

# FILOSOFISK SUPPLEMENT

19. ÅRGANG | 2-3/2023

*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



www.tidsskriftforeningen.no

## REDAKSJON

Redaktører: Ali Jones Alkazemi  
Stian Ødegård

Layout: Simon Nordberg  
Stian Ødegård

Økonomi: Simon Nordberg  
Glenn Erik Flåten

Øvrige medlemmer: Mats Almlid  
Severin Gartland  
Aleksi Ivanov Gramatikov  
Magnus Grundstad  
Mikkel Bergvall Henmo  
Tobias Martin  
Sara Mehri  
Francis Moskvil  
Trym Mostad  
Jostein Nermoen  
Wiley Waggoner  
Karl Westergaard

Forside: Franz Marc, *Der Traum* (1912)

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

# INNHold

- 6     **Å ELSKE DEN ANDRE**  
HVORDAN KJÆRLIGHETEN KAN VÆRE TILFREDSSTILLENDE MISLYKKET,  
IFØLGE HEGEL OG LACAN  
Thomas Vigebo
- 12    **EMBODIMENT AND INTERACTION**  
A DIVIDING LINE BETWEEN SCULPTURE AND INSTALLATION ART  
Wiley Waggoner
- 18    **SHOPPING FOR LOVE**  
Eirik Tangeraa Lygre
- 26    **FORSKJELLEN MELLOM Å FILOSOFERE OG Å TENKE**  
Ali Jones Alkazemi
- 34    **THE GIFT OF THE OTHER**  
ON THE INTERRELATIONSHIP OF HUMAN AND NON-HUMAN ANIMALS  
Tobias Martin
- 44    **MÅ VI TILSKRIVE NATUREN EGENVERDI FOR Å LØSE KLIMAKRISEN?**  
TO FRAMGANGSMÅTER FOR HVORDAN VI KAN SLIPPE  
NATUREN INN I FILOSOFIEN  
Stian Ødegård
- 50    **FRANTZ FANON**  
DECOLONIZING THE DIALECTICS OF RECOGNITION  
Marcus Eli Johansen
- 56    **RUINERTE ANSIKTER, NARSISSISTISKE SPEIL**  
DEN IKKE-MENNESKELIGE ANDRE HOS EMMANUEL LÉVINAS OG  
DEBORAH BIRD ROSE  
Sindre Brennhagen
- 70    **INTERVJU MED TOVE PETTERSEN**  
**KJØNN OG FILOSOFI**  
HVORFOR KVINNEN BLIR FORSØMT I FILOSOFIFAGET  
Sara Mehri & Julie Noorda

- 79 FRA FORSKNINGSPRONTEN  
**WITTGENSTEIN, THE OTHER, AND LARGE LANGUAGE MODELS**  
Fintan Declan Mallory
- 88 **BOKSPALTER**
- 90 BOOK REVIEW  
**AGAINST NATURE**  
Tobias Martin
- 96 BOKOMTALE  
**SOLENS POLITIKK**  
Stian Ødegård
- 98 UTDRAG AV *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*  
**FILOSOFISK ZOMBIE**
- 100 MESTERBREV  
**SIMON NORDBERG**
- 102 **FORRIGE NUMMER**
- 103 **NESTE NUMMER**
- 104 **QUIZ**
- 106 **BIDRAGSYTERE**

# DEN ANDRE (#2-3/2023)

Ser vi Den andre? Tåler vi Den andre? Klarer vi å bestrakte romantiske partnere uavhengig av markedet med mulige partnere som kan utkonkurrere hverandre? Klarer vi å møte mennesker på deres egne premisser? Også når vi tenker på naturen og ressursene vi har, er tanken om å ikke gjøre mer ut av dem – å effektivisere – vanskelig for mange. Det er vanskelig å akseptere at naturen bare skal utgjøre en selvstendig virkelighet, simpelthen være en annen. Likevel trenger vi naturen; den er vår livgiver. Dette forekommer oss særdeles vanskelig når vi tenker på alle de som ikke får leve sine liv, som ikke hever seg over overlevelsens desperasjon, som flykter, marginaliseres, forfølges og kjemper – de har jo også rett på å leve verdige liv som oss selv! Skal vi tenke på naturens eller klassekampens andre? Kjærlighetens andre eller fornuftens? Er det en felles kamp, eller blir fellesgjøringen av dem igjen til en vold mot Den andre?

Det gjeldende dobbeltnummeret av *Filosofisk supplement* utforsker flere variasjoner av spørsmålet om Den andre, men selvfølgelig uten å kunne uttømme dybden til et så mangefasettert og vidtfavnende begrep. Allikevel favner bladet tematisk ganske bredt: miljøfilosofi, feministisk filosofi, kapitalismekritikk, kjærlighetsfilosofi, psykoanalyse, tysk idealisme, estetikk og kolonialismekritikk. Tekstene utgjør til sammen et selvstendig bidrag som nettopp viser hvordan Den andre kan tematiseres så bredt at det bør vekke ærefrykt i oss.

I denne utgavens første tekst «Å elske den andre» utforsker Thomas Vigebo kjærligheten gjennom en lacansk lesning av Hegel. Forfatteren drøfter hvordan Lacans teori kan hjelpe oss med å løse noen av utfordringene i Hegels kjærlighetsfilosofi, spesielt i å forklare kjærlighetens natur. Han argumenterer for at Lacans begreper gir innsikt i kjærlighetens kompleksitet og utfyller Hegels filosofi. Til slutt fremhever forfatteren at det lacanske subjektet, preget av begjær og mangel, gir en dypere forståelse av Hegels kjærlighetsfilosofi og dens kompleksitet.

Wiley Waggoner har også bidratt med en tankevekkende artikkel om kroppens plass i skulptur og installasjonskunst. I artikkelen «Embodiment and Interaction» tar han først utgangspunkt i Hegels begrensede og konkrete skulpturdefinisjon, for deretter å utfordre den med et abstrakt kroppsbegrep. Waggoner viser at når vi slutter å se på kroppen som den rent konkrete «kroppformen»,

oppstår det spennende muligheter og tolkninger i kunsten. Ved å delta i installasjonskunst og skulptur opplever vi den abstrakte kroppen gjennom oss selv som kroppslige individer, og nye horisonter som ikke ville vært mulig med den konkrete skulpturdefinisjonen, åpner seg. Ikke minst er artikkelen spekket med eksempler hentet fra vårt eget Nasjonalmuseum!

I «Shopping for Love» argumenterer Eirik Tangeraas Lygre mot en markedstenkning i spørsmålet om hva kjærlighet og partnerskap innebærer. Han problematiserer idéen om at mennesker er erstattelige så fort man finner noen som utkonkurrerer egenskapene deres, og han foreslår heller at kjærlighet hverken kan kvantifiseres eller rasjonaliseres slik mange heller mot å gjøre i dagens dating-ideologi. Kjærlighet er langt mer komplekst, foreslår Lygre, og krever mer abstrakte målsettinger, sånn som anerkjennelse, trygghet og tillit. I tillegg endrer partene seg i romantisk kjærlighet og skaper noe nytt, hvilket dating-ideologien ofte overser i favør av en fastsatt markedsverdi og egenskapsforklaring.

«Forskjellen mellom å tenke og filosofere» handler om hva som skiller filosofering fra hverdagslig tenking. Redaktør Ali Jones Alkazemi argumenterer for at filosofiens egenart stadig trues av en allmennhet som tenderer mot å si at man «filosofere» når man i realiteten «tenker». Mens tenking er noe enhver kan gjøre i kraft av å være et selvbevisst menneske, mener Alkazemi at det å filosofere handler om å gå ut over seg selv og å tenke *med* Den andre. Den andre betyr her å tenke i relasjon til et forskningsfelleskap, til fortiden og til fremmede idéer. Det betyr blant annet at fortidens filosofer ikke betraktes som primitive historiske kuriositeter, men som likeverdige dialogpartnere. Alkazemi betrakter dermed filosofien som et diskusjonsfelleskap mellom deltakere fra forskjellige tider, kulturer, kontekster og tradisjoner. Til sammen fører disse interaksjonene oss mot selvbevissthet, en selvbevissthet vi nettopp oppnår i møte med noe annet enn vår egen tenking.

I «The Gift of the Other» skildrer Tobias Martin hvordan vår relasjon til og koevolusjon med dyr har hatt en betydelig innflytelse på hva det vil si å være menneske. Dyr har åpenbart spilt en sentral rolle i menneskets historie der de er blitt brukt som midler: Vi har spist grisene, brukt hestene til transport og fått oksa til å dra ploget over åke-

ren. Imidlertid har nok dyrenes betydning vært større enn som så, og Martin argumenterer for at det er igjennom koevolusjon og aktiv deltakelse med dyr som mål i seg selv, at mennesket har utviklet sine mest essensielle egenskaper: Ved å aktivt prøve å forutse dyrenes atferd i jakt har vi blant annet utviklet vår selvbevissthet, som deretter er blitt et springbrett for vår utvikling av språk og kultur. Derfor, når den vestlig moderne kosmologien ikke anerkjenner denne økologiske kjensgjerningen, er det en fatal feil som fordunkler den gjeld vi står i til dyrene.

Den miljøfilosofiske tråden fortsetter videre i redaktør Stian Ødegårds artikkel «Må vi tilskrive naturen egenverdi for å løse klimakrisen?». I artikkelen setter Ødegård spørsmålsteget ved miljøfilosofenes fiksering på naturens egenverdi. Helt siden miljøfilosofiens start har det nærmest vært et dogme at dersom vi skal stoppe miljøkrisen, må vi vise at naturen har en moralsk status som deretter kan begrunne at naturødeleggelsen er uberettiget. Tanken er ikke dum, men Ødegård argumenterer for at denne framgangsmåten har hatt tilsvarende null effekt på de faktiske omstendighetene, nettopp fordi den misforstår problemets natur. Skal vi løse klimakrisen, må vi ikke filosofere på et abstrakt og metafysisk plan, men vi *må tre ned* på det konkrete og politiske: Hvilke politiske strukturer er det som gjør at klimakrisen ikke stopper, og hvordan skal vi bryte dem opp?

I «Frantz Fanon: Decolonizing The Dialectics of Recognition» utforsker Marcus Eli Johansen dialektikkens betydning i svart identitet. I møte med kolonialistiske og rasistiske makter blir svarte mennesker fratatt sin identitet og anerkjennelse, og slik berettiger makten sin vold og undertrykkelse. Hvordan skal så det kolonialiserte subjektet tre ut av denne onde sirkelen? Hvordan skal det svarte mennesket vinne tilbake sin anerkjennelse? Johansen peker på voldens egenskap til å bryte seg ut av lenkene, men vi må imidlertid skille mellom *undertrykkende* og *frigjørende* vold. Der den undertrykkende volden streber etter å opprettholde status quo, bryter den frigjørende volden status quo opp. Det er altså med den sistnevnte, med både sine terapeutiske og selvanerkjennende kvaliteter, at kolonimakten skal overvinnes.

Det går sjeldent en utgave av *Filosofisk supplement* uten et bidrag av Sindre Brennhagen, og denne utgaven er intet et unntak. I Brennhagens artikkel «Ruinerte ansikter, narsissistiske speil» utforsker han hva det vil si å møte dyrenes blikk, med særlig henblikk på Emmanuel Lévinas' alteritetsetikk og Deborah Bird Roses etnografiske feltstudier av villhunder. Brennhagen stiller seg kritisk til Lévinas' avvisning av dyrets ansikt. For Lévinas er det

nemlig en barriere mellom menneskene og dyrene som gjør at de ikke kan tre inn i moralske relasjoner; der mennesket har *logos* og hjerne til å universalisere maksimer, står hunden uten det. Mot dette argumenterer Brennhagen for at denne «barrieren» ikke er en universell og tidløs sannhet, men snarere en særegen og seiglivet vrangforestilling i vestlig tro og tanke. Hvis vi så vender blikket vårt mot urbefolkningers kultur, kan vi se det motsatte: tette moralske bånd der dyr og mennesker har omsorg for hverandre.

I denne utgavens intervju, «Kjønn og filosofi: Hvorfor kvinnen blir forsømt i filosofifaget», samtaler Sara Mehri og Julie Noorda med professor i feministisk filosofi ved Universitet i Oslo, Tove Pettersen. Intervjuet tematiserer kvinnens vanskelige plass i akademisk filosofi og i filosofihistorien generelt. I dette rike bidraget diskuteres hva vi kan gjøre med disse strukturene, hvordan dette er et filosofisk prosjekt, og på hvilken måte disse problemene manifesterer seg i praksis. Pettersen viser oss at neglisjeringen av kvinner ikke kun skjuler seg bak teori og kanon, men også bak mer konkrete, sexistiske holdninger. Nyansene er mange, så les!

I spalten Fra forskningsfronten har vi også med et svært aktuelt bidrag knyttet til språkfilosofi og kunstig intelligens. Fintan Declan Mallory, postdoktor ved UiO, har skrevet en tekst hvor han nøye analyserer chatbots som ChatGPTs lingvistiske evner fra et Wittgensteinsk perspektiv. Underveis reiser Mallory viktige og tankevekkende spørsmål: Hva må til for at noe skal telle som en lingvistisk annen? Er det tilstrekkelig at vi forstår ytringene som blir produsert, eller krever det en form for indre liv eller bevissthet bak disse ytringene?

Vi har for første gang med en bokspalte, hvor noen av våre redaksjonsmedlemmer har fått anledning til å nedfelle noen få ord om en bok de enten nylig har lest, eller som de vil fremheve. Slik regelen nå engang er, følger nummeret også med et fragment fra vår Leksikryptiske encyclopedi, et mesterbrev av avtroppende redaksjonsmedlem Simon Nordberg, en quiz man finner bakerst i bladet, og utlysningen til neste nummer «Kjærlighet» (#4/2023).

God lesning!

Ali Jones Alkazemi  
& Stian Ødegård  
*redaktører*

# Å ELSKE DEN ANDRE

## HVORDAN KJÆRLIGHETEN KAN VÆRE TILFREDSSTILLENDE

### MISLYKKET, IFØLGE HEGEL OG LACAN

Jeg skal i denne teksten forsøke å utarbeide en definisjon av kjærlighet som behandler den som en relasjon mellom subjekt, mangel og begjær. For å gjøre dette tar jeg utgangspunkt i Hegels kjærlighetsfilosofi, og jeg leser den fra et lacansk standpunkt. Kjærligheten er for Hegel preget av likevektig anerkjennelse av selvet i den andre. Den unngår dermed det intersubjektive dramaet som preger mye av Hegels litteratur. Den hegelianske kjærligheten motsetter seg også ordentlig artikulering. Jeg påstår at vi kan lese denne vanskeligheten som iboende i kjærligheten, og jeg skal demonstrere det i en lacan-hegeliansk lesning av subjektet som kompenserende for en underliggende mangel.

Av Thomas Vigebo

#### Det todelte selvet

I Platons *Symposium* presenterer komediedikteren Aristofanes en myte om kjærlighetens opprinnelse. Ifølge Aristofanes var menn og kvinner opprinnelig sammensatt i én kropp. Denne kroppen skilte ikke mellom kjønnene. Den var arrangert i to ansikter, fire armer, fire ben og to kjønnsorganer. I denne formen besatt proto-mennesket stor styrke. De bygget fjell i forsøket på å bane vei til de guddommelige rikene. De reproduserte også i mangfold, da de simpelthen bare kunne plante sine kjønnsorgan i jorda for å skape nye mennesker. I respons til denne trusselen kløyvde Zeus menneskene i to. Han tuklet med dem slik at huden deres ikke ville vokse sammen, og han flyttet på kjønnsorganene asymmetrisk, slik at halvdelene måtte reprodusere gjennom hverandre. Slik mistet menneskeheten sin styrke. Nå tilbrakte heller halvdelene tiden med å lengte etter hverandre. Aristofanes snakker dermed om kjærlighet som om det handler om *likhet*, og at begjæret for den andre er grunnet i savnet etter ens andre halvdel.

Jeg innleder med myten til Aristofanes fordi den underliggende tesen er at kjærlighetens objekt er selvet. Hva den illustrerer, er at når vi uttrykker at vi har en «annen halvdel», er dette en paradoksal posisjon hvor vi anerkjenner noe som mangler, men også som vi i en forstand besitter. Hvordan kan vi utrede en kjærlighetsfilosofi som har selvet i fokus? Jeg påstår at vi må starte med Hegel og selvbewisshetens dialektiske dynamikk, hvor narsissismen og

den andre finner sin symbiose. Den mest konsise kjærlighetstesen finner vi i Hegels *Rettsfilosofien* (1820). Tidligere forsøk på å formulere en tese fremkommer dessverre sporadisk og i mangel på grundig utarbeiding.<sup>1</sup> Likevel er kjærligheten et absolutt avgjørende fenomen for Hegels konsept om subjektets utfoldelse. Kjærlighetens tilstedeværelse får rett og slett bare ikke den plassen den behøver i Hegels litteratur.

Jeg skal først presentere Hegels kjærlighetsfilosofi som grunnleggende fokusert mot selvet. I denne omgang skal jeg låne innslag fra *Rettsfilosofien* og *Åndens fenomenologi* (1807), da det er her de relevante eksegeseene finner sted. Mitt hovedfokus er å vise at Hegels kjærlighetsfilosofi kan utbroderes. Dette betyr at det kan se ut til at Hegel ikke utvikler sin tese til den grad at vi kan behandle romantiske relasjoner som basert på noe annet enn en fornemmelse om selvet, og at ethvert forsøk på å artikulere hvilken innsikt kjærlighet gir, kommer til kort.

Jeg skal deretter lese Hegels kjærlighetsfilosofi fra et lacansk standpunkt. Dette standpunktet er grovt oppsummert av Lacan i *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (1973) som: «love is essentially deception» (Lacan 1998, 268). Her vil jeg anvende Lacan til å revidere subjektbegrepet, og hvordan dette begrepet er tett knyttet opp med konsepter som mangel og begjær, og at den hegelianske anerkjennelsesprosessen ligger nettopp i den «bedrageriske spenningen» mellom mangel og begjær. Ved å gjøre dette ønsker jeg å fremme et argument for at det

mislykkede aspektet som hintes til i Hegels litteratur, er iboende i kjærligheten selv, og at det ikke kan simpelthen reduseres til en disiplinær mangel fra Hegels side. Siden lacansk psykoanalyse tilbyr oss et såpass nærblick på hegelianske konsepter som intersubjektivitet og begjær, mener jeg at det er en passende metodologi, og jeg ønsker også å redegjøre for at det ikke er problematisk å lese Hegel på denne måten.

### Den hegelianske konflikten

Ethvert spørsmål rundt subjektivitet i relasjon til Hegel må forstås som et spørsmål om intersubjektivitet. Sosialitet er en fundamental del av subjektets konstruksjon. Dette betyr at vi som individer forstår og definerer oss selv i kraft av *den andre*. For Hegel er de diverse antakelsene vi har om oss selv, bare abstrakter inntil vi har gjenkjent dem som konstituerende kvaliteter i andre individer, og når vi i retur har fått anerkjennelse om at de er konstituerende i oss selv. Det å forstå oss selv er derfor en slags sosial bevisprosess, og begjæret (*Begierde*) til å forstå oss selv er i den hegelianske litteraturen synonymt med selvbevissthet.

I Hegels litteratur utspiller begjæret seg som et drama. Det generaliseres som kjent i mester-slave dialektikken i *Åndens fenomenologi* (1807). Det intersubjektive forholdet mellom mester og slave er her konfigurert ut ifra hvem av individene i relasjonen som har definisjonsmakten over hva det vil si å være et subjekt. I en typisk tolkning befinner den underkastede seg i en tilstand hvor den ikke får den nødvendige anerkjennelsen, og den kan for øvrig bare se seg selv i dens mester. På den andre siden er mesteren autoritativ for hva subjektivitet kvalitativt innebærer. Anerkjennelsen er enveis: Relasjonen er derfor skjev. Likevel er dette ikke en tilfredsstillende posisjon – ikke engang for mesteren –, for de er bare anerkjent av noe de ikke ser seg selv i. Mester-slave dialektikken er dermed en interrelasjonell konflikt hvor det overnevnte begjæret ikke blir møtt.<sup>2</sup>

Hvordan intersubjektiv konflikt påvirker individet, er en diskusjon som har pågått over lang tid, og som ikke er relevant her. Grunnen til at asymmetriske, konfliktfylte relasjoner nevnes, er på grunn av hvordan de står i kontrast til et av de mer sublimе fenomenene i Hegels filosofi – nemlig kjærligheten.

Hegels kjærlighet har et par hovedtrekk som jeg ønsker å trekke frem. Kjærlighet er først og fremst å fornemme seg selv i den andre.<sup>3</sup> Dette må vi i en forstand anta at Hegel så på som rikere enn i hvilken som helst annen relasjon. I motsetning til mester-slave relasjonen er kjærlighetsforholdet også en gjensidig anerkjennelse, hvor ingen

av partene hever seg over den andre.<sup>4</sup> Det er dermed i kjærlighetsforholdet at begjæret til selvutfoldelse finner sin mest fruktbare arena. Her opphører selvet som et isolert fenomen – et som er begrenset til bare ett individ –, og det utvikler og undersøker seg som en del av et oss. Dette er en ukontroversiell generalisering av kjærlighetsbegrepet i *Rettsfilosofien*. Men ved nærmere undersøkelse kan vi forstå at kjærligheten på ingen måte er absolutt. Hegel skriver:

Love means in general the consciousness of my unity with another, so that I am not isolated on my own [*für mich*], but gain my self-consciousness only through the renunciation of my independent existence [*meines Fürsichseins*] and through knowing myself as the unity of myself with another and of the other with me. But love is a feeling [*Empfindung*], that is, ethical life in its natural form (Hegel 1820, § 158 A).

Her må vi legge merke til to påstander. For det første, at kjærligheten til en viss grad oppfyller begjæret til å forstå seg selv. I kjærligheten er vi ikke lenger utfordret av konflikt som fremmedgjør eller underkaster, men vi befinner oss derimot i et ekvilibrium av anerkjennelse. Predikatet i påstanden «vi er et oss» indikerer at begge parter har funnet seg selv i den andre, og at kategorien *den andre* så å si opphører. I romantiske forhold forekommer uttrykk for denne unionen regelmessig. Om det går opp for oss at vår partner har vidt forskjellige verdier eller holdninger enn oss selv, kan vi bryte ut i frustrert bekymring og gjøre det klart at 'det kan være vanskelig å være rundt deg når du har slike meninger, fordi det er totalt imot alt jeg er'. Man kan selvfølgelig lese dette som om at kjærlighet har en affektiv dimensjon, men jeg påstår samtidig at det finnes en mangel på differensiering i det å elske en annen – man opplever det som om at man har *funnet seg selv*.

