilde til mening, veiledning og retning i livet så lenge menneskeheten eksisterer.

Spørsmålet om hvordan vi skal tolke religionens vesen har vært en vedvarende diskusjon i filosofihistorien. I sine kjente forelesninger om religion definerte en av de viktigste moderne protestantiske teologene, Friedrich Schleiermacher (1768–1834), det religiøse som følelsen av absolutt avhengighet, til hvilket G.W.F. Hegel (1770–1831) svarte at hunder da må være de mest religiøse skapningene av dem alle. Mange hevder at det hos Hegel ikke finnes en absolutt transcendens, og at Gud da blir noe som kun kan gripes innenfor det tenkte og historiske. Samtidig kan man hevde at denne karakteristikken av Hegel er overforenklet, og tenkere som Catherine Malabou (1959–) vil argumentere for at Hegel faktisk gir rom for det hinsidige.

I forhenværende nummer av *Filosofisk supplement* tematiserte vi religions vesen og virkemåter. Nummeret inneholder artikler om Kant, Aquinas, Wittgenstein og mystisisme, et intervju med religionsfilosof Torstein Tollefsen, to bidrag fra produktive forskere, samt faste spalter.

Tekstbidrag av: Ali Jones Alkazemi, Mats Almlid, Stian Ødegård, Einar Duenger Bøhn, Atle Ottesen Søvik, Simon Nordberg, Fabian Stenhaus.

NESTE NUMMER

DEN ANDRE

(#2/2023)

I *Exhausting Modernity* (2000) skriver filosofen Teresa Brennan at djevelen, ifølge Augustin, er motivert av ønsket om å være sjef, *to be boss*. Djevelens storhetstanker gjør derfor at han tolker det å være avhengig av eller prisgitt noen andre som en trussel. Denne analogien er fremdeles aktuell for oss i dag, all den tid individets selvtiltrekkelighet hylles, mens alt som smaker av avhengighet skjules bak prat om selvstendighet og autonomi.

Men mennesker er ikke autonome. Vi er avhengige av mor fra fødselen av, og vi slutter aldri å være fullstendig utlevert til våre *ufravikelige grunnvilkår*. Mennesket er i sitt vesen fundert av sine relasjoner, erfaringer og interaksjoner. Uten dem ville vi hverken fungert eller eksistert som sådan. Ikke bare relasjonene til andre mennesker, men også relasjonene vi har til naturen er essensielle. Mangfold tjener til å definere og berike vår egen menneskelighet, og vi vil være fattigere og mangelfulle uten.

Mange filosofer har ment at mennesket er fullstendig prisgitt ting det ikke har kontroll over. Vi behøver noe eksternt, noe Annet, noen Andre – ja, *den Andre*. Dette kan være alt fra andre mennesker, til naturen, språket og kulturen. Religionsfenomenologen Rudolf Otto skal også ha forstått Gud som *das ganz Andere*, den helt andre. Således kan ulike religioner tenkes å være tuftet på idéen om den ukontrollerbare avhengigheten som kjennetegner menneskets virkelighet.

Det er også viktig å nevne debattene som pågår om kjønnsbalansen i filosofien, der stadig flere innser at filosofien trenger mangfold, den Andre, for å opprettholde sin status som en legitim, objektiv og representativ disiplin. Hvis det er ønsket at filosofien skal holde seg til vitenskapelige standarder, kreves det i det minste at dens perspektiver inkluderer det kjønnsmessige og kulturelle mangfoldet som samfunnet og menneskeheten i realiteten består av.

Til neste nummer av *Filosofisk supplement* søker vi tekster som tar opp temaer tilknyttet «Den Andre», det være seg innen miljøfilosofi, fenomenologi, religionsfilosofi, metafysikk eller feministisk filosofi.

Vil du bidra med en tekst eller illustrasjon til neste utgivelse av *Filosofisk supplement*? Send oss en e-post med idéutkast, en tidligere oppgave du vil omarbeide, skisser eller ferdige tekster: **bidrag@filosofisksupplement.no**. Vi vurderer også tekster som går utenfor tema. **Innsendingsfrist er 1. juni.**

Alle innsendte bidrag leses anonymt i tråd med «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen, vil forfatters identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identitet forbli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskelen for innsending av bidrag.

I tillegg ønsker vi at det følgende legges ved utkast:

- Ingress på cirka 100 ord i begynnelsen av teksten.
- Forfatterinformasjon (eksempel: «Ernst Spinoza (f. 1992) er masterstudent i filosofi ved UiB»).
- Adresse (slik at vi vet hvor ditt eksemplar skal sendes dersom teksten din blir godkjent).