For det andre er det her det oppstår en komplikasjon i Hegels kjærlighetsdefinisjon. Jeg påsto innledningsvis at et aspekt ved kjærligheten var at den fornemmet, og dette er noe som bærer stor tyngde i konseptualiseringen. Når Hegel beskriver kjærlighet som *Empfindung*, eller det *etiske liv i sin naturform*, så er dette en formulering som benekter kjærligheten som *forståelse* av selvet. I *Rettsfilosofien* finner vi nemlig en tydelig retning for forståelsen, og at den er noe som i større grad forekommer i et samfunn hvor mennesket kan etablere seg og bli anerkjent i overensstemmelse med omverdenen. Dette er arenaen hvor rasjonalitet blir objektivisert, og som Hegel skriver: «the ethical sphere is freedom, or the will which has being in and for itself as objectivity, [...]. In these individuals – who are acci-



dental to them – these powers have their representation [Vorstellung], phenomenal shape [erscheinende Gestalt], and actuality” (Hegel 1991, § 145). Selvførståelsen er dermed et større prosjekt enn bare det interrelasjonelle. Den forekommer i menneskets møte med institusjoner og kultur, så vel som enkeltindivider. Det er altså lett å lese Hegels filosofi som kommunalt vinklet – der mennesket finner sin mest ypperligste modus i samfunnsaktivitet. Vårt relevante skifte forekommer her i Hegels drøfting av familieenheten. Hegel definerer familien (den som er basert på foreldrenes giftemål) som enigheten om at partene gir opp sine naturlige vesener, og heller konstituerer én ny entitet (ibid., § 162). Relevant for oss er det at denne definisjonen forbereder oss på at person-begrepet ikke er forbeholdt det naturlige, biologiske individet. På den andre siden er idéen om familieenheten som en generalisert person-entitet også ment for Hegels inkorporering av den i eiendomsforvaltning og deltakelse i sivilsamfunnet. Derfor skal vi undersøke Hegels tanker om giftemålet videre.

Hegels frustrasjon med kjærligheten forekommer når det blir åpenbart at det ikke finnes noen måte å ordentlig artikulere dens innhold. Det betyr at ethvert forsøk på å definere, ritualisere eller kodifisere hva det spesifikt er som åpenbarer seg for oss selv i kjærligheten, mislykkes. Ingensteds kommer det bedre til uttrykk enn når Hegel skriver om giftemål. Hegel mener det er feil å blande giftemål med kjærlighet fordi «[Love] as a feeling [Empfindung], is open in all respects to contingency and this is a shape which the ethical may not assume» (ibid., § 161 A). Dermed, når vi befinner oss i et sosialt domene som prøver – i større eller mindre grad – å gjøre mening ut av kjærligheten, så befinner vi oss *utenfor* den. I Hegels eksempel er giftemålet bare et epifenomen av kjærlighetens intuisjon – noe som i en religiøs og kommunal kontekst prøver å ritualisere kjærlighetens åpenbaringer. Et giftemål basert på kjærlighet kan derfor muligens hinte til den underliggende, gjensidige selvutfoldelsen i kjærlighet, men den er *de facto* én arbitrær tolkning, én av mange måter man kan artikulere hva kjærlighet *egentlig* handler om. Hegel redegjør for et liknende poeng om parets ressurser og eiendom og også om barnets rolle. Det førstnevnte har status som *Sache*, altså ren materialitet, og er bare selvførståelse i relasjon til det som er dødt og ikke-personlig (ibid., § 173). Barnet derimot oppfyller det intersubjektive kravet, men relasjonen er ifølge Hegel preget av at foreldrene elsker barnet – og dermed hverandre gjennom barnet – mer enn barnet elsker dem, og dermed er møtet med barnet utilstrekkelig for å forklare den opprinnelige, intuitive kjærligheten (ibid.).

Vi kan dermed se at det fornemmende aspektet ser ut til å komme i veien for Hegels utarbeidelse av kjærlighetsfilosofien. Kjærlighet som *Empfindung* begrenser mulighetene for at kjærlighet kan konkretiseres. Her ender *Rettsfilosofien* i en blindvei fordi det nærmeste vi kommer aktualiseringen av kjærligheten, er i diverse modaliteter i sivilsamfunnet. Det fokuset som glipper, er dermed den personlige, partikulære dimensjonen av kjærlighet: ‘Hva er det jeg ser av meg selv i den andre?’ Hvis ethvert forsøk på å artikulere kjærligheten mislykkes, kan vi i det hele tatt snakke om den?

### Det lacanaske subjektet

I hans åttende seminar – *Le Transfert* – beskriver Lacan kjærligheten metaforisk som å strekke ut hånden mot en vakker blomst. Idet vi er nære ved å nå den, tar blomsten fyr. Scenen er vill og emotiv, men spetakkelet endrer seg, og hvorfra det en gang var en blomst, ser vi nå en hånd som strekker seg tilbake mot oss (Lacan 1991, 67). Dette bildet skal vise seg å være nokså eksemplarisk for hvordan vi tolker hegeliensk kjærlighet som begjæret etter selvet.

For å gjøre mening ut av metaforen behøver man å redegjøre for noen grunnelementer i Lacans lære. Den psykoanalytiske konteksten Lacan befinner seg i, er en tilbakevending til den tidlige Freud. Lacan ønsker å revidere den Freud som revolusjonerte forholdet mellom språket og subjektiviteten, og som ikke var så opptatt av å vitenskapeliggjøre psykoanalysen (Mitchell & Black, 2016, 195). Det vi ender opp med, er en strukturalistisk revisjon av Freud, hvor subjektet går fra å være – i mangel av et bedre ord – en substans til å være lingvistisk grunnet. Dette ser vi innledende i Lacans idé om *speilstadiet*, hvor barn i alder av cirka ett år danner seg en forestilling av et *selv*. Barnet støter på en ekstern form for mimikk, og en libidinøs utfoldelse starter:

We have only to understand the mirror stage as an *identification*, in the full sense that analysis gives to the term: namely, the transformation that takes place in the subject when he assumes an image – whose predestination to this phase-effect is sufficiently indicated by the use, in analytic theory, of the ancient term *imago*. This jubilant assumption of his specular image by the child at the *infans* stage [...] would seem to exhibit in an exemplary situation the symbolic matrix in which the *I* is precipitated in a primordial form, before it is objectified in the dialectic of identification with the other, and before language restores to it, in the univer-



sal, its function as subject (Lacan 2001, 2).

I barnets første møte meg seg selv danner det altså et meningsfullt bilde, et *imago* som *Gestalt* som det tautologisk fornemmer. Speilstadiet skaper dermed en kobling mellom barnets interiør og eksteriør, og *Jeg*-et i sin enkleste form finner sted. Likevel skaper denne koblingen en splittelse: Barnet har ikke bare oppdaget selvet, men stått ovenfor en representasjonell totalitet – én det aldri skal klare å returnere til. Dette er den samme dramatiske splittelsen som Hegel peker på i selvbevissthetens møte med den andre:

Self-consciousness is faced by another self-consciousness; it has come *out of itself*. This has a twofold significance: first, it has lost itself, for it finds itself as an *other* being; secondly, in doing so it has superseded the other, for it does not see the other as an essential being, but in the other sees its own self (Hegel 1977, § 179).

I henhold til speilstadiet kan vi lese samme bevegelse. Barnet oppdager *selvet* i verden, men som representasjon – noe som fortsatt er på avstand og har sin base i mimikken til *den andre*. For Lacan er dette skillet ødipalt forsterket. Altså er barnets oppfattelse av «den andre» kondisjonert av foreldrerollene.<sup>5</sup> For oss er morsrollen spesifikt relevant her. I dette tilfellet representerer mor den dyadiske symbiosen som barnet er så altfor avhengig av i tidlig alder, og som samtidig er inkorporert i barnets konsept av et *Jeg*. Før eller siden oppstår det separasjon mellom mor og barnet. Både fysisk og emosjonelt trekker mor seg unna og mislykkes i å tilfredsstille barnets behov, og dermed kartlegger også barnet *selvet* ifølge mor som «den verdifulle andre», hvis totale tilfredsstillelse er umulig å oppnå. Rettere sagt er det i denne belyste mangelen at *begjæret* er konstituert (Lacan 1998, 218). Farsrollen på den andre siden representerer mors tilfredsstillelse, det *falliske-sommakt*. Far står dermed i veien for barnet som eksemplarisk modell for mors begjær (Mitchell & Black 2016, 201). Siden far fyller mors begjær, er dette indikativt for barnet at de selv kan realiseres som mors valgte kjærlighetsobjekt, og dermed returnere til et stadium hvor de som *subjekt er hel*.

Det er spesifikt forholdet mellom mangel og begjær som skal være særlig relevant for oss her. Dette er fordi det representasjonelle aspektet ved Lacans teori tilsier at mangelen ikke på noen som helst måte kan fylles, i og med at identifiseringsprosessen utspiller seg i det imaginære, bilder, språk, metaforer. La oss eksempelvis returnere til den innledende metaforen gitt av Lacan. Hånda som strekker

seg mot blomsten, blir i kjærligheten møtt med en hånd som strekker seg tilbake mot den. Dette bildet forbeholder seg ikke *bare* som en opplevelse av likestilt admirasjon. Lacan mener derimot at fra individets standpunkt oppstår kjærligheten i kryssningen hvor individet *som* begjæret åpenbarer seg i det begjærende, altså er det å elske det å ønske å bli elsket (Lacan 1998, 253). Mitt selv som noe begjærlig og tilsynelatende definitivt oppstår dermed i den andre som i favør av at de jeg begjærer, har absolutt autoritet. For å omformulere, siden jeg elsker den andre, men også blir elsket, tillegger jeg tillit til at det er *noe faktisk* å elske i meg.

Hvilken rolle spiller så mangel i denne dynamikken? For å repetere: Begjæret oppstår først og fremst ut ifra den infantile opplevelsen av fragmentering av subjektoplevelsen. Barnets *ego-imago* kløyves mellom den andre og seg selv som resultat av affirmasjon gjennom speilstadiet og av negasjon i det ødipale bruddet. Når den imaginære morsfiguren separerer seg fra individet, begjærer det dermed re-union med figuren som konstituerte dets opplevelse av et samlet selv. Slik oppstår begjærets objekt i den andre – det som i lacansk litteratur kalles *objet petit a*. Vi må lese begjær-mangel-relasjonen her som både produktiv og kontraproduktiv. Begjæret driver individet til å forsøke å gjenfinne hva det mangler, men siden lacansk subjektivitet er en imaginær aktivitet, finnes det ingen trygg relasjon mellom det individet forestiller seg at det er, og et nødvendig og underliggende ontologisk grunnlag. Dermed er *objet petit a* simpelthen forestillingene mangelen tar form som.

Dette resulterer i det Lacan ser på som den grunnleggende kjærlighetsproblematikken. Det som definerer elskereren, er ikke noe som *egentlig* finnes i den andre – og som dermed bare er undergravet og komplisert av det imaginære, språklige (Lacan 1991, 53). I kjærligheten forekommer heller en dobling av mangel hvor begge parter ikke selv vet hva de er, men som i kraft av den andre anser seg selv og den andre som løsningene på hverandres mangler. Det er dette som gjør det umulig å forklare ens kjærlighet for den andre som grunnet i deres kvalifikasjoner som vakker, intelligent, tålmodig osv., men som likevel fører til slike forvirrende ytringer som: «Du får frem en side av meg som ingen har klart å få frem før» og «bare med deg klarer jeg å være meg selv». Kjærligheten strever dermed med å kvalifisere sitt objekt, men likevel påstår den at den peker på noe definitivt. Slik drives også kjærligheten fremover, for evig umettet.

## Å fylle tomrommet

Til nå har jeg behandlet en rekke konsepter som tett samarbeider i et lacan-hegeliansk økosystem: subjekt, begjær og mangel. Jeg ønsker med dette å demonstrere hvordan vi er bedre rustet til å drøfte Hegels kjærlighetsproblematikk.

Jeg påstår at vi må være villige til å lese Hegel med en alternativ, lacansk subjektforståelse. Dette betyr å definere subjektet som en form for kompensasjon for mangel, og noe som strekker seg mot konseptualiseringer i forsøket på å fylle mangelen. Subjektet er dermed ikke en privilegert og trygg trone selvet sitter på, noe som bare må skjerpes for å forstås bedre og heves til overflaten. Det lacan-hegelianske subjektet pulserer. Det befinner seg i en kontinuerlig kollaps. Det artikuleres i – og er også forbeholdt til – de instansene hvor individet er i en *a-ha*-opplevelse; «det er sånn jeg er!», men som – i kraft av at det både er konstituert av en mangel, men også gjenkjenner seg i mangel – likevel opplever sitt predikat som utilstrekkelig.

Å elske er dermed ikke bare en opplevelse subjektet bretter over seg – som om det er en entitet påfallende fenomener kan stables på. Subjektet er i en forstand sammenflettet med sine intersubjektive identifikasjonstilfeller. Kjærligheten er der det fornemmer det obskure *objet petit a* i den andre, og oppfatter seg selv som verdig i å selv være dets objekt. Når Hegel spesifiserer at kjærlighet er likestilt, er det dermed nødvendig å se for seg partene stå overfor hverandre i en mangelrelasjon hvor hver av dem forestiller seg å bli fylt av den andre, og at de selv fyller den andre. Her er det likevel viktig å bemerke at hver av partene – på grunn av begges underliggende mangel – forestiller seg at den andre har noe den i realiteten ikke har; de forestiller seg noe ubestemmelig *mer* i den andre. Her siterer jeg Joan Copjec:

What is this “something more,” and what, then, is love? The something more is the indeterminate part of its being (in Lacanian terms, the *objet petit a*), which the Other (or subject) *is* but does not *have*, and therefore cannot give. Love’s deception, however, is that the object *a* can be given, that the Other can surrender the indeterminate part of its being to the subject who thus becomes the Other’s sole satisfaction, its reason to be (Copjec 2015, 148).

Dette er samme idé som var å finne i myten til Aristofanes: Halvmenneskene søkte sine motparter *som om* motpartene allerede manglet dem – altså var de definert av hverandres mangel av hverandre. Det ubestemmelige *objet petit a* genererer dermed konseptualiseringene subjektet er sam-

menflettet med.

Noen lesere vil kanskje her tvile på om mangelprinsippet er å finne i Hegel, og at dette er metodologisk overkjøring fra psykoanalytisk side. Her sikter jeg til *Rettsfilosofien*, hvor Hegel innledningsvis sikter til samme spenning: «T is the transition from undifferentiated indeterminacy to *differentiation*, *determination*, and the *positing* of a determinacy as a content and object» (Hegel 1991, § 6). Stikkordet her er selvfølgelig «transition», altså er det indikert til oss at selvets lokasjon er mellom dets ubestemmelige og bestemmelige dimensjon. Vi kan også lese samme spenning i mester-slave-dialektikken. For å gjenta et tidligere sitat:

Self-consciousness is faced by another self-consciousness; it has come *out of itself*. This has a twofold significance: first, it has lost itself, for it finds itself as an *other* being; secondly, in doing so it has superseded the other, for it does not see the other as an essential being, but in the other sees its own self (Hegel 1977, § 179).

Det traumatiske elementet i mester-slave-dialektikken er altså basert på at selvet ikke lenger er noe individet lokaliserte i seg selv, men i den andre. Selvet gjenstår dermed som ren mangel på det dislokerte objekt *a*, som nå idealiseres i den andre. Det er også derfor selvet sårt behøver den andres anerkjennelse i denne konstellasjonen, fordi den andres gjensidige bekreftelse på at individet er det den andre allerede kvalifiseres som er det nærmeste individet kommer en stabil oppfyllelse av den begjærte kvalifikasjonen. Å simpelthen  *være*  seg selv er ikke nok, jeg behøver tilgang til å observere meg selv  *være meg selv*, eller for å sitere Alenka Zupančič: “The fact that I am perceiving myself as a person [...] implies that my personhood, in its very core, is already marked by the point of view of the Other” (Zupančič 2000, 74).

I motsetning til konflikten i mester-slave-dialektikken er kjærligheten som sagt likestilt, men det betyr ikke at den fullendt unnslipper å være tragisk. Det mangelprinsippet antyder – og som også er et strukturelt argument –, er at våre konseptualiseringer av hverandre ikke er stabilt forankret i noe trygge egentligheter. Her må man spørre seg om det er sant det Lacan påstår, at “love is essentially deception” (Lacan 1998, 268). Når vi leser Hegels kjærlighetsproblematikk i *Rettsfilosofien*, kan det fort virke slik. Hvorfor er han så påpasselig med å poengtere at enhver ritualisering – og dermed artikulering – av kjærligheten ikke skal forveksles *som* kjærlighet? Jeg mener vi må trå forsiktig når Hegel skriver at kjærlighet som intuitiv-følelse er åpen

for å ta arbitrære former (Hegel 1991, § 161 A). Det er her mangelformen forteller oss at det ikke finnes noen tydelig binding mellom det subjektet konseptualiserer i den andre, og hva den andre er. Som Lacan skriver: "I love you, but, because inexplicably I love in you something more than you – the objet petit a – I mutilate you" (Lacan 1998, 268). Den andre ender dermed opp med å fungere som selvets amalgam: en fantasmatisk overflate som former seg etter individets begjær.

Likevel ønsker jeg ikke å argumentere fullstendig for at kjærlighet bare er gjensidig bedrag mellom narssister. Man trenger ikke ha et essensialistisk perspektiv på identitet for at identitet skal føles og oppleves berikende. Tvert imot er de vakreste øyeblikkene i kjærlighet forankret i likestiltethet. Det er en grunn til at Hegels tese om kjærlighet raskt etterlater et vokabular som omtaler to objektfikserte individer, og heller åpner for kjærlighet som en enhet: å kjenne seg selv som en enhet med en annen (Hegel 1991, § 158 A). Subjektivitet kan strekkes ut over flere individer uten noen særlig dissonans fra enkeltindividets ståsted. Dette opplever vi og uttrykker hele tiden i kjærlighet, og på det mest dagligdagse når vi omtaler relasjonen som et oss. Kjærligheten er mislykket – i den forstand at det finnes ingen trygg havn å forankre selvet i den andre –, men den er også eksplosiv og givende, som i Lacans metafor om hånden som strekker seg mot det begjærlige skjønn, og mirakuløst blir møtt av den andre som igjen søker oss som begjærlig. Eller som Juliet uttrykker til Romeo i deres berømte balkongscene: «My bounty is as boundless as the sea, my love as deep; the more I give to thee, the more I have, for both are infinite».

#### LITTERATUR:

- Borch-Jacobsen. 1991. *Lacan: The Absolute Master*. Stanford: Stanford University Press.
- Copjec, Joan. 2015. *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*. London: Verso.
- Hegel, G. W. F. 1971. *Early Theological Writings*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- . 1991. *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1977. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Lacan, Jacques. 2001. *Écrits: A selection*. London: Routledge.
- . 1973. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 1991. *Le Séminaire, Livre VIII: Le transfert*. Paris: Éditions du Seuil.
- Mitchell, Stephen A., & Black, Margaret J. 2016. *Freud and Beyond: A History of Modern Psychoanalytic Thought*. New York: Basic Books.
- Zupančič, Alenka. 2000. *Ethics of the Real: Kant and Lacan*. London: Verso.

#### NOTER

- 1 Et av Hegels tidligere manuskripter om kjærlighet er å finne i *Early Theological Writings*. Kjærligheten har her en klart affirmativ kraft som ikke blir gjentatt like tydelig siden. Når jeg sikter til andre sporadiske allusjoner, kan det for eksempel nevnes at åndsbegrepet og kjærlighet ofte er sammenvevd i Hegels litteratur. Se for eksempel forordet til *Åndens fenomenologi* hvor *Geist* formuleres slik: «Thus the life of God and divine cognition may well be spoken of as a disporting of Love with itself» (Hegel, 1977, § 19).
- 2 Denne gjengivelsen ligger nært Alexandre Kojévés tolkning av mester-slave-dialektikken, men det er en tolkning som også hadde stor innflytelse på Lacan selv. Kojève formulerer dialektikken som å ha basis i begjæret for begjæret, å begjære den andres begjærsobjekt (Borch-Jacobsen 1991, 89). Denne innflytelsen blir tydeligere når vi nærmere undersøker Lacans subjektforståelse.
- 3 Jeg skriver *forneemme* fordi Hegel bruker begrepet *Empfindung* kontinuerlig i kjærlighetsfilosofien. Ofte blir dette begrepet oversatt som *feeling* på engelsk, men dette kan være villedende, da kjærlighet for Hegel ikke burde reduseres til en emosjon. *Empfindung* ligger kanskje nærmere verbet *to intuit*, og på norsk foretrekker jeg *forneemmelse* som fenomenologisk passende.
- 4 Likestillingsprinsippet i kjærlighet ble etablert av Hegel allerede i 1790-årene: «True union, or love proper, exists only between living beings who are alike in power and thus in one another's eyes living beings from every point of view...» (Hegel, 1971, 304). En interessant bemerkning er at Hegels dialektiske anerkjennelsesdynamikk var basert på likestilt anerkjennelse, og ikke på konflikt, slik som er så sentralt i Hegels senere verker.
- 5 Man må lese mors- og farsrollene som av flytende betydning her. Lacan ekspanderer på Freuds Oidipus-kompleks, og det beskriver ikke lenger strengt tatt et primært seksuelt instinkt rettet mot spesifikke kjønnsroller.

# EMBODIMENT AND INTERACTION

## A DIVIDING LINE BETWEEN SCULPTURE AND INSTALLATION ART

Hegel argues in his *Aesthetics* that the medium of sculpture reaches its pinnacle through the representation of the human form. Rather than focusing on the restrictions of the human form, I support Torsen's argument that viewing sculptures as bodies in the abstract can provide a more productive account of the development of sculpture. Furthermore, the embodiment of sculpture—an example of how subjects come to interact with a bodied other—raises questions about what it means to be a body and interact with other bodies. This paper focuses on how sculptures can be understood as an external other with a subjectivity of their own as well as how subject-object interactions can form the basis of a division between sculpture and installation.

By Wiley Waggoner

### 1. Form and Content in Classical Sculpture

Hegel's definition of sculpture comes down to a combination of content and material. The form that sculptures can possibly take is restricted to "the three universal spatial dimensions and the elementary spatial forms which those dimensions are capable of receiving" (Hegel 1975, 710). In addition to this, a sculpture is formed out of some material—typically bronze or marble in the period in which Hegel was writing. This criterion helps delineate sculpture from other forms of art such as murals, painting, and ironwork which present two-dimensional representations.

The content of sculpture is spirit, something which Hegel finds to be essential to art in general. Spirit is related to self-consciousness in that it "is self-aware as something inner" (Hegel 1975, 154). In other words, spirit is the capacity to analyze one's own actions and exercise freedom of choice. In trying to express spirit, artists are then faced with the challenge of portraying a quality which is abstract and internalized to some extent. As a subject for sculpture, artists thus turn to the primary example of spirit expressed in three-dimensional space: the human being. According to Hegel, the essential form of sculpture is the human body due to the body's capability of expressing spirit. For this reason, he rejects the idea that other animals are suitable subjects for sculpture because they are unable to express spirit. Other animals may have an understand-

ing that they are bodied—they feel pain and pursue the fulfillment of hedonistic desires—but they do not have the self-awareness required to reflect on those desires. This self-consciousness is what Hegel refers to when he speaks about spirit in individuals.

In any case, given that sculpture is a necessarily physical artistic medium, the "whole sphere of subjective life is *eo ipso* excluded from sculpture which belongs solely to the objective side of spirit" (Hegel 1975, 711). The aim of the sculptor should be to capture the elements of spirit which are eternal in a human being. This is because a sculpture is only able to capture a single moment in time; any subjective quality would be lacking the surrounding moments necessary for contextualization. For this reason, Hegel also advocates for the removal of the particular in the ideal sculpture. The particular includes fleeting facial expressions and accidental gestures. Misguided by an incomplete archaeology of Greek sculpture, he goes so far as to argue that sculptures should not even use color.

As a result of these requirements, Hegel's ideal sculpture emerges as a three-dimensional monochromatic representation of the human body, sculpted from a single material and stripped of any distracting facial expressions or gestures. You would not be mistaken if the first image which comes to mind is that of an ancient Greek statue. Besides the fact that Greek statues were in fact multi-colored—a fact unknown to Hegel due to his historical po-

sition—they match this description of an ideal sculpture: large marble bodies with serene facial expressions, commanding an air of authority. This is not a mistaken interpretation. Hegel argues that the classical period of Greek art was in fact the ideal time period for sculpture. This is based on Hegel's theory that art is necessarily connected to historical context. According to Hegel, the Greeks were able to perfect sculpture because they were the first to clarify the concepts of freedom and morality, but still associated these qualities with the form of the human body. This clarification translated into the polytheism of Greek mythology, as different gods represented the different aspects of moral and political life. For example, Zeus personified the state through his rule over the other gods and thus represented "the bond of the substance of human, practical, and ethical life" (Hegel 1975, 489). This representation of moral qualities as physical beings is one of the reasons why sculpture has declined with the advent of Christianity; it is a difficult undertaking to represent the god "of absolute religion which apprehends God as spiritual and purely inner personality" in three dimensions while following Hegel's other prescriptions for an ideal sculpture (Hegel 1975, 487). Certain forms of art will be more powerful to a group of people who hold certain values and conceptions of what art can do. This can also prevent certain genres of art from taking hold in certain periods; despite their exceptional sculptures, the Greeks would not have created Pollock paintings, for example.

As is clear to anyone who has experienced modern art, Hegel's idea of sculpture contains many limitations. For example, most modern sculpture falls outside of the scope of his strict adherence to the form of the human body. And yet, most people would still consider modern sculptures to be art. Another limitation which is harder to overcome is that due to their immobile nature, sculptures cannot portray "the subjective inner life in its own private depth of feeling and passion" (Hegel 1975, 703). This includes thoughts, motivations, desires, and fears. Above all, it seems at first glance that sculptures have difficulty expressing action. After all, sculptures can only capture a single moment in time, and their subjects must be entirely corporeal. The Norwegian philosopher Ingvild Torsen is a professor at the University of Oslo, and she has done extensive research on the nature of sculpture and the development of modern art. Through Torsen's analysis of the body in sculpture and additional comparisons with modern sculpture, I want to demonstrate how Hegel's theory can be reevaluated and overcome these limitations.

## 2. Sculpture as a Bodied Other

In the article "The Persistence of the Body in Sculpture after Abstraction," Torsen makes the case that being embodied is a quality that is central to modern sculpture despite the fact that they may not look like typical bodies. Rather than being objects imbued with some kind of meaning which is evaluated by spectators, they "are a special kind of body, and we, as bodies, come to know them through our bodies" (Torsen 2020, 117). In this way, Torsen provides an account of how we, as subjects, treat sculptures as bodied "others" which we may come to know as bodies as opposed to simple objects. The concept of being a body is taken from the phenomenological works of Heidegger and Merleau-Ponty and relates to the abilities which are inherent to bodies, such as perception and action—the ways in which a subject relates to their environment. To relate this back to Hegel's argument, bodies are able to represent spirit; in artwork, sculpture is a method which society uses in order to make sense of their environment and express their values. As a result, I would argue that spirit is closely related to Torsen's account of the ontology of sculpture. Torsen defends her claim by making three parallel arguments: one historical, one conceptual, and one ontological.

First of all, Torsen uses Hegel's emphasis on historical context to support an interpretation of modern sculpture which emphasizes bodily representation. The fact that sculpture has historically represented the human form means that the choice not to represent a body derives meaning "from the fact that it makes us question our previous assumptions about sculpture and from being an opposite to, and thereby directly invoking, representing a body" (Torsen 2020, 119). To illustrate this point with an example, Henry Spencer Moore's *Two-piece Sculpture No. 10: Interlocking* from 1968 reflects a deliberate choice not to represent the typical human form. Much of Moore's earlier work has a closer resemblance to the human body, so analyzing this work in conjunction with the rest of Moore's work raises the question of why he decided on this abstract form. Moore's previous focus on the body implies that he is still representing spirit, only through a different lens. The changing nature of sculptural form goes hand in hand with the development of our understanding of spirit. A representation of the human form is one way to represent spirit, but as we seek a more nuanced understanding of spirit, we discover that there is much more to spirit than the human body. The historical development of abstract art represents the attempt to portray different aspects of spirit in a physical form.



Torsen's second argument is based on the idea that being a body is more than just having certain physical characteristics. Being a body involves having certain senses which extend beyond the physical confines of our body. At the same time, emotions do not seem to have a simple analogue in the outside world, and yet they form an integral part of how we relate to others and our environment—a central aspect of both spirit and being a bodied subject. An analysis of these ideas has provided artists with “an alternative way for sculptures to relate to bodies” (Torsen 2020, 120). I would argue that by moving away from the limitations of the human body, more abstract representations of the body are able to strip away more particulars and are thus doing a better job of focusing on the objective characteristics of spirit than Greek sculpture. One interpretation of minimalism is that they represent bodies with every particular stripped away, leaving only the bare essence of being a body. As Hegel would agree, there is more to spirit than the twitch of a smile and the shaking of a fist. An investigation of what that “more” includes allows artists to broaden the conception of what it means to be a body and reevaluate the ontology of sculpture. Part of what imbues artwork with spirit is the picking and choosing that an artist has to do when they decide which qualities to emphasize or remove. In this way, even though a landscape painting may not include representations of humans, it contains spirit because the artistic choices imply the spirit of the artist. In a similar vein, I would argue that Hegel's restrictive definition of a statue—in which a statue's essential form is the human body—is misguided because the concept of spirit is such a wide one that even an artist's depiction of an animal would still embody spirit due to the artistic choices which reflect the artist's individual freedom.

Furthermore, given Hegel's claims that history represents the development of the idea of freedom and that artistic value is dependent upon historical context, I believe that our traditional idea of freedom is expanding to include animals and that modern art reflects this expansion. As we come to better understand the psychologies and behaviors of animals and even some plants, our social consciousness shifts. Instead of an anthropocentric view where plants and animals deserve to be protected due to the benefit they provide to humans, modern ecological movements emphasize the inherent value of plant and animal life regardless of their relationship to humans. This inherent value which we are starting to recognize translates to Hegel's concept of spirit, providing legitimacy to representations of animals in a Hegelian conception of art. I would

like to cite Rosa Bonheur's *The Horse Fair* from 1855 as one example of how an artist can represent spirit in animals. In this painting, the horses rather than the men who guide them provide all the action and emotive force. All of the men have similar expressions of serenity—almost like blank slates. Meanwhile, the horses express the characteristics of spirit. Their actions and expressions reflect an inner world of emotion which ranges from resignation to anger and fear. Purely in the analysis of this painting, it would be unreasonable to conclude that humans are the sole possessors of spirit.

Torsen's third argument builds on the ideas of phenomenology in order to provide a new ontology for sculpture. In phenomenology, “the ontology of a work of art is thought of as an event, as the happening of sense or expressivity” (Torsen 2020, 122). Note here how the ideas of action and perception are central to this conception of artwork, in contrast to Hegel's belief that the subjective sphere is excluded from sculpture. Torsen goes further to argue that a representation of the body should move beyond its physical form because “body-subjects are beings who always stand in an intentional relationship to their surroundings, expressively extending beyond the outer border of bodies, their skin” (Torsen 2020, 122). For this reason, bodies are more than their physical form, allowing sculpture to continue to capture aspects of the body despite not resembling the human body. These three arguments—in addition to supporting the belief that the body persists in abstract sculpture—help liberate Hegel's definition of sculpture from the confines of the physical human body.

With Torsen's article in mind, I want to turn to some examples of modern sculpture and explore how they represent bodies and capture actions. Returning to Moore's *Two-piece Sculpture No. 10: Interlocking*, the appearance of two blobs enveloping one another, and the use of the word “interlocking” in the title, suggest an action. The two segments of the sculpture appear to be fluid, but also seem to press up against invisible boundaries. The unity of the sculpture comes from the relationship between the two segments. In support of the ontological argument, we appear to be witnessing an event in the sculpture: the interlocking of two forms. This event, combined with the rest of Moore's work, suggests that this sculpture represents two subjects engaged with one another; perhaps it is an expression of love or a violent struggle, but in either case, the sculpture evokes an active relationship. Aase Texmon Rygh's *Pirouett* is more direct in its representation of action. Named after a dance technique, the sculpture draws a

loop divided in three parts. By representing a body purely through the motions that it performs rather than its physical form, *Pirouett* supports Torsen's conceptual argument for the embodiment of modern sculpture. It is also a particularly forceful depiction of action as it implies a fourth dimension: a dancer must have already described each arc of the sculpture and now the motion is being presented in its entirety. A spectator's eyes cannot help but wander along the loops, tracing the movement of the dancer.

The requirement that sculpture should only be three-dimensional has also been questioned by works of art which undergo transformations within a noticeable period of time. Zoe Leonard's 1992–1997 *Strange Fruit* contains fruit peels which actually degraded over the course of the exhibition, making the passage of time a core aspect of this work. *Strange Fruit* thus literally incorporates the fourth dimension whereas *Pirouett* only implies it. Even if one questions the ability for a three-dimensional sculpture to represent action, there is a fourth dimension which can be utilized by artists to produce a literal action such as degradation. It is the fact that sculptures are physically embodied in the same world as us which makes their depiction of action so potent compared to art forms such as painting and poetry. By using fruits as a stand-in for human life, this piece invokes a real quality of living bodies: their death and decay. Oftentimes, an artist will be motivated to create in order to immortalize themselves in words or structures which will last long after they are gone, even if their meanings change as society develops. But as Leonard demonstrates, artworks that are more than two dimensions (as paintings and novels are) can incorporate elements which are specifically intended not to last, thus invoking the horizon of life much better than an "immortal" poem ever could and allowing the audience to relate to them on a more fundamental level. When it comes to defining sculpture, however, Leonard's piece raises the question about whether this incorporation of bodily processes and interactions demands its own artistic category.

### 3. Subject-Object Relationships in Sculpture and Installation

The sculptures of Moore and Rygh are examples of sculptures which support Torsen's claim that the body persists in abstract sculpture, and they clearly demonstrate conceptual and historical reasons for accepting her claim. However, there is much of modern art which does not fit neatly into this narrative. In order to test some of these claims and tease out a more precise definition of sculpture, I will look at three challenge cases: Michelangelo Pistoletto's *Image*

and *Body*, Gardar Eide Einarsson's *Untitled (Picnic Table)*, and Toril Johannessen's *In Search of Iceland Spar*.

At first glance, Pistoletto's *Image and Body* from 1991 appears to be just an open closet and some upturned tables. But when you move closer to the artwork, you discover that Pistoletto has installed mirrors to the doors of the closet and the undersides of the tables. The viewer is reflected back at themselves in these mirrors. In addition, the environment in which these pieces of repurposed furniture are placed will affect the viewer's experience. For instance, placing this piece in an open-air environment gives the viewer a sense of staring into an infinite void when they lean over the upturned tables. As its title suggests, the idea of the body is eminently present in this work. Tables are in an unnatural position, implying action. The open closet calls to mind the decisions we make every morning when we decide what to wear and how we present ourselves. And, of course, the mirrors reflect our own bodies. Is this piece a sculpture, however? Besides the installation of mirrors, these pieces of furniture still maintain their original, mundane forms. The physical appearance of the body is in the reflection of the mirrors—something the artist has no control over. Besides that, body is evoked in an implicit way by asking us to question how we interact with these pieces of furniture on a daily basis.

Einarsson's *Untitled (Picnic Table)* from 2004 is a similar case, except the artist has apparently not modified the object at all; he only copied it from a US prison and brought it into a new setting. The piece is a monochromatic table like the ones you would see in an elementary school dining hall. Its edges have been blunted in order to prevent prisoners from being able to use the table to harm others. As a result, it reflects the ways in which we treat prisoners, modifying their environment in an attempt to modify their behavior. The concept of the body is preserved in the contemplation of behavioral change, but there is no trace of a physical body. This artwork also supports a key point that Hegel makes about the relationship between architecture and sculpture, namely that "a sculpture does nevertheless remain essentially connected with its surroundings" (Hegel 1975, 702). The name, "Picnic Table," and its location in a museum completely change the violent connotation of the original purpose of the table. In its new context, the table evokes the serenity of a family outing—whether to a museum or into nature for a picnic. The contrast between prison and picnic also generates an investigation of the idea of freedom. Besides a monochrome color palette of which Hegel would be proud, this piece again defies the traditional idea of sculpture,



instead appearing more like a found object rather than a piece of art that was deliberately created.

Out of my three examples, Johannessen's *In Search of Iceland Spar* from 2008 is the only multimedia project. This piece consists of dozens of photographs of Iceland spar and its applications along with a pile of papers about a foot tall which documents all the communications Johannessen sent in order to get the pictures. Although this stack of paper is an unlikely candidate for being a sculpture, it exists on the borderline; I would argue that the primary purpose of the stack of paper is not to be read (although that is a possibility), but to represent the sheer amount of work that went into obtaining all the photographs. This means that unlike other artistic forms of writing, this is a three-dimensional object meant to be viewed—placing it within the realm of sculpture. The only suggestion of a body in this piece is the implication of human activity behind the mining of Iceland spar and the construction of scientific instruments. In this way, it raises questions about our relationship to nature and how far we are willing to go in the pursuit of knowledge.

My intention in bringing up these three examples is to examine two potential difficulties in defining sculpture as bodies. The first is the potential for non-sculptures which evoke the body, and the second is the potential for sculptures which do not evoke the body. My three examples exist on this scale with Pistoletto's work being a potential bodied non-sculpture, Johannessen's work being a potential non-bodied sculpture, and Einarsson's work existing somewhere in between these two. The existence of either side of this spectrum would challenge a definition of sculpture which relies on the human form or the body.

In order to avoid this difficulty and maintain the validity of Torsen's argument, I want to introduce the category of installation. Both installations and sculptures are differentiated from other forms of art in that they are non-human objects which exist in the three spatial dimensions. I would propose that the division between these two categories lies in the fact that sculpture tries to unravel what it means to *be* a body whereas installation focuses on how bodies *interact*. In other words, unlike sculpture, we don't relate to installations as if they were bodies, but they make us question how we behave as bodies in different contexts. In this way, an installation is not required to have a component which can be interpreted as a body—although they often do—but can instead encourage the viewer to acknowledge their role as a body by inviting us, the audience, to interact with them. The development of this distinction also fits in well with Hegel's historical develop-

ment of art; as the concept of spirit develops and becomes identified with freedom, we as individuals begin to investigate how our freedom manifests itself in our interactions with one another and the environment.

To return to the three examples, I would argue that all three are installations rather than sculptures because of their focus on interactions and relationships. *Image and Body* invites the audience to gaze into the mirrors and look at their own reflections, highlighting our own relationships with ourselves. We change our own positions—leaning over the overturned tables—in order to catch glimpses of ourselves. *Untitled (Picnic Table)* focuses on how furniture has been modified in order to bring about certain behavioral changes. In this way, it explores how we interact with others depending on which environment we find ourselves in—whether that would be prisoners sitting in a mess hall, a family having a picnic in nature together, or patrons observing an installation in a museum. As a result, this piece also raises questions about how we are modified by our environment. For example, it investigates whether violence can be reduced in prisons by changing the furniture. *In Search of Iceland Spar* does the best at representing how we relate to our environment, in my opinion. Besides the fact that viewers are allowed to physically flip the pages of the stack of paper, it also captures how governments have extracted and exhausted resources and documents how we use those resources.

Given that installations focus on relationships, it is not surprising to note that these three installations have sociological or documentary aspects. *Image and Body* implies daily activities that we perform every morning relating to how we present ourselves to others, *Untitled (Picnic Table)* deals with how governments treat prisoners along with how environments can affect behavior, and *In Search of Iceland Spar* documents a particular mining campaign and its effects on the environment and knowledge. One of the strengths of installations over sculptures is that they tend to bring the effects of our own activity before our eyes in a more vivid way. Part of the reason for this is that installations present themselves as environments which we as the audience are invited to live in or interact with. In this way, our own behavior becomes a part of the art. The sociological and documentary aspects of installation could also provide a new lens through which to evaluate some earlier forms of art which Hegel glances over. Although ancient epics and monoliths did not present a clear idea of spirit in Hegel's eyes, they provide sociological and documentary value in that they serve community-based functions and record events. This does nothing to detract from the

value of these objects as art, but instead suggests that the boundary between art and sociology is far more permeable than it appears at first.

Art provides benefits to society in the form of education and entertainment, but because artists are imperfect people, they often bring their own biases into their art. In this way, certain pieces of art can be a detriment to a free society when they emphasize the otherness of certain groups of people, for example when governments employ propaganda during wartime to demonize opposing nations. This kind of “othering” has its ultimate basis in the development of a subject’s conception of “self,” as described in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*. According to Hegel, a key moment in spirit’s development is when the subject encounters another subject which it struggles to sublimate as an object. In this paper, I explored how sculptures—ostensibly inanimate objects—possess some of the same qualities as our own bodies and express some form of spirit. Perhaps an investigation of how we come to know sculptures as a bodied “other” in its most basic sense can provide the basis for future discussions of how we come to “otherize” human beings.

The purpose of this paper is not to provide an all-encompassing definition of sculpture and installation, but to propose a productive dividing line between these two art forms as well as evaluate to what extent Hegel was correct about the nature of sculpture. Although Hegel’s insistence on the human form seems limiting at first glance, by broadening this idea to include more aspects of spirit—such as action and environment—we can reach a definition of sculpture which is better suited toward understanding modern art. In addition, historical and physical context play a large role in shaping the meaning of individual artworks as well as how art has developed over time. A division between sculpture and installation based on interaction allows sculpture to keep its bodied connotation while delineating a category of art that investigates action—something that three dimensional pieces of art are great at depicting.

## LITERATURE

- Bonheur, Rosa. *The Horse Fair*. 1852-55. Oil on canvas, 244.5 x 506.7 cm. New York City, The Metropolitan Museum of Art. Accessed August 7, 2023. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/435702>.
- Einarsson, Gardar Eide. *Untitled (Picnic Table)*. 2004. Steel, plastic, 179.5 cm. Oslo, Nasjonalmuseet.
- Hegel, G. W. F. 1975. *Aesthetics. Lectures on Fine Art, (vol. I and II)*. Trans. Knox, Oxford: Oxford University Press
- Johannessen, Toril. *In Search of Iceland Spar*. 2008. Photography and paper. Oslo, Nasjonalmuseet.
- Leonard, Zoe. *Strange Fruit*. 1992-1997. 295 banana, orange, grapefruit, lemon, and avocado peels, thread, zippers, buttons, sinew, needles, plastic, wire, stickers, fabric, trim, wax. Philadelphia, Philadelphia Museum of Art. Accessed August 7, 2023. <https://philamuseum.org/collection/object/92277>.
- Moore, Henry Spencer. *Two Piece Sculpture No. 10: Interlocking*. 1968. Bronze, 55.5 cm. Oslo, Nasjonalmuseet.
- Pistoletto, Michelangelo. *Image and Body*. 1976, 1989, 1991. Cupboard, table, mirror, 11.5 m x 11.7 m. Oslo, Nasjonalmuseet.
- Rygh, Aase Texmon. *Piruet*. 1951/2003. Bronze, 64 cm. Oslo, Nasjonalmuseet.
- Torsen, Ingvild. 2020. “Persistence of the Body in Sculpture After Abstraction.” In *Philosophy of Sculpture: Historical Problems, Contemporary Approaches*. Edited by Kristin Gjesdal, Fred Rush and Ingvild Torsen, 111-129. New York: Routledge.

# SHOPPING FOR LOVE

Dating apps abound, and the *market* is commonly used as a metaphor for romantic love. To examine the appropriateness of this metaphor, let's imagine a love market of three: Jane, Bob, and Richard. Jane is fond of people with (a) great hair, who (b) ride a bicycle, (c) like bowling and (d) have a knack for baking her favorite dish: cherry pie. She will be looking to get a hold of a lover with as many of these traits as possible. Conversely, Jane's own ranking in this partner market is determined according to certain (culturally relative) criteria – be it her youth, beauty, wealth, coolness, or cleverness. Together, these would seem to constitute her market value and bargaining power vis-à-vis Bob and Richard. Jane is currently dating Bob, because he has (a) great hair, (b) rides a bicycle, (c) likes bowling – and seems to like her back. But now she runs into an already enamored Richard, who happens to have the same traits, but also whips up a yummy cherry pie. In a market, the rational move would be to dump Bob, and pursue the optimal outcome: a relationship with Richard.

Contrary to this view, I will argue that the market is an appropriate metaphor for love only in a very limited sense. Hence Jane is not likely to leave Bob for Richard<sup>1</sup> – nor to fall in love with Bob. To be sure, Bob's hair might have piqued Jane's interest, but traits signaling sex appeal do not reliably translate into lovability. Love is, I will argue, no individual pursuit of certain highly valued traits but rather – contrary to sex – a decentering, transformative experience. The contemporary tendency of finding partners based on a set of fixed preferences is thus not so much love as it is a way of scratching the itch, confusing love with sex. Jane epitomizes the way modern dating services fosters reification of the other (and oneself), viewing them as mere means to the satisfaction of their own needs.