SPØRSMÅL

1. Hvilken sosiolog brukte begrepene «risikosamfunnet» og «den andre modernitet» for å beskrive sin samtid?
2. Hva heter miljøaktivistgruppen som i 2022 tilgriset Monolitten i Frognerparken?
3. Hvilken norsk lyriker utga diktsamlingen med det forholdsvise lite originale navnet *Digte* i 1893, som av flere regnes for å være et av de tidligste eksemplene på modernistisk litteratur i Norge?
4. Uttrykket «MeToo» forbindes gjerne med bevegelsen som fikk stor medieoppmerksomhet fra høsten 2017. Men uttrykket ble faktisk først tatt i bruk av en amerikansk aktivist tilbake i 2006. Hva het vedkommende?
5. Hvem står bak låten «Sign O' The Times» fra 1987?
6. Hvilken semiotiker har utgitt artikkelsamlingen *I tegnets tid*?
7. I disse dager streikes og demonstreres det ofte for klima og natur. I hvilket år begynte Greta Thunberg sin kjente skolestreik for klimaet?
8. Hvem skrev boken *Capitalist Realism: Is There No Alternative*?
9. ChatGPT både begeistrer og frustrerer. Tech-forkjempere jubler mens tech-pessimister river seg i håret. Men hva kalles det hypotetiske tidspunktet i fremtiden der kunstig intelligens forbigår mennesket i intelligens, som igjen vil få store konsekvenser for menneskelige samfunn?
10. Hvem skrev romanen *L*, som er en postmoderne parodi på ekspedisjonslitteratur?
11. Termen «consequentialism» (konsekvensetikk) opptrer for første gang i artikkelen «Modern Moral Philosophy» fra 1958. Hvem skrev den?
12. Det høres kanskje snodig ut, men innen kunnskapssosiologien kan man faktisk studere bl.a. ignoranse og desinformasjon. Hva er navnet på denne læren om uvitenhet?
13. Hvilken norsk filosof og statsviter har en kjent lyriker-mor ved navn Magli?
14. Hvem var det samme person kritiserte for å bedrive «obskurantisme» og være en «sjarlatan» i anledning utdelingen av Holbergprisen i 2006?

- | | |
|-----|---|
| 1. | Ulrich Beck. |
| 2. | Stopp øjeblikka. |
| 3. | Sigbjørn Obstfelder. |
| 4. | Tarana Burke. |
| 5. | Prince («artisten tidligere kjent som Prince» og tegnet ♪ godkjennes også). |
| 6. | Roland Barthes. |
| 7. | 2018. |
| 8. | Mark Fisher. |
| 9. | Singulariteten. |
| 10. | Erlend Loe. |
| 11. | Gerrude Elizabeth Margaret Ancombe (G.E.M. Ancombe). |
| 12. | Agnotologi. |
| 13. | Jon Elster. |
| 14. | Julia Kristeva. Elster kritiserte for øvrig også Bruno Latour i flere innlegg i <i>Aftenposten</i> da Latour ble tildelt Holbergprisen i 2013. Elster hevdet tildelingen var «et lavmål i prisens historie» og tok til orde for å nedlegge den. |

SVAR

QUIZ



Fotografi av Simon Nordberg

BIDRAGSYTERE

Tekst

Ali Jones Alkazemi (f. 2000) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Andreas Harald Aure (f. 1970) har oversatt bl.a. Ludvig Holbergs *Rettskunnskap* samt verker av Hugo Grotius og Wilhelm von Humboldt.

Inga Bostad (f. 1963) er professor i filosofi ved institutt for pedagogikk (UiO) og professor 2 ved Arkitektur- og designhøgskolen. Hun leder forskergruppen «Humaniorastudier i pedagogikk» og det komparative forskningsprosjektet «Den nordiske utdanningsmodellen» ved UiO. Hun har publisert en rekke bøker, antologier og artikler, de siste publikasjoner er antologiene *Å høre hjemme i verden. Introduksjon til en pedagogisk hjemstedsfilosofi* (2021), *The Nordic Education Model in Context* (2022) og artiklene «An ethics of rhythm – reflections on justice and education» (2022) og «Kjærlighetens rytme – Philosophia og pedagogiske relasjoner» (2022).

Sindre Brennhagen (f. 1997) har mastergrad i filosofi fra UiO og arbeider i administrasjonen ved IFIKK.

Jonas Bakkeli Eide (f. 1995) er PhD-stipendiat i historie ved European University Institute.

John Eide (f. 1947) er lektor i språkfag og filosofi.

Mikkel Bergvall Henmo (f. 1998) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Sigurd Hverven (f. 1991) er doktor i filosofi, med mastergrad fra UiO og doktorgrad fra NTNU. Han er forfatter av bøkene *Ville verdier* (2023) og *Naturfilosofi* (2018) og var blant redaktørene av debattbøkene *Markedsmennesker* (2020) og *Ingen mennesker er født frie* (2017).

Harald Langslet Kavli (f. 1986) studerer informatikk ved UiO og har tidligere studert filosofi ved samme sted.

Juni Katrine Lie (f. 1995) har mastergrad i sosiologi fra UiO og arbeider nå som vitenskapelig assistent ved Senter for tverrfaglig kjønnsforskning.

Jenny Hjertaas Ljønes (f. 1998) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Andreas Nydal (f. 1991) er lege med spesialisering innen psykiatri. I 2022 utga han boken *Kakofonen* på Dreyers forlag.

Thomas Vigebo (f. 1994) har mastergrad i filosofi fra UiO.

Stian Ødegård (f. 2001) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Bilder

Tuva Kildahl (f. 2002) er bachelorstudent i økologi og naturforvaltning ved NMBU.

Simon Nordberg (f. 2000) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Matilda Söderling: Matildasoderling.com.

Øvrige bilder hentet fra åpne nettkilder.

***Filosofisk supplement* er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.
Takk til alle bidragsytere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!**