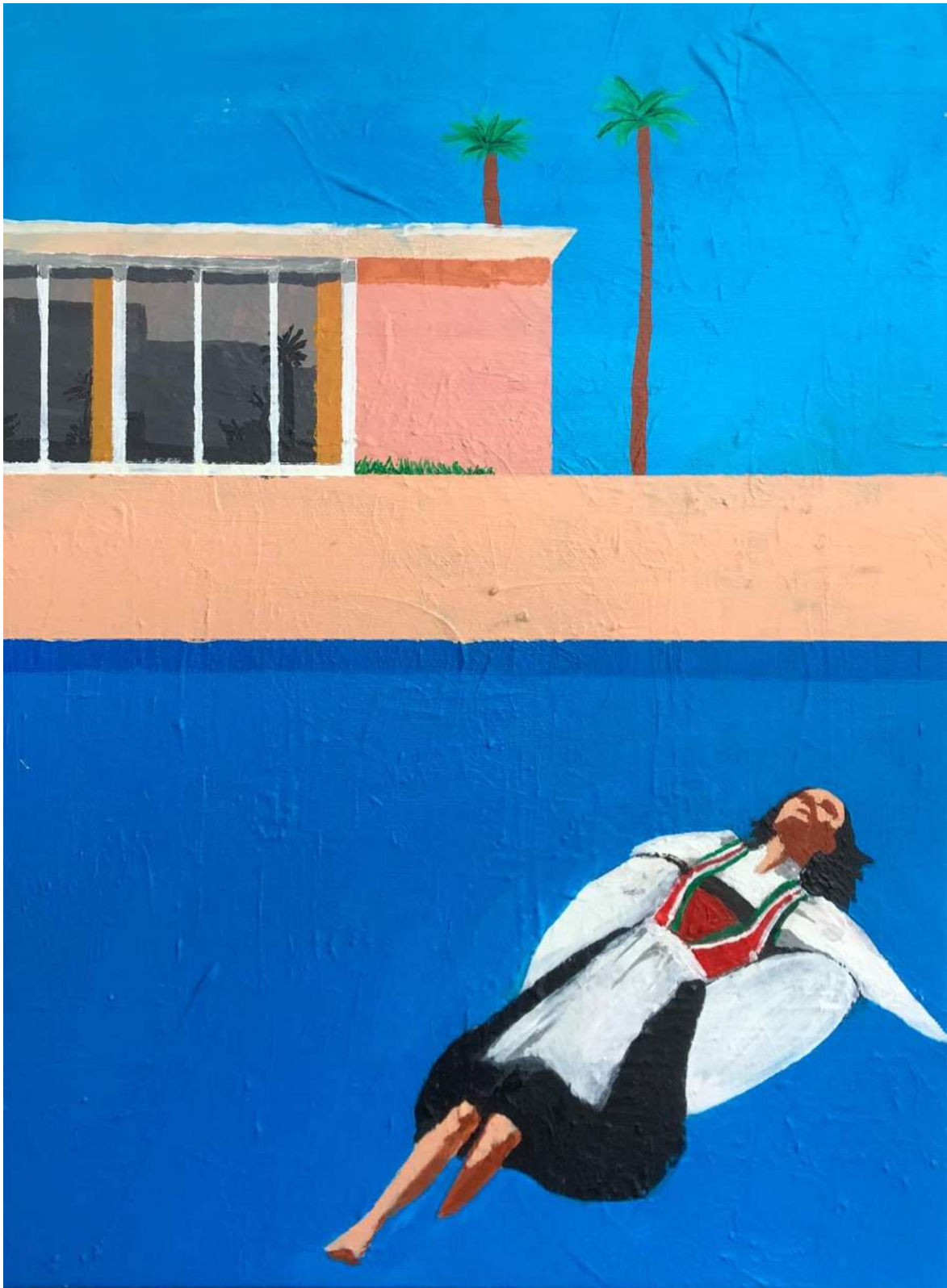
By Eirik Tangeraa Lygre

## The market view of love

What I will refer to as the market view of love (MVL) is most explicitly described by its critics. In *The Art of Loving*, Erich Fromm writes that "[p]eople capable of love, under the present system, are necessarily the exceptions; love is by necessity a marginal phenomenon in present-day Western society" (1956, 122). Fromm asserts that love has disintegrated in western society, turning into what he calls "pseudo-love" (1956, 77). In capitalistic societies, the market regulates economic relations, and this market logic eventually spills over into social relations, too. Modern people are thus transformed into commodities that, while "well fed, well clad, satisfied sexually" have been deprived of their sense of self and any connection to others except the most superficial (1956, 80). Regarding their own "life energy" as "an investment with which he should make the highest profit", modern people aim first and foremost at a profitable exchange of their "skills, knowledge, and of himself" (Ibid.). This, however, renders them unable to love: All they can do is exchange their "personality package," and "hope for a fair bargain" (1956, 81).

A more recent articulation is found in Eva Illouz's *Cold Intimacies* (2007). Illouz extends Max Weber's theory of

rationalization to our emotions and intimate relations, claiming that these are increasingly governed by an economic logic of bargaining and exchange. Tracing the origin of this development to Freudian psychoanalysis and feminism, Illouz shows how emotions have gradually come to be viewed as external entities that can be talked about, controlled, and lastly disciplined to be in line with current cultural ideals. One consequence of all this is a reversal of the order in which romantic encounters have been conducted: While attraction used to precede knowledge of the other person, online dating presupposes that knowledge comes prior to attraction (Illouz 2007, 78). Another way of putting this is that intimate relations have become intellectualized, making quantifiable knowledge about the other more important than bodily attraction. Swiping through dating apps, the mind seems to matter more than bodily intuitions. While Fromm was clearly critical of how love is, in his view, being marginalized in capitalist society, Illouz outlines how intimate relations are subject to increasing rationalization and control. Fromm sees its subordination to market forces as a threat to love, whereas Illouz approaches the topic as a sociologist, describing the changing nature of intimate relations.



*Painting by Celine Brandonno*



## The role of properties

The plausibility of MVL hinges on the role properties play for romantic love, and the discussion about properties largely corresponds to the longstanding debate about whether love is rational or not. It seems clear that if love is “blind” (as suggested both by depictions of a blindfolded Cupid, as well as by writers such as Chaucer and Shakespeare), if we are ignorant of our lovers’ faults and imperfections, then our choice<sup>2</sup> of romantic partners is not entirely rational. Indeed, Harry Frankfurt notes how love is sometimes brought about despite the lover recognizing that the nature of the beloved is “actually and utterly bad” (Frankfurt 2004, 38). The beloved is invariably valuable *to the lover*, according to Frankfurt, but this need not be preceded by a perception that the beloved is valuable in themselves. On the contrary, “what we love necessarily acquires value for us because we love it” (2004, 39), Frankfurt claims. Exalting the parental variant as the paradigmatic case of love, Frankfurt maintains that his love for his children is independent of any personal characteristics they might have: his love was there even before they were born. Similarly, he loves his own children more than other children not because they are *better* or *more worthy*, but because they are *his*. If his children turn out to be horrendous people, he might *regret* loving them, but not stop doing so (2004, 39-40).

If so, how would that apply to romantic love, which can surely not be independent of our experience of the beloved? Given that romantic love happens not *a priori* but *a posteriori*, we seem to have more room for maneuvering. Now, one can surely not be ordered to love someone, and no one would want a partner that was coerced into loving him or her—they must freely have chosen to. According to Slavoj Žižek, the paradox of love is that while it is free, it is a choice which never arrives. One simply discovers one day that the choice was made long ago<sup>3</sup> (2009, 187). This aligns well with Nietzsche’s famous statement that “[w]e are unknown to ourselves, we knowers,” and that “nothing...can be more incomplete than [one’s] image of the totality of drives which constitute [a man’s] being” (Nietzsche 1997, 119). On this view, which has been vindicated in recent psychology experiments (Haidt 2001; Greene 2002), people are in fact rationalizing—not rational.

Extending this reasoning, I will argue that we are not so much consciously choosing our partners based on their public traits as we are using those traits to rationalize our already made choices to ourselves and others. There are, presumably, some reasons behind the choice or choices we

discover already to have made, but this does not mean that we ever become conscious of them. Perhaps they exist and motivate our actions but remain inaccessible to us. While we may constrain the pool of possible candidates or raise the threshold for whom we consider, we remain oblivious to the inner workings of how we fall in love.

There is a different sense in which having explicit reasons for loving someone might be a cause for worry. Imagine that Richard had an ex-boyfriend called Philip that he loved for the sole reason that Philip was obese. Were Philip to go on a diet, he would not just be slimmer, but out of a boyfriend, too. Clearly, what Richard loves (or rather *fetishizes*) is obese men in general, not Philip in particular. Loving someone in their *particularity* rather than *generality*, then, seems an indispensable criterium for love, as Agnes Varda’s inconspicuous horror movie *Le Bonheur*, in which the wife of François, Thérèse, turns out to be (spoiler alert) completely fungible with Émilie, reminds us. The fear of being loved in our generality rather than particularity seems also to underlie our preoccupation with determining whether we fit into our partners *type* or not (and whether our ex-partners pair up with someone like ourselves). If this were the case, it would be devastating proof of our being loved solely because we are member of a relevant class, and hence that we are easily replaced. This is not to say that our membership in such groups—i.e., being a physicist, vegetarian, and drag artist—are not constitutive of our identity. But we do not wish to be loved for those reasons alone.

## Love as a union

This does not, I think, imply that you therefore necessarily love the *whole being* or any trait your partner exhibits whatsoever. Such a view would entail that you see your partner as an unchanging object with a fixed set of properties rather than a subject, constantly shifting and developing in unpredictable ways. This also gives rise to the misguided notion that any change or development a party undergoes is a threat to the relationship. True enough, as consumers we buy things, and enjoy them for a short while until the novelty wears off. If we view partners similarly—as consumable objects with certain fixed properties—any change in those properties threatens to upend the relationship. If Jane loves Bob for his hair and bowling skills, and Bob suddenly loses his hands in a freak accident and his hair from the ensuing stress, change becomes terrifying. Hence, break-ups are often justified with phrases such as having “drifted apart,” or one of the parties having “changed.”



*Collage by Simon Nordberg*

To be sure, people might decide to split up because it is practically impossible to stick together, loving each other all the while. However, romantic love should not be pictured in terms of negotiating parties with fundamentally misaligned interests. While this may occasionally be the case, it fails to acknowledge how the parties' interests gradually come to overlap and merge. For Roger Scruton, love exists "just so soon as reciprocity becomes community: that is, just so soon as all distinction between my interests and your interests is overcome" (Scruton in Helm 2021). But even a much weaker view, simply postulating the partial merging of (or the desire for the merging of) interests, would suffice for my argument. In love, according to this view, Jane's well-being becomes tied to that of Bob. And "the people who form a 'we' pool not only their well-being but also their autonomy" (Nozick 1989, 68–71). Robert Nozick goes on to claim that being part of a 'we' involves a new identity, too, in addition to your previous one, which will now become altered by the new entity you are engaged in<sup>4</sup> (1989, 71). This 'we' need not lead to the dissolution of the individual self or leave it heteronomous. Although each party might wish to possess the other entirely, they also need the other to remain independent<sup>5</sup> (Nozick 1989, 74). This is a recurring idea: Proust, for instance, talks of elusiveness and boredom being the twin masters of love, so that the urge to possess the other would be undermined by its own success (May 2011, 222–3). The elusive subjectivity of the other, in this view, is what keeps animating love.

What is it, then? Does Jane love Bob because of his great hair and bowling skills, or is this merely some rationalization that emerges because we live in a society that expects people to give reasons for their actions? Are Bob's traits what made Jane fall in love, but then Jane gradually came to love Bob independent of his traits, as Nozick suggests (1989, 75)?<sup>6</sup> Perhaps, as Proust suggested, it is some combination of randomness and fatedness (May 2011, 220). Bob's properties might engender the promise of some 'unknown life' Jane wishes to enter: one of bicycle rides and bowling allies and where Bob's hair provokes jealous looks from passers-by. This unknown life is by no means random: it has slowly been forming in Jane's mind after years of soap operas and loneliness. But that it would be Bob who brought this to fruition was mere coincidence: had Richard only found the courage to ask her out a few weeks earlier, it would have been him.

### Love and politics

Still, it seems clear that whatever the true nature of love

might be, traits influence what kind of romantic partners we end up with. Strikingly often, we end up with people of similar class, skin color, and values—a phenomena referred to by evolutionary psychologists as "assortative mating." This might seem completely innocuous: after all, can we really be blamed for our desires? Sure, says Amia Srinivasan (2021), and the reason we find this notion so strange, is the widespread sex positivism of the twenty-first century. This movement, she points out, has been important in achieving recognition for other desires than heterosexual ones (2021, 81–2). But by uncritically praising all forms of consensual sex and desire, it has obscured how desires are not just innate, but to a large extent also politically shaped.<sup>7</sup> How wanting to be dominated is not, necessarily, some primordial desire, but might rather be prompted by watching violent porn. Thus, by depicting wants and desires as innate, "the sex-positive gaze risks covering not only for misogyny, but for racism, ableism, transphobia and every other oppressive system that makes its way into the bedroom through the seemingly innocuous mechanism of 'personal preference,'" claims Srinivasan (2021, 84). These systems of oppression are clearly mirrored in the «supreme fuckability of 'hot blonde sluts' and East Asian women» as well as the «comparative unfuckability of black women and Asian men», Srinivasan writes (2021, 84). Such systems of oppression seem to contradict my criticism of MVL. If we choose partners according to traits such as skin color and class, doesn't this mean that the market metaphor is indeed appropriate? It would seem that our lovability is in fact determined by quantifiable traits such as wealth, youth, class, and skin color, and that romantic encounters occur after a tedious process of comparison and choice.

### Confusing sex with love

Evolutionary biology, moreover, seems to provide an additional basis for the view that certain traits consistently determine mate choice, further buttressing the market metaphor.

Indeed, the theory of sexual selection has long been used to paint a picture of human nature where active, competing males vie for the attention of the coy, passive female. However, these just-so stories tend to confound culture and nature, locating Western, capitalist, patriarchal values in human nature when they are in fact historically contingent (Fehr 2018). More importantly, reducing love to a question of *waist-to-hip* ratios and *resource acquisition cues* would take for granted the view that love is just an "imaginary canvas painted over the reality of sex" (Badiou



2012, 19). But love, I think, aims at more than mere reproduction. While sex may be a wholly selfish endeavor aimed at the satisfaction of personal desire and seeing the other as a mere means to that goal, love is often defined as decentering, as going beyond the narcissistic (Badiou 2012, 19), taking someone else's interests as reasons for acting (Frankfurt 2004, 37). Love may seek to overcome separateness (Fromm 1956, 8) and existential homelessness, it may aim for ontological rootedness (May 2011, 240), safety, care, or recognition of our fallible, vulnerable nature. Indeed, love may presently be a search precisely to escape the alienation of the market, as Fromm suspected. If any of these theories are onto something, they complicate the market metaphor. Wealth, for instance, might be an indicator of economic but not emotional safety. Beauty may entice us but fail to signal the existential rootedness we long for. Which traits inspire a feeling of security, grounding, and ontological rootedness in us, may be shaped by what brought us security as children (May 2011, 24), and be wholly unrelated to any popular hierarchy of traits. Richard might leave Jane indifferent, despite possessing all she ever thought she wanted.<sup>8</sup>

While these theories may certainly be onto something, it seems that the view from evolutionary biology corresponds quite neatly with the reality of online dating, where (one's prospects for) love is boiled down to a few easily quantifiable criteria: photos, a witty bio and the ability to make conversation based on your counterpart's carefully curated virtual self.<sup>9</sup> When swiping through Tinder's pool of potential partners, there is little doubt that a selection process is under way, one in which some are chosen over others, based on their publicly exhibited traits. Arguments about the irrationality of love, of love being something that merely *happens to you*, outside your control, seem out of place now that the dynamics of partner choice are, as Illouz emphasizes, so thoroughly rationalized, subject to intense scrutiny, and indeed seem to merit talking of partner *choice*. But not so fast: while sex and love may certainly both be found on Tinder, this obscures the fact that sex only incidentally develops into romantic love. And sex, I think, is more likely to lead to romance when prompted by physical attraction than in cases where sex occurs because the other has impressive qualities. The intellectualization of dating, prioritizing mind over body, properties like education and wealth over more abstract feelings of rootedness or safety, means it will take longer and more attempts to find love—and that many will, as May suspects, stick together not because of love, but owing to the impressive qualities of the other (2011, 241).

A deeper problem is that the market metaphor takes for granted a conception of the human self as having a stable and coherent core that may easily be grasped and put publicly on display. But believing you can adequately advertise *yourself* on a digital platform, be it Match.com or Tinder, is no less naïve than the young man who insists he has uncovered his authentic self through online personality tests, never suspecting it to be just as much self-construction as self-discovery.<sup>10</sup> We might, of course, linger in the illusion that we have attained the depths of the other—and this might be a persistent threat to any relationship, as Proust's worry about boredom attests to. But Jane's knowledge of Bob remains, I think, highly illusory: we are, as Proust notes, inscrutable to ourselves and others (May 2011, 227).

## Conclusion

The market metaphor relies upon a supposedly scientific and biologically informed view of human nature, postulating (male-male) competition for (female) partners according to certain traits. This anthropology, while highly questionable, might partially correspond to some 'fuckability hierarchy' but is a highly flawed guide to romantic love. The reason this insight often eludes us is connected to how we are expected to rationalize our actions, often inventing convenient reasons ("he has great hair") for loving someone when the actual motivations remain inaccessible to us or require tedious reflection and self-examination ("she makes me feel safe and rooted"). And in a very limited sense, the market metaphor is correct: we exclude plenty of people as potential partners out of hand based on their public traits. Some warranted (cousins, friends, pupils), others not (trans, disabled and racialized bodies). Whether we ought morally to alter the threshold for who we consider as partners depends on the degree of control we exercise over our desires. For sexual partners, it seems clear that we ought to diversify our desires and avoid discriminating certain groups (although this by no means implies that such groups have a 'right to sex', as Srinivasan (2021) stresses). Love is more complex, aiming for abstract goals such as emotional recognition, rootedness, and security. Moreover, in love, interests align and identities transform, whereas the market logic assumes self-contained, unchanging agents judging the world according to its usefulness for themselves.

If traits like wealth, abs, and cup size are simply social justifications standing in for reasons that remain inaccessible to us, the market metaphor is in trouble. This would mean that the inner workings of romantic love are

not quantifiable: attempts to increase one's market value might be successful in getting over someone's threshold for engaging in sex without translating into romantic currency. In other words: Increased *fuckability* is not necessarily correlated with increased *lovability*. The incessant demands by modern dating platforms to market oneself seem to confuse these two. While one might, incidentally, find love – viewed as overcoming alienation, separateness, or existential homelessness—on such platforms, they are designed to please the sexual rather than the existential palate. Thus, many might end up with partners that satisfy every conscious desire they might have, (i.e., Jane's professed desire for a biking, bowling, and baking man), all the while leaving them miserable. Perhaps Fromm was right, then, to suggest that capitalism leaves modern people satisfied sexually but deeply unhappy, constantly enhancing their personality packages but achieving no more than fleeting satisfaction.

## LITERATURE

- Arthur Allen. "Sexual Selection's Mystique Lingers." *BioScience*, Volume 64, Issue 5, May 2014, Pages 375–380, <https://doi.org/10.1093/biosci/biu047>
- Badiou, Alain, and Nicolas Truong. *In Praise of Love*. New York: New Press, 2012.
- Cleary, Skye, C. 2018. "Advice on Love from Nietzsche and Sartre." *The Paris Review*. <https://www.theparisreview.org/blog/2018/02/14/advice-love-nietzsche-sartre/>.
- Doll, Jen. 2012. "In Defense of the Dating Spreadsheet." *The Atlantic*, April 19. <https://www.theatlantic.com/culture/archive/2012/04/defense-dating-spreadsheet/329138/>
- Fehr, Carla. "Feminist Philosophy of Biology." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/feminist-philosophy-biology/>>.
- Fromm, Erich. 1956. *The Art of Loving*. New York: Harper & Row.
- Greene, Joshua. 2002. «The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth about Morality and What to Do About it.» Doctoral Dissertation in the Department of Philosophy, Princeton University.
- Haidt, Jonathan. "The Emotional Dog and Its Rational Tail." *Psychological Review* 108, no. 4 (2001): 814–34.
- Helm, Bennett. "Love." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/love/>>.
- Honneth, Axel, Judith Butler, Raymond Geuss, and Jonathan Lear. *Verdinglichung: Eine Anerkennungstheoretische Studie*. Erw. Ausg., 1. Aufl. ed. Vol. 2127. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Berlin: Suhrkamp, 2015.
- Illouz, Eva. 2007. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- May, Simon. *Love: A History*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. Ed. Maudemarie Clark, and Brian Leiter. *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge, U.K: Cambridge University Press, 1997.
- . *Zur Genealogie Der Moral: Eine Streitschrift*. Leipzig: C.G.Naumann, 1887.
- Nozick, Robert. 1989. "Love's Bond." In *The Examined Life: Philosophical Meditations*. New York: Simon & Schuster, 68–86.
- Robinson, E., Christiansen, P. "Visual exposure to obesity: Experimental effects on attraction toward overweight men and mate choice in females." *International Journal of Obesity* 39, 1390–1394 (2015). <https://doi.org/10.1038/ijo.2015.87>
- Žižek, Slavoj. 2009. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.

## NOTES —

- 1 This could also be explained in economic terms with reference to the concept of a "sunk cost." But economists regard this as a fallacy to be avoided, hence Jane's current investment in Bob would stand in the way of her achieving the best possible outcome.
- 2 The word "choice" would, of course, not be appropriate if this view is correct. Love becomes something that happens to you, not something that is subject to consideration or choice in any meaningful way.
- 3 In a similar vein Badiou (2012) writes how the romantic couple pursues a "construction of truth," whereby their chance encounter morphs into a narrative of necessity. Gradually, Jane and Bob would begin perceiving their incidental meeting in terms of destiny, as something deemed to happen. Turning what was a random encounter into an almost necessary event serves to ensure the resilience of the relation (Badiou 2012: 41–44).
- 4 Combining this with the previous point, one might argue that cheating is sometimes not so much the *cause* of break-ups as it is a *symptom* of a union already having ceased being. Since one cannot partake in two unions at once, desiring to enter a new union would have to be preceded by already having divested oneself from the previous one. Cheating, in this view, might be the physical culmination of a long, unconscious process in the mind.
- 5 This is reminiscent of Sartre's notion that once one has found love, the long struggle to keep it commences. This leads either to sadism or masochism: sadism when one turns the beloved into an object, manipulating them in ways that guarantee that they will not go anywhere; masochism when one turns oneself into the object one perceives the beloved to want. This is, of course, counterproductive: what one fell in love with was precisely the subject, not an object. Thus, any love relation turns into a continual struggle to avoid the objectification of the other that, in its yearning to capture him or her, threatens to undermine the entire relation (Cleary 2018).
- 6 But if Jane comes to love Bob independent of his traits, it seems she is destined to stay with him no matter what horrible traits he might later acquire. Nozick acknowledges this, suggesting that her love for him *can* be overcome over time, given "sufficiently negative other characteristics" (Nozick 1989: 76).
- 7 Indeed, researchers have affirmed that at least some desires might be altered (Robinson & Christiansen 2015).
- 8 Much unhappy love is precisely that, writes May (2011: 241) – people who stick together owing to the impressive qualities of the other, ignoring that those qualities are not what love fundamentally seeks.
- 9 This is by no means unprecedented. The newspaper dating ad, now exceedingly rare, would be similarly structured ("38 yo M, tall, fit, employed, good looks & funny, seeks woman looking for the real thing").
- 10 I think Axel Honneth is right to suggest that organized dating services prompt a self-reification that might be regarded as a social pathology. The kind of standardized public portrayal required by these services, plotting personal traits in prefabricated rubrics, might lead to what Honneth calls a *detectivist* self-reification, regarding desires and feelings as something fixed, there for one to discover, observe and market (Honneth 2015: 88–102).

# FORSKJELLEN MELLOM Å FILOSOFERE OG Å TENKE<sup>1</sup>

**Er tenking ensbetydende med filosofering? – to sider av samme sak? I denne teksten søker jeg å skissere forskjellene mellom tenking og filosofering. Ønsket er å vise at de er to forskjellige ting. Mens tenking er noe vi alle gjør, er filosofering noe mer spesifikt som jeg knytter opp mot filosofihistorien, fagfellesskapet og fornuftens bevisstgjøring av seg selv.**

Da aber jede neue Entdeckung uns in eine neue Unwissenheit zurückwirft, und indem der eine Knoten sich löst, ein neuer sich schützt, so ist begreiflich, dass die vollständige Entdeckung aller Zwischenglieder im Zusammenhang der Natur, dass also auch unsere Wissenschaft selbst eine endliche Aufgabe ist.

Schelling, *Ideen zur einer Philosophie der Natur* (1799)

Av Ali Jones Alkazemi

«Det å filosofere» blir vanligvis forstått som å tenke på målet og meningen med livet eller å reflektere rundt andre store (verdi)spørsmål, gjerne av moralsk og eksistensiell art. Men betyr det dermed at alle deltar i filosofi som *disiplin*, at de beskjeftiger seg med filosofi som fagtradisjon på samme måte som profesjonelle yrkesutøverne (akademikere)? For å si det kort: Nepp.

Vi tenker alle på livets kompleksiteter, og filosofer er intet unntak. På samme måte som den jevne mann eller kvinne må også filosofer i stor grad forholde seg til tilbakevendende spørsmål om meningen med livet, hvilket forhold man skal ha til døden, hva som konstituerer det gode og det skjønne et cetera. Men jeg vil hevde at de gjør det på en annerledes måte idet de filosoferer, og at man ikke nødvendigvis filosoferer om man stiller seg selv disse tilbakevendende spørsmålene.

Det å filosofere er blitt en så løs frase at man til og med kan finne det i spørreskjemaer og (mer hobby-psykologiske) personlighetstester. Et eksempel på dette er «Diversity Icebreaker», utviklet i Norge av Bjørn Z. Ekelund. Denne testen skal, ifølge Ekelund, tjene som «et unikt verktøy for kommunikasjon og samhandling som bygger på et spørreskjema som måler preferanser i forhold til kommunikasjonsstil, samarbeid og problemløsning» (2008).

Mitt poeng er ikke at dette nødvendigvis er et dårlig spørreskjema. Det er ganske utbredt – oversatt til 19 språk i bruk over hele verden. Spørreskjemaet går ut på at man har 84 poeng som man fordeler mellom ulike påstander, og når man er ferdig, tilskrives man enten fargen grønn (kreativ), rød (følsom) eller blå (rasjonell/konservativ). Det jeg derimot vil peke på, er påstanden «jeg liker å filosofere over en problemstilling».<sup>2</sup> Problemet med denne formuleringen, og at hvem som helst kan velge å beskrive seg selv som «filosofisk», er at filosofi følgelig ikke virker som en seriøs fagdisiplin, men kun noe vi tilskriver mer eller mindre allmenne eksistensielle problemer og undringer som tilnærmet enhver støter på.<sup>3</sup>

Jeg opplever derfor at det har blitt vanskelig å kunne skille mellom hva det vil si «å filosofere» versus det «å tenke». Spesielt ser man dette tilfellet på filosofistudiet der mange kanskje søker seg inn for å løse et personlig anliggende, men som de ikke nødvendigvis vil finne i faget selv. Men intensjonen til filosofistudentene gir mening ettersom filosofien behandler menneskets tanker og kan gi oss verdifulle begreper å tenke med. Poenget mitt er at filosofi som fag på den ene siden, og selverkjennelse som psykologisk program på den annen, er forskjellige. I denne teksten ønsker jeg derfor å finne en måte å skille mellom disse aktivitetene på. Tanken er at mens alle mennesker er utstyrt med en generell evne til å tenke, er filosofi en *spesifikk måte* denne evnen kommer til uttrykk på. Det jeg altså hevder, er at så lenge adjektivet «filosofisk» slenges fritt vilt og rundt omkring seg – samt anvendt i settinger der det virker malplassert (som i eksemplet med personlighetstesten ovenfor) –, bidrar denne bruken av adjektivet til å undergrave fagets legitimitet for samfunnet for øvrig. Det betyr ikke at man i filosofihistorien ikke finner kano-niske skikkelser som undersøker de samme spørsmålene

som hverdagsmennesket grubler over; de gjør også det, men på en annen måte, og i det følgende skal jeg klargjøre hva denne forskjellen innebærer. Det jeg skal vektlegge er at filosofien er en *tradisjon og dialog for dem som deltar i den*, mens tenking og undring over livet simpelthen er mer generelle aspekter ved det å være et menneske. Med andre ord utgjør tenking i min fremstilling en generell evne som i seg selv forblir utviklet og mangler selvinnsikt, ettersom det først er i samtale og dialog med *andre* at tanken evner å gå utover seg selv. Det er noe som kjennetegner forskningsfellesskap og disipliner generelt, og jeg hevder at det også er slik man bør tenke om filosofi: Selv de mest eksistensielle spørsmålene og tankene man har, blir først filosofiske idet de aktivt tar del i og undersøker spørsmålene *i et fellesskap*. Et slikt fellesskap kan være alt fra filosofihistoriens skikkelser, andre forskere og studenter, til tenkere og idéer fra fortiden, eller andre fagområder. Hovedpoenget mitt er at tenkingen først kan bli filosofisk når den er villig til å møte det fremmede og ukjente og å endre og bli endret av dette møtet. Dette er et møte som finner sted i sammenhenger der individet blir i stand til å overskride seg selv, noe som skjer i møte med fellesskapers og tradisjoners selvbevisstgjørende effekt på det enkelte individ og den enkelte tanke.

Teksten består av tre deler. Første del tar for seg skillet mellom tenking og filosofering, og poenget mitt er at hverdagslig tenking og undring er underlegent filosofering ettersom den hverdagslige tenkingen ikke er i stand til å gå utover seg selv, siden den kun tenker på sine egne premisser og er individualistisk. Andre del diskuterer hva en utvikling av filosofifaget innebærer. Poenget mitt er at sannhet ikke akkumulerer i filosofien, men at både fortiden og nåtiden endres gjensidig i takt med arbeidet som gjøres i faget. Tredje del viser til hvilke måter argumentasjonen min er begrenset på, hvilke tanker noen gjør seg om hva filosofens rolle består i, og hvilke konklusjoner en kommer til. Hensikten min er å vise at filosofien er avhengig av å gå utover seg selv, *avhengig av Den andre*. Det er fordi fellesskap og tradisjon er annet enn det kjente. *Den andre støter meg*. I filosofihistorie, fellesskap og tradisjon møter man på fremmede og ukjente fenomener man blir nødt til å imøtekomme og det er i selve arbeidet med å imøtekomme, konkretisere og overskride ens nåværende ståsted at filosofien skiller seg fra tenkning.

### Tenking versus filosofi

Alle mennesker funderer, spekulere og overveier – vi tenker. Dette blir også gjort på et mer eksistensielt plan som angår spørsmål som «er det hele er verdt det?», «hva er

meningen med livet?», «hvorfør etterstreber jeg de ting jeg for øyeblikket etterstreber?» og mange andre viktige, private og avgjørende problemstillinger. Innledningsvis pekte jeg på at det i populærkulturen har blitt vanlig å betegne denne 'dyperer' formen for tenking som filosofisk, mens det ikke nødvendigvis er tilfellet. Mange spørsmål av den sort har noe til felles med den filosofiske retningen eksistensialismen. Men selv om man finner tilløp til tilsvarende problemstillinger, og at man kan sies å forholde seg «eksistensialistisk» til hverdagslivets mange utfordringer, betyr det ikke dermed at man inngår og deltar i eksistensialismen som filosofisk fagtradisjon. Spørsmålene alene alluderer riktignok i retning av eksistensialismen, men det er refleksjonsmåten og tilnærmingen til spørsmålene – kort fortalt: *behandlingen* av dem som kjennetegner filosofering som aktivitet.<sup>4</sup>

Det kommer av at filosofering, i motsetning til mer «ordinær» tenking, er nødt til å delta i filosofien som tradisjon, og at dette innebærer å ta del i et fellesskap. Det betyr at man svarer, drøfter, kritiserer og formidler en mer eller mindre fornuftig og sammensatt idé med filosofihistorien og fagfellesskapet som den primære arena for *refleksjon*.<sup>5</sup> Dette er også grunnen til at man betegner filosofihistorien som en «dialog» mellom ulike tenkere, for det er i grunnen et intrikat og sammenkoblet spindelweb av posisjoner og tankesystemer man posisjonerer seg i. Det er derfor ingen overraskelse at det ikke finnes en eneste filosof som ikke har svart, kritisert eller reagert på en annen filosof. Å filosofere er i denne forstand å ha kjennskap til vår tenkings historie og – ved å ha dette – formidle og reflektere over den i et samlet fellesskap. Det sentrale å merke seg her er at filosofi *ikke* skjer i isolasjon. Den originale tanken finner ikke sted adskilt fra fellesskapet og filosofihistorien, hverken i et vakuum eller i et borgerlig individs eksistensielle kvaler, men kommer til uttrykk *idet* innholdet formidles og begrunnes mellom flere parter.

Denne diskusjonen er til stede i filmen *Leve sitt liv* (fr. *Vivre Sa Vie*) av Jean-Luc Godard (1962). Et sted midt i filmen hevder fortellerstemmen at hovedpersonen Nana «filosoferer uten selv å være klar over det». Hun vandrer rundt uten mål og mening. Men når hun en gang besøker en tilfeldig kafébar, møter hun en mann—*le philosophe*. Når hun først skal til å si ham noe, vet hun ikke hva hun skal si. Det virker da som om alle vandringene og tankene hun har hatt i isolasjon, egentlig ikke er virkelige tanker, siden de ikke har blitt uttrykt i et språk eller til et annet menneske—det hele har vært *implisitt*, selvfølgelig. Filosofen begynner å fortelle en anekdote, og Nana svarer: «Hvorfor må man alltid snakke? Kan man ikke bare være

stille?» Filosofen forteller henne etter hvert at man ikke kan tenke alene. «Man er nødt til å snakke for å leve», sier han til Nana. Men Nana innvender at ord ikke kan uttrykke det hele, at de ikke er tilstrekkelige. Filosofen fortsetter likevel å si til Nana at man er nødt til å snakke, at å snakke «nesten er en gjenoppliving [fra stillhetens død]». Han fortsetter så å snakke om at det *uttalte* livet utgjør et annet liv enn det som er stille, at stillhet har likheter med en slags død. Jeg synes at dette er en god pekepinn på forskjellen mellom å tenke og å filosofere, der det første skjer i en slags ungdommelig og abstrakt stillhet og vaghet, mens Den andre krever å uttrykkes, formidles og holdes gående i et investert fellesskap. Det gir derfor mening at personlighetstester og psykologiske spørreskjemaer, som nesten utelukkende forstår individet i isolasjon, nødvendigvis *misforstår* hva det vil si å filosofere når de behandler det som en undrende og vandrende aktivitet som kjenner tegn bestemte mennesker fremfor andre.

Vanskeligheten med å definere hvilken form for eller type tenkning filosofien utgjør, er derimot ikke et nytt tilfelle. I filosofihistorien har man gang på gang sett filosofers vansker med å tydeliggjøre filosofifagets mål, og dette er en problemstilling som fremdeles tas opp av kontemporære filosofer. Problemet fikk spesielt ny giv da naturvitenskapen begynte å dominere vår felles forståelse av hva som regnes som sannhet og objektivitet, noe Hans-Georg Gadamer drøftet i *Sannhet og Metode* (1960). Boken handler om å gjenopprette humanvitenskapens svekkede status i lys av modernitetens gjennombrudd. Svaret Gadamer gir i første del av boken, er relatert til kunstverket, og poenget hans er at forholdet vi har til kunstverket, grunnleggende sett er en relasjon vi har til en *Annen*. Humanvitenskapens sannhet kommer til uttrykk i dette møtet med noe Annet. Gadamer skriver blant annet at det ikke er verdt å «foreta nøyere betraktninger av eller studere overleveringen<sup>6</sup> grundigere om man ikke er mottagelig for kunstverkets eller fortidens 'andre'» (Gadamer 2012, 42). Det skriver han siden vi, ved å forholde oss til en *Annen*, blir i stand til å lære noe om oss selv, og at mangel på et slikt møte vil true fremkomsten av den sannhet som kjennetegner humanvitenskapene. I filosofien *er* denne *Andre* eller *Annet*, som sagt, filosofihistorien, fortiden og fellesskapet.

Denne problematikken ble også diskutert i opplysningstiden, en tid der filosofer begynte å kjenne presset på å definere hvilken form for «vitenskap» filosofi faktisk er. Hegels systematiske filosofi er et godt eksempel på en slik tendens og reaksjon. Filosofi har i lang tid vært ansett for å være tenkingen selv, i dens rene form, et naturlig resultat av at dens problemområde jo *er* en undersøkelse av ten-

kingen. Men det er en forskjell på å tenke og å filosofere, som sagt. Å tenke kan vi alle gjøre i isolasjon, mens filosofi handler om å ta tenkingen i bruk på bestemte måter. Om dette skriver Hegel:

Om alle vitenskaper, kunstarter, ferdigheter og håndverk gjelder den overbevisning at for å kunne dem godt, må man ofre mye tid og krefter på å lære dem og øve seg i dem. Selv om enhver har øyne og ti fingre, er han ikke derfor i stand til å lage sko om han får lær og verktoy stukket opp i hendene. Men nå hersker øyensynlig den fordom at enhver uten videre kan filosofere og bedømme filosofi, fordi han har målestokken til det i sin naturlige fornuft, som om han ikke også hadde målestokken til en sko i foten. Det virker nettopp som om mangel på kunnskaper og studium blir satt som kjennetegn på filosofien, og at kunnskapene slutter der hvor filosofien begynner (Hegel 2009, 58).

Hegel er tydelig på at filosofien ikke handler om å iakttå «sin naturlige fornuft», men om å øve seg i feltet man har valgt å arbeide med. Sagt med et ordtak: «Skomaker, bli ved din lest». Det ville ikke vært mulig å drive med skomakeri eller filosofi hvis disse evnene ikke i utgangspunktet var i oss. Men siden vi har potensialet til å drive med ulike former for arbeid, er vi nødt til å tilegne oss kunnskap for å realisere dette potensialet; vi må sette oss inn i og øve oss i dets historie, i dets tradisjon — i *håndverket*. I filosofien — for å hamre inn poenget — ligger denne kunnskapen i evnen til å ha en dialog med andre filosofer, andre tider og andre tenkemåter.

La oss dvele ved den allerede nevnte Hegel som eksempel. Noe som kjennetegner denne filosofiske giganten, er at ingen som fulgte etter ham, kunne ignorere hans filosofiske bidrag. Det skjedde enten ved en avvisning av fornuftens systematiske herredømme og tilbaketrekning til værens *poiesis* (som vi ser i Heideggers fenomenologi og værens-ontologi) eller den analytiske filosofiens rigide opphengthet i sannheter som noe positivt, «ytre» og logisk fundert (à la Bertrand Russell). Det samme kan man si om Platon, Kant og Descartes, som er lignende autoriteter det både *var* og *er* tilnærmet umulig å ikke forholde seg til, hvis en skal bedrive filosofi.<sup>7</sup>

Men hva er det med filosofi og andre humanvitenskaper som har ført til at de (grovt sagt) ikke er like 'sanne' og håndfaste som naturvitenskapene? I motsetning til naturvitenskapene er ikke filosofien et fag som bidrar til empiriske, målbare og håndfaste «fakta». Den er ikke positivistisk i sitt vesen, slik fagområder med metodiske



tilnærminger basert på prinsipper som redusering, verifikasjon og kvantifisering *at large* er. Det ville være feil å lese filosofihistorien som en lineær utvikling, som successive bruddpunkter i aksene mellom sant/feil, henimot det sannere. I naturvitenskapene er derimot kunnskapstotalen kumulativ og stadig økende.<sup>8</sup> Denne formen for utvikling er ikke til stede i filosofien på samme måte. Filosofien handler heller om å kunne ta fagets tradisjon i bruk ved referanser, formidling og svar.

Imidlertid er det feil å hevde at filosofien ikke har utviklet seg, da det avhenger av hva som menes med begrepet «utvikling» eller «fremskritt». Det har vært en vekst av kunnskapsinnhold, men hvert steg forblir nødvendig. Fremfor å utelukke fortidens tanker til fordel for det nye får fortidens tanker et bredere innhold *i kraft av* det nye.<sup>9</sup> På den måten, vil jeg hevde i neste del, berikes både nåtiden og fortiden, det samme og det andre, vekselvis og samtidig.

### Utvikling og Den andre

«Utvikling» er et begrep med mange tolkninger, grunnet dets svært vide bruk og forskjellige konnotasjoner. I dagligtalen bruker man kanskje begrepet på en måte som betyr at man nærmer seg noe bedre, tydeligere — ja, muligens sannere. Men utvikling kan designere særs ulike ting avhengig av hvilken setting, kontekst eller fagdisiplin man anvender det innenfor. Begrepet betyr altså ikke kun akkumulasjon (av kunnskap og kapital) eller teknologisk, økonomisk vekst som sådan. Det betyr heller ikke å kvitte seg med gammelt slagg som forkludrer den 'videre utviklingen'.

I filosofien er det trolig vanskelig å gjøre bruk av begrepet på en utvetydig måte. Man kan eksempelvis ikke peke på filosofien og si at «først var det den primitive Platon, så den mer sofistikerte Aristoteles og endatil berget Descartes dem til en høyere forståelse av det sanne». Det blir for simpelt, snevert og reduktivt, som om man kun trenger å lese den fremste filosofen i sin tid istedenfor «eldgammel dumskap». Filosofi har — i sitt vesen — å gjøre med det som er annerledes, og kan således ikke sammenlignes med naturvitenskapene. Dette blir spesielt tydelig når vi har å gjøre med utviklingsbegrepet.

Utvikling i filosofi handler om å tilnærme seg en filosof og hennes annerledes måte å tenke på. Filosofien bryner seg altså ikke utelukkende på det nåværende paradigmet, hvor foregående teorier blir gjort til en historisk kuriositet — som noe fortidig, annerledes og «feilaktig», men like fullt (historisk) betydningsfullt. Snarere kan filosofiens utvikling forstås i lys av begrepet *dannelse*<sup>10</sup> — å danne og

kultivere sin tenkings form. Med dannelsen sikter jeg her ikke til et sett høflighetsnormer, borgerlige konvensjoner eller andre sosiale seder og skikker for akseptert oppførsel. Om vi for eksempel sier at et menneske er dannet, betyr det ikke at det har klart å heve seg over de eksistensielle spørsmålene som er gjennomgående hos vedkommende. Heller kan det tenkes at dannelsen er evnen til *å øve seg i* de tilbakevendende, gjennomgripende spørsmålene og å forstå at disse spørsmålene er avgjørende for ens forståelse av seg selv. For selv om man stadig støter på dem i livet, blir meningsinnholdet i dem tydeligere i kraft av undersøkelse og erfaring. En skikkelse i filosofihistorien — som Aristoteles eller Kant — oppleves på samme måte: Tekstene deres er ikke som sådan gitt, men får stadig et tydeligere innhold jo mer man er villig til å studere dem.

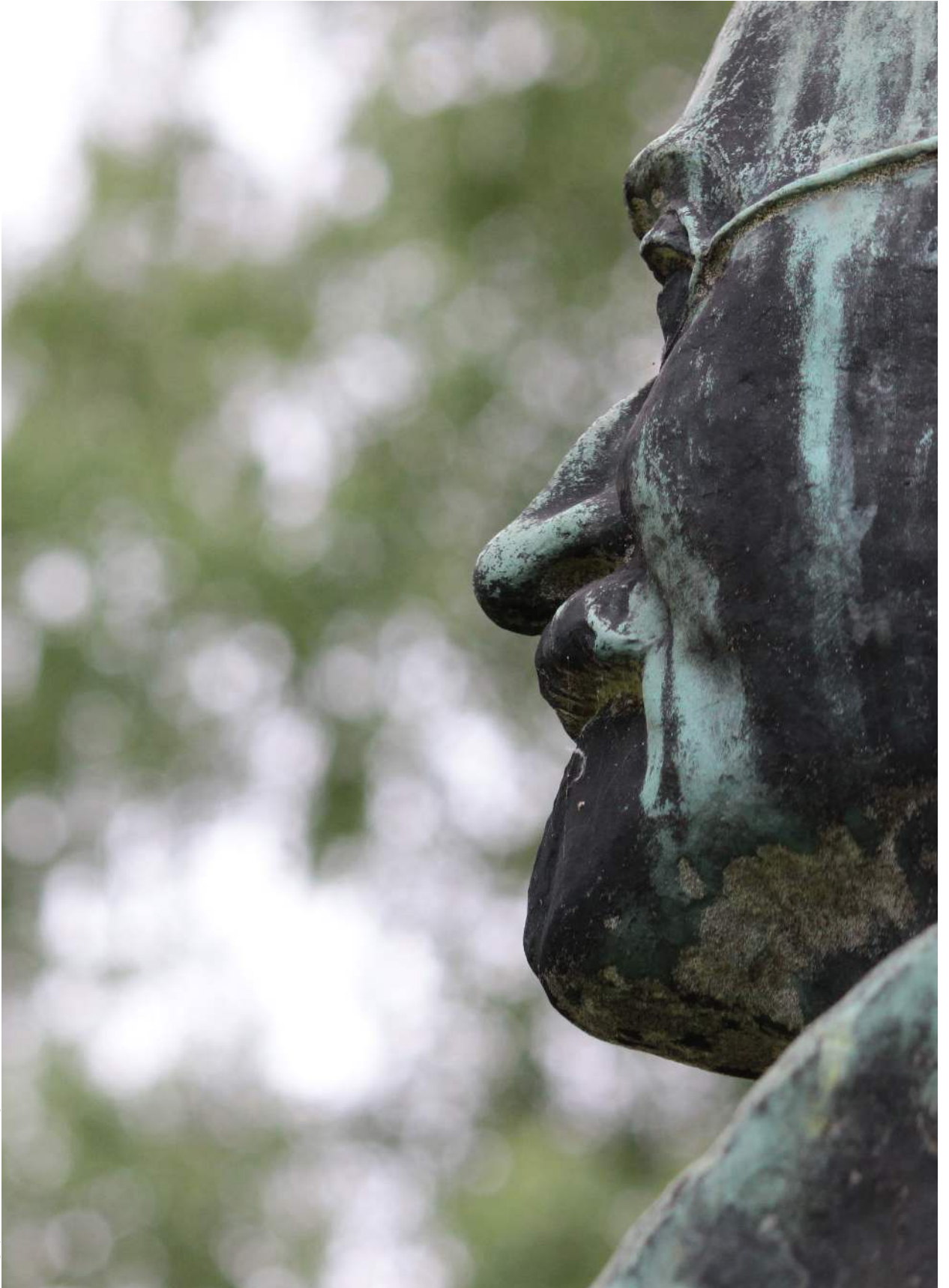
Filosofiens diskurs handler altså om å utfordre fornuften ved å introdusere momenter som potensielt kan undergrave etablert tenking, å teste. Det blir både gjort ved å ty til fortidens tenking og tradisjon, men også ved å generelt ty til det som går utover fornuftens umiddelbare 'komfort-sone'. Med det menes naturligvis ikke at det er filosofisk å være kontrær og si alle imot, men heller å være villig til å undersøke noe fullt og helt, også når en slik undersøkelse truer med å undergrave ens nåværende grunnforestillinger. Dette blir godt beskrevet av Jürgen Habermas i en 'Excursus' som dukker opp i *Prepolitical Foundations of the Constitutional State?* (eng. 2008):

The point of departure for the philosophical discourse on reason and revelation is the recurring idea of a reason reflecting on its deepest foundations and discovering its source in an Other whose ominous power it must acknowledge if it is not to lose its rational orientation in the dead end of a hybrid-subjection [*hybrider Selbstbemächtigung*]. Here the self-empowered, or at any rate self-initiated, spiritual exercise of conversion — a conversion of reason by reason — serves as a model (Habermas 2008, 108-9).

Habermas beskriver her en fare for at den filosofiske fornuften forblir lukket i seg selv. For å unngå dette trenger filosofien å utfordre det kjente, sånn at tenkingen ikke forblir stående i en tautologisk eller innesluttet sirkel av tanker. Heller er filosofien nødt til å stadig bryte med det kjente for å legitimere seg som en seriøs måte å tilnærme seg sannhet. Ellers vil sannhet forbli en innavlet sannhet som deduseres frem i en *identitetsfilosofi*, en filosofi som hevder å fullt ut beherske — og som setter et likhetstegn mellom — det kjente og det ukjente, sjel og legeme, ånd og



Fotografi av Simon Nordberg



natur. Men det er nettopp i dette likhetstegnet at filosofien forsvinner, at den fører til åndelig innavl, og derfor må den gå utover seg selv, ut mot *Den andre*, for å beholde sin legitime plass som disiplin.

Ofte får filosofens tanker et bredere, tydeligere eller mer mangfoldig innhold jo mer man engasjerer seg i en gitt diskusjon eller tradisjon. I motsetning til naturvitenskapens måte å utvikle seg på – der man dømmer ved etterprøving og falsifisering – får filosofien mer ut av fortiden jo mer man deltar i tanketradisjonen(e). Å møte en fremmed kilde med åpenhet krever at vi gjør oss familiære med hva den meddeler: Platon sier oss mer i dag enn han gjorde på sin tid, for da var han «bare» en tenker; tankene hans synes å få et mer nyansert innhold når vi formidler og gjenfinder oss selv i de etterlatte kildene. Det kommer av at filosofien begynner når den går ut av sin ensomhet og møter det fremmede. Og det at Platon levde for rundt 2500 år siden betyr at dette har skjedd på nytt for hver generasjon som har fulgt etter ham. Det betyr at hver generasjon møter Platons tekster med bakgrunn i sine forutsetninger og kontekster, hvilket krever at Platon stadig forstås på nye og uutforskede måter. Med det har filosofen Platon blitt mer enn det han opprinnelig var, nettopp ved at filosofer stadig inkorporerer han i tankene sine og dermed beviser den rikdom Platons tanker hadde fra begynnelsen av. Det er på dette grunnlaget at filosofiens tradisjon bygges og utvikles. Om dette skriver Gadamer:

I disse ordene til gymnasrektor Hegel gjenkjenner vi den klassisistiske fordømmen om at vi særlig lett kan erkjenne åndens allmenne vesen i antikken. Men grunntanken er riktig. *Å erkjenne det egne i det fremmede, å bli fortrolig i det fremmede, er åndens grunnbevegelse, og åndens væren består kun i å vende tilbake til seg selv fra det som er annerledes* (Gadamer 2012, 40; min kursivering).

Det jeg vil trekke fra Gadamers utsagn er at man får mer innsikt i spørsmålene som stadig stilles på tvers av epoker ved å vende seg mot de tidligere drøftingene man finner artikulert i vår åndshistorie. Det er ved å forstå perspektivet vi anvender på det ukjente, at vi kan «erkjenne det egne i det fremmede». Idéen er at det fremmede er forskjellig fra oss, og at dette viser til begrensninger som blir mulige å bli klar over og arbeide med. Implisitt i denne åpenheten mot det fremmede er tanken om at man har noe *til felles* med det teksten og idéen presenterer. Denne erkjennelsen er det som gjør oss i stand til å forstå grunntrekkene ved vår epokes tenking, siden vi gjennom det fremmede kan

gjenkjenne begrensningene i det kjente, i vår tids eller tradisjons tenking.<sup>11</sup>

Mitt poeng med dette er at utvikling i filosofien ikke betyr at fortiden skal legges bak oss. Heller bygger filosofiens innsikter og omveier på hverandre, og det hele blir til en *læringsprosess*, der filosofiske innsikter og diskusjon bygger videre på hverandre i historien. En som nylig har hevdet dette er Habermas i *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019). Dette 1700 sider lange verket er nettopp skrevet med utgangspunkt i filosofihistorien som en kontinuerlig læringsprosess, hvor utviklingen aldri skjer på en måte der fortiden forkastes eller glemmes.

Det berikende samspillet mellom det kjente og det fremmede har lignende trekk med typisk hegelske betraktninger om anerkjennelse. Idéen er at en gjensidig anerkjennelse mellom to parter gjør det mulig for hver av partene å være seg selv. På den annen side vil det være en fattig relasjon om kun en av partene dominerer relasjonen og tvinger Den andre til å passe et pålagt rammeverk. Dette kan enten skje mellom mennesker eller mellom vår tid og fortiden. I det første tilfellet ved at en av partene i en relasjon (for eksempel den mellom menn og kvinner) fullstendig dominerer Den andre. Et annet eksempel kan være at man arrogant hever seg over fortidens feiltrinn og derfor risikerer å måtte repetere diskusjonene og hendelsene som allerede har funnet sted en gang før. For å unngå disse feiltrinnene kreves det at man aktivt arbeider med å åpne seg for Den andre i filosofien.

Den filosofiske tanken finner – sakte, men sikkert – ut av hvilke karakteristikk det bærer når det møter på andre fremmede mennesker, idéer et cetera. Et menneske og en fremmed blir kjent ved at de stadfester likheter og forskjeller dem imellom. Man konfronteres først med sitt eget verdisyn i møte med et menneske som bærer på andre verdier. Og uten dette fremmede mennesket ville man ikke blitt klar over verdienes særegenheter og begrensninger. Man finner ut av ens tanker ved å meddele det med et annet menneske, og uten Den andres annerledeshet ville det aldri oppstått et behov for å gjøre seg klar over de tingene man ellers tok for gitt. Dette kan vi i så måte kalle et *refleksivt samspill*. Vi ville aldri ha visst hvem vi var uten å møte på et negativt punkt – en fremmedhet – som muliggjorde en bevissthet om forskjellen i vår verdensanskuelse. Denne fremmedheten tvinger oss til selvbevissthet, til kritisk refleksjon om hva vi vil formidle, og hvem vi vil være. Slik danner denne bevegelsen fra det gitte til det fremmede og tilbake til grunnlaget for vår - og filosofiens! – selvforståelse. Vi *blir* oss selv i møte med noe annet og noen andre, hvorav disse «noen» kan være alt fra menneskene i

våre nære omgivelser, til kanoniske figurer fra filosofihistorien man gjenreiser eller fører en fører en kritikk mot.

I sin bok *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (2012) formulerer Slavoj Žižek et lignende poeng: «[...] there is no pre-existing subject which alienates itself by way of positing its otherness: the subject *stricto sensu* emerges through this process of alienation in the Other» (Žižek 2012, 235). Ikke bare er man i stand til å avgrense og formidle idéer i møte med det fremmede – som om disse idéene i utgangspunktet var der, men trengte å graves opp –, men idéene oppstår *idet* motstridende parter møter hverandre. Det er i så måte ingen essensiell/pre-eksisterende idé som realiseres i det motstridende forholdet mellom to parter. Idéen vil snarere komme gradvis til syne, sterkere og klarere, i kraft av at den formidles til en annen part. Jeg minner om Sokrates' utsagn om at filosofen «intet vet»: Filosofen vet kun at hun intet vet nettopp fordi filosofiens viten kun oppstår i relasjon til en annen part.

I så måte arbeider filosofen ved å forholde seg til historisk og kulturelt fremmede idéer og tenkere: Å lese en gresk tekst tvinger oss til å anerkjenne, konfrontere og reflektere over de ulike verdidommene vi møter teksten med. Mennesker lærer om seg selv i kontakt med mennesker, og filosofen lærer om sin egen tenkning i møte med fremmede tenkemåter. Å følge med på samtiden alene og bedømme den sådan vil arte seg som en skinnforståelse. Det forblir like overfladisk som å snakke til seg selv for å få innsikt i hvem man er.<sup>12</sup>

### Avsluttende bemerkninger

Hva er så forskjellen mellom filosofering og tenking? Jeg foreslår: Tenking er, på den ene siden, en menneskelig egenskap, en allmenn evne, noe vi bedriver aktivt. På den annen side er filosofien er en lang tradisjon, og menneskets tenkende egenskap kommer til uttrykk på en bestemt måte ved å engasjere seg med fremmede, her forstått som andre tenkere i et fellesskap (en tradisjon, et miljø, et samfunn) og fra andre tider og kulturer som har andre språk, symboler og tegn de benytter.<sup>13</sup> Dette karakteriseres med en åpenhet for det ukjente som gjør at man lærer om seg selv nettopp ved å møte noe annet/noen andre enn seg selv. Kort fortalt: Man blir til – lærer om seg selv og om verdenen – ved å gå utover seg selv og transcendere sitt nåværende, isolerte ståsted.

La oss ta for oss filosofen sin rolle i samfunnet som helhet. De underliggende problemene og eventuelle problemstillingene samfunnet ikke får til å formulere, analyserer en filosof i kraft av sitt bekjentskap med fremmede tanker og

selvbevisstheten dette har skapt. Som jeg har nevnt, er dette møtet med fremmede tanker svært givende, siden det reflektivt gir filosofen en innsikt i hva som kjennetegner hennes (samfunns, kulturs og historiske periodes) fordommer. Filosofen er en samfunnsborger som alle andre, men hun er ofte svært viss over sitt samfunns innhold i kraft av den filosofisk-hermeneutiske prosessen jeg har skissert.

Jeg skrev denne teksten som reaksjon på en utbredt oppfatning blant mine medstudenter i mitt første studieår. Reaksjonen var rettet mot forventningen om at filosofien skulle være eksistensialistisk, mystisk og intra-psykologisk, mens denne individualistiske og borgerlige tenkemåten egentlig utgjør en ørliten del av det jeg anser som en langt rikere, viktig og seriøs disiplin. Jeg husker da jeg en gang på mitt første semester deltok på et seminar om Aristoteles. Da spurte en student: «Hvorfor lærer vi om alle disse folkene? Kan vi ikke heller bare tenke litt selv». Frustrasjonen jeg bar på som følge av dette spørsmålet var delvis det som fikk meg til å skrive denne teksten. Jeg er i ettertid takknemlig for det irriterende spørsmålet denne studenten stilte. Det er villedende å tolke «filosofisk» som et enkelt adjektiv på lik linje med andre, fordi adjektivet innbefatter selve deltagelsen i en dannelsesstradisjon og det å forstå vår tenkning i møte med det fremmede. Så: Å filosofere er hverken noen enkel eller mystisk aktivitet, men noe som krever at man arbeider nøye i fremmed territorium ved å sette sin (moraliske, metafysiske, politiske og så videre.) fremmedfrykt/lukkethet til side og involvere seg i noe større enn seg selv, i ønsket om å forstå vår tenkning som lukket og begrenset.

En siste merknad: Selv om vi *ad naturam* er meningsssøkende, kan vår samtids opphengthet i å stille eksistensielle spørsmål potensielt forstås som et samfunnsproblem, knyttet til enkeltindividets fremmedgjorthet overfor et savnet fellesskap (Zygmunt Bauman) eller nyliberalismens press på at hvert individ skal være en entreprenør som bidrar med noe originalt i møte med sosiale, kulturelle og økonomiske markeder. Heller enn å reagere på eller endre betingelsene som skaper disse individualistiske behovene, (der motivasjonen vil være å endre strukturene som gir opphav til denne følelsen,) ser man en voksende tendens til å rette blikket innover, mot «selvet» som det kalles, og øve opp et mystisk og selvutsluttende forhold til altet. Denne mystiske, stoiske eller pseudo-buddhistiske tendensen forveksler mange med fagfilosofi, når det heller er sannsynligere at dette er et symptom på et samfunnsproblem, som nettopp filosofien har som oppgave å konfrontere.

## LITTERATUR

- Ekelund, B.Z. and Langvik, E.(eds) 2008. *Diversity Icebreaker. How to manage diversity processes*. Oslo: Human Factors Publ.
- Gadamer, Hans Georg. 2012. *Sannhet og Metode: Grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk*. Oslo: Pax Forlag.
- Habermas, Jürgen. 2008. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press.
- Hegel, G.W.F. 2009. *Andens fenomenologi*. Oslo: Pax Forlag.
- . 1977. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Resources, Psychological Assessment. The IPIP-NEO. URL = <https://www.personal.psu.edu/~j5j/IPIP/> (Lest 31.07.2020)
- Völker, Jan, Jean-Luc Nancy, og Alain Badiou. 2018. *German Philosophy: A Dialogue*. Berlin: The MIT Press.
- Žižek, Slavoj. 2012. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.

## NOTER

- 1 Denne teksten er en litt bearbejdet versjon av den første teksten jeg skrev for Filosofisk supplement, i 2019 da jeg nettopp hadde begynt på universitetet som 19-åring. Den gang fikk jeg mye hjelp og kommentarer fra Sindre Brennhagen, og jeg er fremdeles takknemlig for hjelpen jeg fikk. Jeg er klar over at teksten kunne blitt revidert ytterligere, men jeg tenkte at det var fint å la den fortsette å ha det ungdommelige og barnslige preget fra den originale versjonen. I den nylige versjonen vil jeg også kreditere Karl Westergaard for hans gode kommentarer. De har jeg trengt.
- 2 En beslektet påstand finner man i et ganske utbredt spørreskjema blant psykologer, «The NEO PI-R», som skal måle personligheten din utfra «The Five Factor Model (FFM)». Selv i et såpass profesjonelt verktøy kan man velge om man har en tendens til å «unngå filosofiske diskusjoner» (203).
- 3 Skal man lete etter filosofiske sitater på nett, finner man en minoritet av filosofer som dukker opp (hovedsakelig finner man utsagn av Buddha, Anne Frank, Dalai Lama, Einstein osv.). Den jevne YouTube-seer anser kanskje eksempelvis også Stefan Molyneux, Ben Shapiro, Richard Dawkins og Jordan Peterson som filosofer, selv om ingen holder en grad eller andre relevante kvalifikasjoner innen fagfilosofien. Tittelen «filosof» brukes så løst at mange selvhjelpsguruer, politiske agitatorer, ideologiske provokatorer og konspirasjonsteoretikere påberoper seg selv den, noe som beklageligvis kan bidra til å svekke fagdisiplinens rykte i den offentlige diskurs, da det oppstår en slags «guilt by association» som følger av at en hærskare av pseudovitenskapsforfattere også ikler seg den.
- 4 Dette er nok en vulgær sammenligning, men likevel: En fysiker kjenneetegnes ikke ved å gruble på hvordan den livløse naturen opererer (dette kan enhver idiot gjøre), men heller *hvordan* hun grubler over den.
- 5 Det er verdt å klargjøre at dette ikke betyr at man utelukket skuer tilbake i tid. Formuleringen av disse problemstillingene kan også være måter å åpne for nye perspektiver på vår tids vranglåser. En politisk filosof kan drøfte over vår tids problemstillinger ved å reflektere over formuleringene av samtidens gitte problemstillinger, og, ved å gjøre det, komme frem til hvordan samtidens formuleringer var et tegn på problemet selv. Žižek påpeker nettopp dette i et kjent forelesnings-sitat: «What if the way we perceive the problem is already part of the problem?»
- 6 Med overlevering mener Gadamer at man har en dialog med fortiden. Man overleverer fortidens tanker som f.eks. en filosof eller litteraturviter gjør, og gjennom denne overleveringen finner en dialog sted, som både åpner for nye perspektiver på det overleverte og gir oss et bilde av den som overleverer. Det sistnevnte skjer fordi måten man blir kjent med seg selv på, er ved å møte på noe fremmed, som fører til at du skuer innover deg selv og blir bevisst på hva du holder fast ved.

- 7 Triaden Platon, Descartes og Hegel blir blant annet drøftet av Alain Badiou og Slavoj Žižek. For dem kan hele filosofihistorien oppsummeres ut fra disse tre, ettersom de representerer sentrale bruddpunkter. Med andre ord: Alle som fulgte etter denne triaden, *var en reaksjon på den*. Dette er ikke et syn jeg vil forsvare fullt ut, men det gir et innblikk på filosofihistoriens sammenkoblethet og hvordan filosofifaget består i å forholde seg til sentrale reaksjoner.
- 8 Jeg er klar over at det finnes ulike synspunkter på akkurat dette, som Thomas Kuhns paradigmeforståelse av hvordan vitenskap bedrives. Dette er derimot ikke vesentlig for fremstillingen min.
- 9 Hegel sier noe lignende i *Andens fenomenologi* (§257): «The necessity in what takes place is hidden, and shows itself only in the End, but in such a way that this very End shows that the necessity has also been there from the beginning» (Hegel 1977, 157).
- 10 Dannelse (*Bildung; παιδεία*) er et mye diskutert begrep i filosofihistorien. Det jeg mener med dannelse er hverdagslig: Et udannet menneske mangler manerer (hilser ikke, takker ikke, er arrogant og så videre), mens et dannet menneske har dem. En udannet person kan se på normer og skikker som begrensninger, mens en dannet person ser på dem som muligheter til å gi uttrykk for seg selv på. Overfører man dette på filosofihistorien, kan man si at filosofisk dannelse handler om evnen til å ta filosofihistorien i bruk for å uttrykke tankene sine. Motsetningen til dette vil da være at man som filosof snarere kun søker sin egen plass i filosofihistorien, av mer eller mindre egoistiske incentiver. Kort sagt, filosofien utvikler seg i form av dannelse ved at etterkommere er tydeligere i stand til å gi uttrykk for sine tanker ved å ta skikkelser fra filosofihistorien i bruk.
- 11 Det er verdt å utdype kort at perspektivet vi oppdager når vi behandler det fremmede, er sannheten om vår tenkning. I underkapittelet «Om spill» forklarer Gadamer i enkle trekk at det er to former for sannhet som er sentral i humanvitenskapene: Det første er perspektivet vi anvender på det fremmede som sannheten om vår tenkning; det andre er at siden man stadig kommer til ulike tolkninger av tekster basert på for forståelsen vår, er det selve teksten som er sannheten. Et eksempel: Du og en venn ser på et maleri og tolker maleriets betydning. Du sier at det er trist, mens han sier noe annet. Hva er den sanne tolkningen? Svaret er todelt: Det sanne er først og fremst at potensialet for disse tolkningene er inneholdt i maleriets vesen, og for det andre at det sier noe om hver deres måte å forstå ting på, at den ene tolket maleriet som trist og Den andre som ikke.
- 12 For å eksemplifisere: Hvis jeg er alene, kan jeg godt hevde «å vite alt» (hva enn det vil si) uten å måtte forklare meg, så lenge jeg var overbevist nok. Hadde jeg derimot vært med noen andre, kunne ikke denne påstanden holdt: Siden jeg er forskjellig fra andre folk, måtte det ha vært nødvendig for meg å gjøre meg kjent med hvordan en slik påstand kan være mulig gjennom formidling og argumentasjon.
- 13 Det vil si at selv om mennesket har en naturlig tenkeevne, er filosofien en tradisjon som strekker seg over til å gjelde noe mer enn det individuelle. Arbeidet i denne tradisjonen forsøker å diagnostisere mennesket som et universelt begrep, fremfor Per eller Arne som partikulære størrelser. Hvis man derimot hadde skrevet noe om disse menneskene, ville man ha gjort det utfra tanken om at de som individer hentyder til en tendens som er allmennmenneskelig.



# THE GIFT OF THE OTHER

## ON THE INTERRELATIONSHIP OF HUMAN AND NON-HUMAN ANIMALS

**Animal ethics is an ongoing debate about whether non-human species are to be included in the moral realm of human societies. This debate presupposes metaphysical clarifications of what exists ontologically but also what are the necessary relations for this existence. In this context, Paul Shepard argues that “animals made us human” and thus, our kinship to and co-evolution with animals shaped our being and becoming humans, not just naturally but also culturally. In this essay, I will defend Shepard’s position by supporting it with arguments from anthropology and philosophy. I will explain how Western thinking departed from an animal-infused cosmology and in which ways this limits the group of animals that Shepard has in mind. The essay concludes with the argument that it is a factual mistake of the Western cosmology to dismiss the encounters Shepard puts forward and this implies normative consequences for the role human beings should play for other animals.**

By Tobias Martin

### Introduction

The classification of nature, where every living being is placed in its appropriate place of genus and species, is widely accepted ever since the *Systema Naturae* (1758) of Carl Linnaeus. Even though it is we—human beings—who impose this structure, it is undeniable that there are universal distinctions between different forms of life. Non-human animals as the Other were and are however often utilized to make not just a categorical but hierarchical proposition about human beings: classical moral theories reserve the status of moral agency to human beings alone, thereby categorically denying non-human beings moral worth. Kant as one of the leading moral thinkers of this tradition claims that human beings are the only intrinsic valuable beings due to their rational faculty. This is expressed through the good will as the capacity to set goals and deliberate about the means to achieve them (Kant 2011, 947). Any value judgment thus includes the relation between the will and its target, such that the will is necessarily the source of all value and to be considered as the only entity with intrinsic value. Moral agency becomes the ultimate measure of value reciprocally: all agents carry

value intrinsically but also ought to respect the intrinsic value of all other rational agents in their actions.

This symmetry condition of moral considerability, however, makes Kant's theory untenable to me. The idea of agency as the only source and locus of intrinsic value is rooted in a teleological world view where human beings are the ultimate end of nature, in the sense of being the origin of the end of an aimless nature, guided by rationality from the start (Wood 1999, 311). Since at least Darwin's theory of evolution, it is undeniable that we do not just share our rational faculty with at least many other animals but also that this faculty developed over time from common ancestors. As such, I will show in the following that these moral theories like Kant's reflect not just the stance of anthropocentrism but are enabled by dismissing necessary relations on an ontological level. Following the book *The Others: How Animals made us Human* by Paul Shepard (1997) and insights from anthropology and philosophy, I will argue that our kinship to and co-evolution with animals shaped our being and becoming humans, not just naturally but also culturally. I will explain how Western thinking departed from an animal-infused cos-

mology and in which ways this limits the group of animals that Shepard has in mind. The article concludes with the argument that it is a factual mistake of the Western cosmology to dismiss the encounters Shepard puts forward, and this implies normative consequences for the role human beings should have towards other animals.

### How non-human animals made us human

Shepard postulates that the distinct way of being human is already in its origin related to animals. When the human species evolved about three million years ago, they were latecomers in the process of animalistic life that has already lasted 600 million years. The shared biological continuum of life makes it undeniable that non-human animals exist within human beings at least as their ancestors. However, Shepard argues that also the process of distinguishing ourselves as species required other animals in the form of observations and encounters: the human mind evolved from the perceptual abilities that we inherited from primate ancestors and improved by studying animal traces in the form of faeces, bones and other marks (Shepard 1997, 24). Our ears developed to listen to animal cries, and the arising mental capacities for recognizing patterned sound provided us with the neural basis for the visual recognition of the world (ibid., 155). Further, food planning was adapted and learned from plants and animals who lived seasonally, and the change to an omnivore diet led people to mimic bears and pigs to find food (ibid., 23).

As new omnivores, humans first depended on eating the remainders predators left over. For the next one million years or so, humans improved their hunting abilities with animals not only as targets but also as role models (Mithen 2022, 209–10). Thereby, human predators and their prey constantly co-evolved through an increasingly adapted mind to trick or protect themselves from the other. Shepard (1997, 31) argues that for the human mind, it was this process of hunting that led to a higher awareness of ourselves: dissecting humans and other animals enabled us to discriminate ourselves from others and our species from other species, but also established a kinship through seeing similarities in the opened bodies and acknowledging a world containing a plurality of life forms. This new kinship was the driving factor for developing the capacity to project subjectivity into animals which further improved the skills of humans to predict prey behaviour and cultivate the human-animal link in anthropomorphism, so the attribution of personality traits typical for human beings to non-human beings and objects.<sup>1</sup>

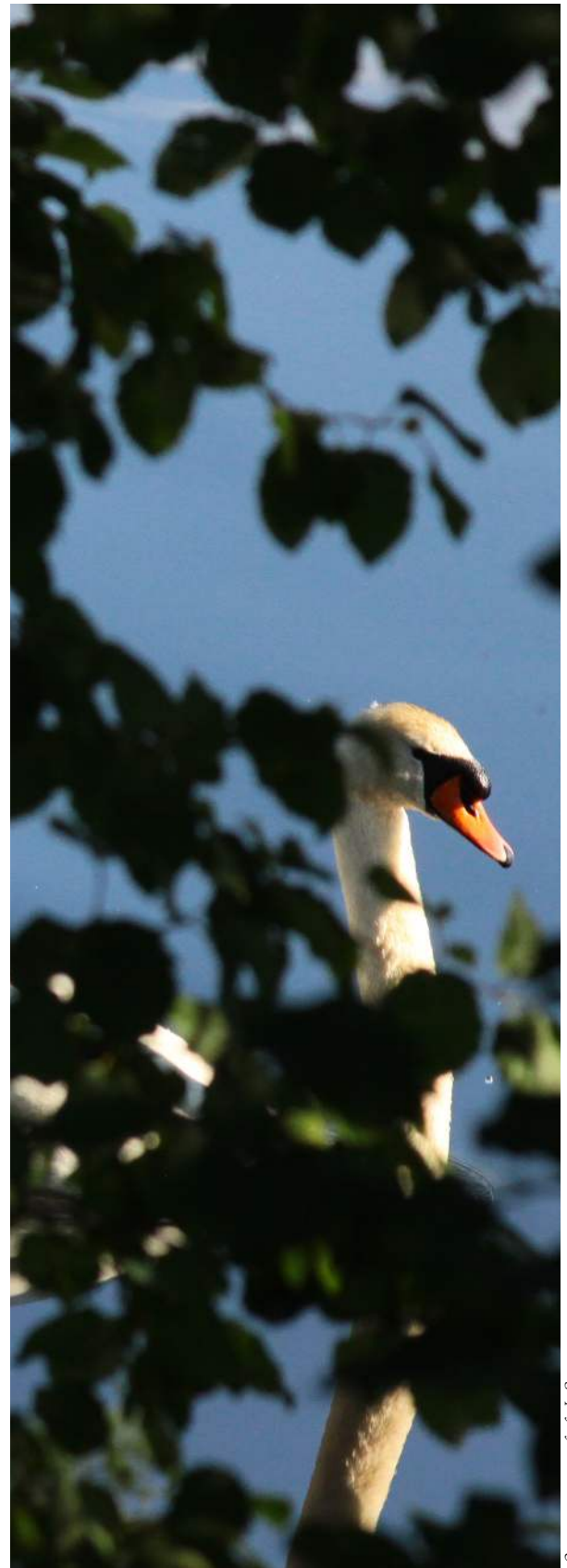
The increased brain size was accompanied by the abi-



Photography by Simon Nordberg

lity of the mind to mentally reconstruct the world and provide the chance to transport signs and information in space and time. This was enabled by the acts of classifying and identifying, and animals were among the first objects for training this mental discourse and targets at the same time (Shepard 1997, 97). Once the world could be internalised, our language capacities evolved to convey intentions or mental images to fellows, a process which was inspired by the surrounding animal sounds (ibid., 87). Shepard's point is well elaborated by Abram (1996) who argues phenomenologically that our language originates in our sensuous receptivity to the sounds of the natural environment. In particular, this can still be observed in children who do not learn language through grammar only but by making sounds mimicking the surrounding soundscape. Thus, language evolved as a holistic system of relations that mirrored the perceptual matrix of the world including animal sounds, so that its inner logic reflects the complex logic of ecology (ibid., 58). This basic level of meaning in language underlies the semantics linguists analyse today apart from its animate nature (ibid., 55). Evidence for this can further be found in indigenous languages, like the one of the Khallam culture where linguistic patterns remain responsive to the sounds of the land in which the speakers are embedded (Mueller 2017, 166).<sup>2</sup>

The way animals influenced our becoming during the evolution of the mind also influenced how our psychology develops within an individual lifespan. For Shepard, children are not just more attuned to animals than adults but also recapitulate the mental history of human-animal interplay during their development: humans transcend their innate animality through replaying evolution, from sitting like monkeys as babies to overcoming the fear of water from a time when our ancestors left the sea. Vetlesen (2023, 51) questions this theory as it is highly controversial today, but I think Shepard's point is not lost if one instead maintains that the identity-formation of children benefits from encounters with other animals or even requires them for healthy social development. In particular, Myers argues that the first phase of the self-development, where a subjective "I" arises from an understanding of oneself as unity with agency, can be linked to the significance of animals for children<sup>3</sup>: in encountering animals, children experience the agency of an animal through its motions and actions. Here, the children can distinguish animate from inanimate objects and thus, recognise the distinct agency of the animals, which defeats a possible objection that children are not able to recognise agency



Photography by Simon Nordberg



but rather project their own agency into animals through anthropomorphisation (Myers 2007, 85). He also reports that the children act less affectively and with less talking to the animals than one would expect in the case of anthropomorphisation. Thus, a sense of distinctness is formed while en-countering other forms of life whose experiences are never felt by oneself, and self-consciousness develops from this as the reflection of the ideas of otherness and subjectivity upon oneself (*ibid.*, 62–3). Also, in the further development of children, animals play an important role as distinct beings because they can symbolise traits like anger, hope or fear; not in a cultural manner but a way of our shared animality, so more directly and not deliberately concealed as in cultivated adult humans. Hence, children can capture the feelings in the other more easily and internalise them as constituents of their selves through performing them actively in play.

As a final step, I want to maintain that non-human animals were not only our evolutionary “makers” but also informed our cultural development, which breaches with the more common understanding of a strict culture-nature distinction: cosmologies, that serve as a common source of meaning and orientation to the more-than-human world, arose through an increasing self-understanding and self-reflection, the formation of social bonds and communities, but also the interplay with animals. The most prevalent point of contact circles around killing as an elementary part of our foraging past because it invited humans to understand the principle ecological teaching: to be alive means staying inside a shared instrumental web of relations including dying with and for others, and this is not optional but necessary as mortal beings and becoming (Haraway 2022, 517). Humans became aware of their dependence and inferiority to other animals, and the requirement for physical and empathetical proximity with the other animals in hunting also advanced the appreciation of the inner animality in ourselves as an enabler of successful hunts (Abram 1996, 87). This was further played out through animal masks that make the shared animality a visible aspect of us and demonstrate the worldly division of power into many strongholds.

It is, therefore, no surprise to me that the human ideas of ultimate meaning rotated around the wisdom of the ecological significance of other forms of life for the human condition: as totemic cultures, our ancestors recognised certain non-humans as part of their social community where humans were the younger brother with the least experience of all. Other animals were the mediators between the world and humans, laying down the order of existence

and designing the social matrix we inhabit (Ingold 1994, 12). Today, this totemic thinking can only be found in the myths of indigenous cultures. For example, Kimmerer (2015, 3–5) tells the creation story of Skywoman of the Haudenosaunee in which animals help humans form the earth on the back of a turtle, whereas Kahn (2001, 21) reports that the Koyukon actively seek knowledge from animals and cooperate with them for mutual advantage.

### The Western turn

This account shows us that the evolutionary and cultural significance of animals was the enabler of pre-Western cosmologies but, at the same time, their core. Thus, it became a reinforcing feedback loop of cherishing the gifts of animals while benefiting from their ongoing significance for us. However, more “civilised” cultures increased their independence from nature and started to break the kinship to animals, fuelled by the diminished conditions for and seeking of encounters with the other (Vetlesen 2023, 39). Indeed, I want to argue that this lack of willingness to accept the significance of animals and human limits became the core of our Western cosmology today.

One of the most elementary steps for this change is at least documented if not caused by the rise of monotheistic religions that ended the worship of animals in favour of a human-like god (compare Shepard (1997, 137)). In the emerging Hebrew Genesis, nature became subordinated by its human masters leading to a loss of ecological humility and a rather narrow spiritual perspective including humanity only (*ibid.*, 194). Animals were described as voiceless and unable to say their names to humans. Instead, Adam—the human being—gave them their name so that language became a purely human gift and power (Abram 1996, 67). Within this spiritual development, language then lost contact with its animalistic origin and became purely a set of words fixed by convention, a sort of code representing the perceived world for humans by humans. For example, it is fascinating that the indigenous Potawatomi language includes an animate-inanimate distinction for all nouns which extends agency to non-human beings (Kimmerer 2015, 51), whereas modern English does not provide this possibility so that an animal is either an objective “it” or at most an anthropomorphised “(s)he.”

The philosophical equivalent to this development could be argued to reach from Plato, who identified an animalistic part of the human soul that was seen as a threat to instead of an enabler for human agency, to Descartes and Kant in modernity. Here, the hierarchical difference between animals and humans was manifested in the famous

dualism of mind and body, where the mind determines us as a rational substance excluding animality. Non-human animals are accordingly pure bodies—living machines without self-agency—which excludes any relevance for humanity. Ethologists like Tinbergen reinforced this idea of “animal machines” by explaining the response of animals as caused by pure stimuli (Vetlesen 2023, 25): humans act, and animals react. Similarly, Heidegger famously maintained that humans have a “Dasein”, a world where they see “something as something (valuable),” which arises from being-towards-death. The latter property is however categorically denied for animals by Heidegger. Therefore, animals are “weltarm” and once more reduced to living machines, unable to actively value things.

The arising categorical difference between human and non-human animals is to me what drove the separation of culture and nature that is prevalent in today’s Western societies: modern thinkers dismissed totemic myths as insults degrading humans to animals and thus, depriving humans of their essence as rational beings. Instead, myths were disenchanting and instead turned towards humanity itself: culture became distinct from nature, and the mystical wisdom of a living cosmos was replaced by scientific inquires where objective perception instead of subjective encountering is seen as the right way to knowledge (Vetlesen 2016, 69). As a result of this scientism, the biological and evolutionary significance of animals for humans became intolerable: deprived of any telos, natural selection in evolution is considered to be about the elimination of unfit forms. Thus, progress arises only through mutations so that no prior species can have significance for a “higher” species, in particular for humanity as the pinnacle of evolution.

The arising lack of significance of animals inspired Freud to state that “children have no scruples over allowing animals to rank as their full equals. [...], they no doubt feel more akin to animals than to their elders [...].” (Freud 1955, 126–7). This kinship manifests itself through the animalistic impulses in children governed by the id, and it becomes the core challenge of socialization to channel these animalistic urges toward civilizing ends (Melson 2001, 35). The arising ego is oriented toward human culture only while in mental sickness, humans orient themselves back towards their animalistic phases (Myers 2007, 38). Thus, becoming human is about overcoming rather than extending the own intrinsic animality at which identity becomes an individual lifestyle choice dependent on our taste, education, and geographical location.

The consequence of the shifted cosmology is however not only on the human side of the dualistic rift: the en-

forced insignificance of animal lives in Western societies led through modern domestication to the creation of a new category of *domesticated animals*. With this, I do not imply the animals which were derived from their wild ancestors to be incorporated into a system of mutual utility as in early pastoralism, but the genetically adapted and unhesitatingly exploited species that serve the exploding capitalistic need for the most effective food and cloth production. Fortunately, most of us are aware of the “living” conditions in factory farms such that I am not necessitated to display them without losing myself. A similar situation is prevalent in zoos where individual animals are extracted from their ecological niches and marginalised to impotent cultural symbols within an artificial environment (Crary and Gruen 2022, 109). It is only by disregarding the potential entanglement of animals in their particular “natural” environment, that zoos can still operate today under the motivation to save individuals and the biodiversity at large. The most disputed consequence, I think, concerns modern pets. From the lens of the described cosmology, pets are often considered as “toys” for children to practise responsibility and kindness directed towards humans later in life (Myers 2007, 26) with eventually fatal consequences for ignored or playfully tortured hamsters and goldfish, while for others, pets serve some unfulfilled need for attention and social contact or desire for power. For this purpose, dogs and cats are often bred to stay in a juvenile status to be willing to please and entertain but are abandoned once they stop obeying or become inconvenient. In contrast, it could be discussed whether for example dogs can have a meaningful life if carefully integrated into a family; this discussion is however irrelevant or should rather be based upon the more basic discussion which I undergo here. For the sake of the argument, it is instead sufficient to conclude that free from any humility or responsibility, modern anthropocentrism prevalent in Western societies buys into the idea of animals being “Cartesian machines,” available for systemic exploitation.

### **The case against Western cosmology**

The anthropocentric Western cosmology with its implications for the significance of animals is, thus, in strong opposition to the cosmology Shepard pictures as evolving from his historical account of how animals made us human. It follows then that if the Western cosmology is correct, Shepard’s account of animals’ significance for humans is somewhat defeated, but this also applies vice versa. In fact, I want to defend Shepard by defeating the Western cosmology using a twofold argument. For one,

the presented historical-cultural account of the human-non-human interdependency arose mostly from inquiries within Western thinking. By taking inspiration from Hegels progress through dialectics, it could be then argued that Western culture has reached an intellectual contradiction between its self-understanding and the experiences of the world (see for example Vetlesen (2019, 212)). I think that a more convincing argument can be formulated from the gained understanding of the Anthropocene. At first, this concept might only explicate the de facto dominance of humanity over the spatial and temporal changes of the Earth and its habitants. However, I maintain that the Anthropocene implies the failure of Western thinking at the same time—a failure that is well articulated by Freya Mathews and her insight that the Western idea of cultural freedom to choose a cosmology independent of relations to the non-human world is flawed. In particular, the current loss of biodiversity and accelerated change of the climate is to a large degree not a direct consequence of human actions but mostly unintended, unforeseen, and unpredictable events that are caused by the overriding of the more-than-human, entangled, living system of change through Western principles of anthropocentrism and individualism. It is thereby not just the more-than-human consequences that indicate this breach but also effects like increased mental illnesses and the lack of belongingness in Western societies. Thus, the Anthropocene is a strong indication that the Western cosmology is not an evolution from but a misunderstanding of the animal-induced and -infused cosmology of a living cosmos within which the necessary relations between humans and animals were established and cherished (Matthews 2021, 169–70).

Consequently, it should become obvious that the evolutionary kinship to animals, as proposed by Shepard, is not just plausible but necessary to acknowledge the long-term flourishing of a culture within a given locality. The cosmos as an animated whole becomes the ontological prerequisite for being alive because it holds the interrelations necessary for materialising and becoming oneself. In contrast, Western thinking undermines life itself and is, thus, self-defeated because it denies the whole by cutting the kinship to animals.

The significance of animals for our becoming thereby requires their (in)difference to us: the more indifferent, the better, and the more variation encountered, the more we develop ourselves. Each encounter with a new form of life different from our own enables us to discover a new aspect of ourselves as something which is not the other. Here, the Other is therefore not simply a universal but the diversity

Photography by Simon Nordberg



of life—biodiversity—which is currently under threat. In extension of this remark, it becomes important to me to stress again that most, if not all, domesticated animals and pets are deprived of their independence and distinctness because they lost their relations to their wild place including the social bonds to fellows, or are bred to obey us humans unconditionally. Once animals lose their identity, they also lose most of their significance for our human becoming (Vetlesen 2023, 56). In contrast, wild animals are the most important creatures for nourishing a proper cosmology and explaining our evolutionary kinship because only these animals evolved in their own manner and are suitable counterplayers to the human species.

As a consequence, I cast doubt on the significance of zoos for educational purposes because visiting children are mostly unable to fully grasp agency in the other. Also, the lack of otherness in pets makes most of us comfortable with defending the anthropocentric stance of the Western cosmology throughout our life (Tapper 1994, 57). However, I want to make the qualification that even zoo animals and pets can mediate a sense of vitality and agency which is required for the first steps of self-formation. Melson (2001) supports this idea, and I also read

Shepard to grant this point in as much as children in urban environments would otherwise lack encounters with any sort of non-human beings. The issue arises first if these encounters remain the only ones during maturing because of the anthropocentric bias it conveys.

### **Returning the gift**

The final aspect I want to explore is the consequence of the defended cosmology when it comes to the significance of humans for animals. This presupposes that animals can have something as significant for them, that they are value-able. With life as the centre of all existence in this cosmology, it can be argued with Jonas (2001, 90–1) that even the simplest organisms materialise value in the form of their self-concern for the continuation of life. Thus, all life is value-able, irrespective of their degree of consciousness, other abilities, or instrumental relations with others (Mathews 2003, 62). Drawing on Jonas and Mathews, we should hence be confident in acknowledging the value-ability of animals, but also what specifically is significant for them because the required evidence is related to the essence of life which we share with all beings. I want to stress that this does not demystify the otherness of ani-

mals, like in plain anthropomorphism but acknowledges that our human body, as one exemplar of the plurality of living bodies, is empathic and attuned to the living cosmos at large: gaining knowledge requires us thus to come in contact with the subjectivity of the other by making our own body available for embodied communication and responses of the animal (Despret 2022, 554–5).

As a first insight, we are now able to realise that each animal has a lifeworld, what Uexküll calls “Umwelt,” so that what is significant for an animal becomes a function of the place the animal is situated (Evernden 1999, 152). On a metabolic level, this indicates human significance for all domesticated animals because they are surrounded by us and attuned to us as food providers, but also insects like mosquitoes and ticks might see significance in human beings qua living systems providing nourishing blood. In addition, domesticated animals were selected according to the level of the animal’s ability to predict human behaviour (Coy 1994, 81). Thus, it could be argued that humans have significance in the biological and cognitive composition of bred animals similar to the historical co-evolution of humans and wild animals, though through enforcement. Similarly, certain wild animals living close to or in cities like deer, birds, pigeons and ravens, engage with human beings. Their behaviour accustoms to our presence and proximity for which reason deer living in recreational forests are different from fellows living in remote areas. Thereby, this difference might influence their flight behaviour towards all predators. It is, though, questionable whether this trait is passed on to future generations so that humans influence the evolution of these animals. In contrast, it seems very clear to me that the vast majority of wild animals established themselves in ecological niches without the participation of the human latecomers and neither do they necessarily consider us as prey, so we are not directly significant for the becoming of these animals.

Overall, this descriptive account indicates only a low significance of humans for most animals. As a second insight, however, I contest that this is not all this question implies. Animals gifted us our becoming as human species and maintain gifting themselves so that we can continue to flourish. It might be immediately objected that this implication, that animals gift themselves, contradicts the idea of agency and “Dasein” in animals that I want to defend. However, I think that this rests upon the wrong understanding of gifting: in Western societies, gifts are necessarily seen as free items of recognition or affection. However, the essence of a gift as understood in this context is its creation of a set of relationships with reciprocity as cur-

rency, though not necessarily symmetrical (Kimmerer 2015, 28). Gifting becomes a cyclical economic bond that acknowledges our participation in and dependence upon the realisation and flourishing of others. The gift of animals implies therefore the normative obligation for us to think about how we can return the favour and increase our significance to animals.

In this respect, the least we can do is express gratitude and stay in awe of the evolutionary and ecological role animals play. But I want to suggest more: As participants in the living cosmos, we can grasp the fact that all life involves bodily vulnerability to the other and the whole. This is a fact for all of us through the necessity of ecological interrelationships and becomes a condition of our existence where value resides. Thus, vulnerability is a value-laden fact about the living cosmos, and our morality, enabled by the gift of mind from animals, asks us to return the gift in the form of responsibility for the vulnerability of the other. This should not be confused with asking for kindness to individual animals as proposed by philosophers like Singer. Such views fail to acknowledge the cosmological dimension of life where instrumental connections are the enabler of a flourishing life.

Native cultures, tied to a place and ecological thinking, practise these forms of gifting already by following the idea of “let live, make die.” For example, Aboriginal cultures have mystified kangaroos to promote the kangaroo’s survival (Mathews 2021, 168), and the Klallam in North America return the bones of the first salmon of the season to the river as a token of respect for the individual who gifted herself (Mueller 2017, 231). Thus, I would propose that our culture should follow their lead which is however not to suggest returning to our foraging past: we do not and probably cannot live in an Indigenous setting due to changing environments and cultural imprints. What is rather required for us is not just to unlearn seeing culture as a product of humans only but also to drift towards one that is ecologically informed as well as cosmos- and life-enhancing.

This includes that instrumentalising actions involving animals need to be properly learned and executed; for example, the act of killing another animal is not one of joy or regret but one that reminds oneself of the gift of life but also one’s own mortality. Further, it is important to keep in mind the necessity of the whole for the existence of the individual animal: It is no simple act of individuals but a cherishing of the whole that keeps life continuing. This, I want to argue, can be best achieved in a local, place-bound culture because this represents the available



range of encounters within the whole. It is these encounters that can evoke our understanding and let us feel our responsibility. However, they are subjective for which reasons we need to set aside the objective-seeking bias of a scientific worldview which separates knowledge from responsibility. Here, I do not want to imply the traditional dualism of subjectivity and objectivity but point towards a felt, inner experience in contrast to a measured, outer perception. This experience is particular but not necessarily singular: As indicated in this essay, our subjectivity is part of and constituted by the whole and thus, one aspect of the interrelationships with other forms of life; it is the felt and thought component of our embodied becoming with the world. In practical terms, this could be translated to cherish life, for example, by remaining synchronised with the seasons of locality—entangle oneself with the creation of new life in spring by singing with the birds and opening our homes to welcome different creatures seeking a place to further the diversity, but also acknowledging the scarcity of winter by providing shelter and food to animals unable to nourish themselves (mostly due to human interferences in established localities).

In addition, the fight against human-inflicted mass extinction has the potential for returning the gift in the form of responsible action because of the risk of losing the plurality and stability of the whole. Braverman (2015) paints a picture of the complexity of conservation practices which often involve difficult moral decisions, and it goes beyond this article to discuss them in detail. I think that the more important aspect here is to ground all conservation actions in the mindset of ecologically-informed responsibility: It needs to be recognised that species are tight to their place in the ecosystem and that all animals require agency to flourish and stay meaningful for the system.

## Conclusion

In conclusion, I presented Shepard's proposition that "animals made us human" as the idea that the human mind, self and language depend on a brain composed of layers of an evolutionary past that is closely related to observations of and encounters with animals. Here, each species with its distinct way of being an other to us, is an actor in the evolutionary story of life including our own becoming and flourishing. I further showed that with the increasing complexity of our mind, human culture developed around a cosmology closely linked to this evolutionary kinship to animals. Here, humans participated as much as acknowledged their place in a living cosmos in which death is no less essential than life and interrelationships are not only

possible but necessary for their flourishing. This implies that the culture-nature divide is historically non-existing, and I contrasted this with the modern Western cosmology that arose from cutting all ties to animals as well as our inner animality to arrive at a world order of human superiority. In this process, culture became about humans only while animals lost their significance and became increasingly instrumentalised through domestication. I argued that domesticated animals and particularly pets thereby lost their otherness, which deprives them of the ability to make us human. In a second step, I rejected the Western cosmology because of its ecological inadequacy in favour of the animal-induced cosmology resulting from the evolution of humans through the gift of animals. Based on this cosmology, I finally identified that our significance for animals is historically minor but normatively, we should return the gifts of animals by utilising our animal-gifted minds and responding to the vulnerability of cosmic life with moral responsibility. This makes the adaption of ecology-informed cultural practices as important as conservation measures against human-inflicted mass extinction: animals have made us human, but with their decline, the knowledge about ourselves and how to behave ecologically diminishes—the consequence would be extinction, human extinction.



## LITERATURE

- Abram, D. 1996. *The spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-human World*. New York: Vintage Books.
- Braverman, I. 2015. *Wild Life: The Institution of Nature*. Stanford: Stanford University Press.
- Coy, J. 1994. "Animal's Attitudes to People." In *What Is an Animal?*, edited by T. Ingold, 77–83. New York: Routledge.
- Crary, A., and L. Gruen. 2022. *Animal Crisis*. Cambridge: Polity Press.
- Despret, V. 2022. "Responding Bodies and Partial Affinities in Human-animal worlds." In *The Animals Reader: the Essential Classic and Contemporary Writings*, edited by L. Kalof and A. Fitzgerald, 539–559. New York: Routledge.
- Evernden, N. 1999. *The Natural Alien*. Toronto: University of Toronto Press.
- Freud, S. 1955. *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. New York: Norton.
- Haraway, D.J. 2022. "Sharing Suffering: Instrumental Relations between Laboratory Animals and Their People." In *The Animals Reader: the Essential Classic and Contemporary Writings*, edited by L. Kalof and A. Fitzgerald, 515–538. New York: Routledge.
- Ingold, T. 1994. "Introduction." In *What Is an Animal?*, edited by T. Ingold, 1–16. New York: Routledge.
- Jonas, H. 2001. *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*. Evanston: North-western University Press.
- Kahn, P.H.H. 2001. *The Human Relationship with Nature: Development and Culture*. Cambridge: MIT Press.
- Kant, I. 2011. "Grounding for the Metaphysics of Morals." In *Classics of Moral and Political Theory*, edited by M.L. Morgan, 944–984. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kimmerer, R.W. 2015. *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Minneapolis: Milkweed Editions.
- Mathews, F. 2003. *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*. New York: State University of New York Press.
- . 2021. *The Ecological Self*. New York: Routledge.
- Melson, G.F. 2001. *Why the Wild Things Are: Animals in the Lives of Children*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mithen, S. 2022. "The Hunter-Gatherer Prehistory of Human-Animal Interactions." In *The Animals Reader: The Essential Classic and Contemporary Writings*, edited by L. Kalof and A. Fitzgerald, 206–218. New York: Routledge.
- Mueller, M.L. 2017. *Being Salmon, Being Human: Encountering the Wild in Us and Us in the Wild*. White River Junction: Chelsea Green Publishing.
- Myers, G. 2007. *The Significance of Children and Animals: Social Development and Our Connections*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Shepard, P. 1997. *The Others: How Animals Made Us Human*. Washington, DC: Island Press.
- Tapper, R.L. 1994. "Animality, Humanity, Morality, Society." In *What Is an Animal?*, edited by T. Ingold, 47–62. New York: Routledge.
- Vetlesen, A.J. 2016. *The Denial of Nature*. New York: Routledge.
- . 2019. *Cosmologies in the Anthropocene: Panpsychism, Animism, and the Limits of Posthumanism*. New York: Routledge.
- . 2023. *Animal Lives and Why They Matter*. New York: Routledge.
- Wood, A.W. 1999. *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press.

## NOTES

- 1 Myers (2007, 147) poses the question of why the capacity of projection is presumably only present in humans and no other predators. I think that Shepard (1997, 17) answers plausible by signifying the risks of such an evolved brain: it makes bad decisions more likely and requires a long time to be developed as well as additional energy.
- 2 This example shall of course not imply that certain Indigenous cultures are "more basic" than the Western ones but rather illustrate the parallel between a culture's closeness to nature and its language resembling the local surroundings.
- 3 Myers' conclusions are based on studying a school class of young children who were regularly visited by zoo animals and pets, so without encounters with "fully" wild animals.

# MÅ VI TILSKRIVE NATUREN EGENVERDI FOR Å LØSE KLIMAKRISEN?

## TO FRAMGANGSMÅTER FOR HVORDAN VI KAN SLIPPE NATUREN INN I FILOSOFIEN.

Teksten utforsker to ulike framgangsmåter for hvordan naturen kan slippes inn i filosofien, med særlig henblikk på filosofiens rolle i å løse større globale problemer som klimakrisen. Den ene framgangsmåten er hovedsakelig representert av filosofen Freya Mathews, der det tas utgangspunkt i det mer metafysiske og abstrakte for å danne imperativer for å løse klimakrisen. Den andre framgangsmåten, representert av Andreas Malm og Arne Johan Vetlesen, tar utgangspunkt i det mer konkrete og politiske. Det sentrale i min argumentasjon er å få fram at den sistnevnte framgangsmåten er overlegen: Der Mathews' filosofi tar et abstrakt og metafysisk utgangspunkt som blir altfor sterilt til å løse konkrete og politiske problemer, presenterer Malm og Vetlesen, etter mitt skjønn, en langt mer fruktbar løsning nettopp fordi de tar utgangspunkt i det konkrete og politiske.

Av Stian Ødegård

### Introduksjon

I siste halvdel av forrige århundre ble det en økt interesse i å forstå de filosofiske aspektene ved naturen, og vi fikk med dette de første miljøfilosofene. Området var mer eller mindre utforsket tidligere, da det først var i disse tiårene – i lys av hva vitenskapen fortalte oss om menneskeskapte klimaendringer – at vi forsto at våre tradisjonelle filosofiske og etiske begreper om naturen måtte ha vært upresise, grunne og mer eller mindre feil. Miljøfilosofene satte lys på de første moderne filosofenes – særlig René Descartes', Francis Bacons, David Humes og Immanuel Kants – antroposentriske begreper og konklusjoner som frakjente naturen sin egenverdi og med dette enhver deltakelse i etiske evalueringer; i flere århundrer ble naturen kun representert som et middel og en ressurs for menneskets herredømme. Det har derfor vært sentralt for flere miljøfilosofier, deriblant Holmes Rolston III og nevnte Freya Mathews, å gjøre rede for en ontologi der naturen kan sies å ha egenverdi. Tanken bak et slikt prosjekt er åpenbar: Vi må revidere

tidligere filosofers feil, slik at vi nå kan trekke natur og dyr inn i etisk diskurs, og med dette vise at vi må stoppe samfunnets naturødeleggelse. Flere av filosofene kan på papiret sies å ha lyktes i dette prosjektet: Rolston tar i sin bok *Environmental Ethics* (1988) utgangspunkt i vitenskapen for å vise at naturen bærer visse verdier gjennom biologiske egenskaper som deretter frembringer menneskelige plikter. Senere tar Mathews i *The Ecological Self* (1991) utgangspunkt i at liv har en ontologisk forrang i kosmos hvilket impliserer en egenverdi i naturen som helhet, samt et slags etisk imperativ hos oss mennesker gjennom dypøkologiens begrep om *selvrealisering*. Likevel har slike teorier vist seg å være mer eller mindre sterile i sin kraft for å stoppe naturødeleggelse. Mathews har selv gjort rede for dette i en artikkel i ABC, der hun legger vekt på at tross snart femti år med miljøfilosofi fortsetter naturødeleggelse som før (Mathews, 2018). Likevel, med Mathews' metodologi og abstrakte utgangspunkt *in mente*, har hun egentlig noen god grunn til å tenke at miljøfilosofi skal ha

den kraften hun forventer? Det er nettopp dette jeg skal utforske i denne teksten. Jeg ønsker å foreslå alternative framgangsmåter til problemet med henblikk mot sosialø-kologen Andreas Malm og filosofen Arne Johan Vetlesen. Ved å ta i bruk Malm og Vetlesen viser jeg at klimakrisen bedre kan forstås på et mer praktisk og konkret plan, nemlig som en konsekvens av politisk og teknologisk utvikling. Imidlertid, før vi diskuterer og kritiserer Mathews' filosofi, må vi nødvendigvis gjøre rede for den; å forstå hennes ontologi samt hennes filosofiske narrativ vil være avgjørende for kritikken jeg ønsker å rette mot henne.

### Substans pluralisme vs. substans monisme

Sentralt i Mathews' prosjekt er å angripe det metafysiske synet vitenskapen tradisjonelt har tatt utgangspunkt i siden Descartes. Mathews kaller denne posisjonen for *substans pluralisme*. Substans pluralisme er klarest uttrykt i newtonsk fysikk, der den atomiske entiteten har ontologisk forrang; den minste bestanddelen av virkeligheten er atomet, som til sammen skaper aggregater og utgjør den virkeligheten vi har med å gjøre (Mathews 2021, 4–5). Dette synet kan sies å ha sin start med Descartes' analytisk-syntetiske metode, der framgangsmåten for å forstå studieobjektet er å først bryte det ned til dets minste bestanddeler, for deretter å sette objektet sammen for å forstå hvilken rolle hver av delene har; newtonsk fysikk er produktet av å anvende den analytisk-syntetiske metode på hele det fysiske domenet. I vitenskapen har denne ontologien vært veldig nyttig for å forstå verden, men den har ifølge Mathews også hatt store filosofiske, normative og sosiale konsekvenser.

Først og fremst blir naturen i stor grad sett på som død, passiv, verdiløs og følgelig et rent middel for menneskehetens hensikter. Hvis alt vi finner i naturen, er satt sammen av bittesmå livløse entiteter – nemlig atomer –, følger det at det heller ikke finnes liv i plantene og dyrene som er satt sammen av disse atomene (ibid., 13). De normative konsekvensene av dette er at natur og dyr aldri trekkes inn i etiske vurderinger; i kraft av å være rent passive størrelser kan vi aldri snakke om det som er *godt* eller *verdifullt* for naturen i seg selv, eller hvilke mål og hensikter dyr har. Videre har substans pluralisme hatt sosiale konsekvenser i kraft av at det har blitt popularisert ikke bare i laboratoriet, men også for mannen i gata. Vitenskapen erstattet og forkastet tidligere kosmologier og mytologier med den substans pluralismen den selv opererer med. Følgelig gjenspeiles ikke bare denne forståelsen av naturen som død, passiv og tom for egenverdi i laboratoriet eller ute i feltstudiet, men også i politikk, industri, kunst og andre

kulturelle arenaer (ibid., 4). Når en lokal granskog skal hugges ned, er rasjonaliseringen åpenbar for alle: Etter at trærne er hugget ned, blir tømmeret en økonomisk gevinst og eiendommen skogen befant seg på blir nå benyttet til å bygge nye leilighetskomplekser eller lignende. Det er fremmed for den hverdagslige tankegangen å tenke på hvorfor et slikt prosjekt også har sine irrasjonelle sider, og dette er fordi vi kun anser skogen – og på et dypere plan naturen – som et middel for oss mennesker. Det er også sentralt å forstå det antroposentriske aspektet ved et slikt verdensbilde: Menneskene – som ikke er døde og passive, men i besittelse av sinn, liv og verdi – står ovenfor naturen med makten og berettigelsen til å gjøre det de vil. At dette ikke har vært noe mindre enn en oppskrift for naturødeleggelse, er et sentralt poeng i Mathews' narrativ, samtidig setter det også dagsorden for hva Mathews selv ønsker å oppnå: nemlig å skissere ut en ontologi der natur og dyr har egenverdi, og som kan erstatte den representasjonen som for øyeblikket dominerer i vår kultur og hverdag.

Der vitenskap tradisjonelt har stått for en substans pluralisme, ønsker Mathews å forsvare det hun kaller en *substans monisme*. Det sentrale her er å heller gi det holistiske, levende og kosmologiske forrang. Mathews gjør på sett og vis det motsatte av den analytisk-syntetiske metoden og spør i stedet: Hvilket større prinsipp er det som gjennomsyrrer hele virkeligheten, og som deretter de mindre delene av virkeligheten kan forklares ut ifra? For Mathews er svaret på dette at kosmos i det store og hele er preget av *conatus*. Dette begrepet låner hun fra filosofen Baruch Spinoza, hvor det å ha *conatus* innebærer at noe streber etter å ivareta seg selv, eller er *selvrealiserende*. Når vi ser på kosmos' historie, ser vi at den er preget av en streben framover: Planeter formes, og liv oppstår. Det er et mål og en retning i kosmos – en *telos*, slik Aristoteles ville sagt det.

Hva er det da som skal kvalifiseres som individer innenfor en slik ontologi? Det er ikke lenger de klart avgrensede tingene fra substans pluralismen, men snarere de tingene som har *conatus*. Disse entitetene kaller Mathews for *selv*, og det er ved å ha *conatus* at disse ulike *selvene* gjenspeiler essensen av kosmos, der kosmos igjen er det ultimate *Selvet* med stor s. Paradigmet for slike selv er altså organismen, slik den typisk er forstått innenfor biologi (ibid., xi). Vi ser nå hvordan dette trekker natur og dyr tilbake inn i den etiske evalueringen: Hvis det faktisk kan sies at naturen, dyrene og andre organismer har et mål og en mening, så er de ikke lenger passive størrelser, og hvis vi setter lokk på naturens og andre organismers selvrealisering, hindrer vi faktisk noe verdifullt fra å oppstå hos det respektive selvet – vi gjør noe *galt*.

Videre, på samme måte som at jeg *qua* selv verdsetter alle mine organer og kroppsdelene, legger Mathews vekt på at det store kosmiske Selvets også verdsetter alle sine deler, både de mindre selvene samt død materie som steiner og sand (ibid., 143-147). Plutselig ser vi at naturen ikke lenger er et verdiløst domene utenfor etikken, men snarere gjennomsyret av verdi der vi står pliktig til å trekke dem inn i en moralsk vurdering. Nå som vi har gjort rede for Mathews' ontologi, må vi gå videre til hvilken rolle mennesker, samfunn og kultur har i hennes miljøfilosofi.

### **Mennesker, samfunn og kultur i substans monisme**

Mennesker, som andre dyr i Mathews' ontologi, er også *selv*, men vi skiller oss noe ut. Til forskjell fra andre dyr har vi språk, kultur, religion, musikk, og mange andre kvaliteter som kan kategoriseres under det Mathews kaller for *symbolsk representasjon*. Symbolsk representasjon er ikke bare en kontingent egenskap vi mennesker har, hevder Mathews, det er nærmere sagt det som gjør oss til mennesker, og hun går til og med så langt som å si at «the quality of human-ness is as much if not more a function of such symbolic representation as it is of direct physical, ecological pressures» (Mathews 2021, 164). Hun illustrerer dette blant annet med å peke på at barn oppdratt uten andre mennesker – f.eks. heller av ulver – mister alle andre egenskaper som vi typisk assosierer med det å være menneske, deriblant abstrakt tenkning og et emosjonelt spektrum (ibid., 165). Symbolsk representasjon, samt det å leve i samfunn med andre mennesker, er derfor en *essensiell* egenskap av hva det vil si å være menneske.

Menneskelig kultur er altså ikke en kontrast eller noe som går imot naturen, men snarere noe som springer ut derfra: «[C]ulture (or 'nurture') is in no way opposed to Nature, but is itself a direct expression of human nature or instinct, the genetically transmitted, biological constitution of the human species» (ibid., 165). Likevel, selv om det er sånn kultur *per se* springer ut fra naturen, må vi fortsatt spørre oss selv hvorvidt innholdet i kulturen tjener tilbake til naturen den kommer fra, hevder Mathews. Et sentralt aspekt ved det å være et selv i Mathews' filosofi er nemlig deres sammenveving med naturen: Organismer henter sine ressurser fra naturen og gir tilbake («*feeds back*», som Mathews skriver). Paradigmet for å mislykkes i dette er den muterte organismen som har utviklet egenskaper som går *imot* sin egen ivaretagelse (ibid., 170). Det er akkurat i en slik tilstand vår egen kultur – i kraft av narrativet Mathews skisserte fra substans pluralisme – har havnet i. Dette gjelder så klart ikke alle kulturer, og i hvert fall ikke alle kulturer vi har hatt opp igjennom historien. Den kul-

turen Mathews særlig har *in mente* her, er den vi finner i det vestlig liberale samfunn, og hun presenterer kulturene til urfolk som en kontrast til dette. Dette er eksempler på mindre samfunn der de særegne trekkene og behovene til økosystemet de befinner seg i, klart blir representert i kulturen, for eksempel betydningen av dingøer i aboriginernes kultur. Et slikt samfunn «mater tilbake» til naturen de kommer fra, og andre samfunn burde strebe etter å handle på lignende vis:

The role of such cultures, with their pointedly value-laden belief systems, is precisely to generate such interaction—to channel social action in ecologically sustainable and beneficial directions. Despite its abstractness, then, a culture may act as a naturally selected instrument of Nature (ibid., 167).

Mathews' poeng er altså at vi som samfunn må skaffe oss en ny representasjon av naturen; vi må vekk fra substans pluralismens døde og passive representasjon av naturen og heller strebe mot en som er informert av substans monisme, som fanger at naturen er et Selv med *conatus* og egenverdi. Mathews skriver ytterligere:

Any culture must include such a representation, at whatever level of abstractness, of this conative aspect of nature. Such a representation will in turn entail attitudes to the environment which will ensure that culture *is* an instrument of Nature, and that we are fully interconnected with the whole. [...] The price of this failure of interconnectedness is ultimately of course extinction (ibid., 170–171).

### **Problemer med Mathews' miljøfilosofi**

Nå som vi har gjort rede for Mathews' miljøfilosofi, er det på tide at vi diskuterer mulighetene den har for å skape samfunnsendring. Mathews' filosofi kan bli satt i et kritisk lys gjennom noen enkle *prima facie* spørsmål om hva, hvem og hvordan: *Hva*, på et mer praktisk nivå, innebærer egentlig en slik kultur Mathews forestiller seg? Må vi lage en ny form for sosialisering og dannelse for våre unge håpefulle? *Hvem* skal være ansvarlig for at denne overgangen finner sted? Er det myndighetene, mennesker på individnivå eller et større transnasjonalt organ som skal utføre dette? Og *hvordan* skal et samfunn gå fra å ha en kultur som ikke er et instrument for naturen, til å bli det? Skal dette skje gjennom en demokratisk prosess, et diktatorisk valg, eller må alle simpelthen lese Mathews' bok?

At Mathews har mer eller mindre ingen svar på disse

spørsmålene, tror jeg er symptomatisk på et større problem i hennes filosofi. Mathews' miljøfilosofi tar i det store og hele utgangspunkt i metafysikk, og på grunn av dette sliter hun også med å håndtere spørsmål som står *utenfor* metafysikkens domene. Visse spørsmål innenfor etikk blir riktignok besvart, men det er alltid de av mer abstrakt natur: I kraft av hvilke ontologiske prinsipper kan naturen sies å ha verdi, enn si egenverdi? I kraft av hvilke ontologiske prinsipper må kultur nødvendigvis mate tilbake til naturen? Slike spørsmål er ikke irrelevante; det er snarere at de ikke har samme hastverk som andre miljøfilosofiske spørsmål har. Problemet til Mathews har, etter mitt skjønn, sitt grunnlag i at hun opererer med en svært abstrakt og teoretisk framgangsmåte for å løse et problem som i bunn og grunn er ganske konkret. Den fatale bristen hos Mathews blir at hun tolker klimakrisen først og fremst som en konsekvens av Descartes' og Newtons' idéer, istedenfor som en konsekvens av politisk og teknologisk utvikling de siste hundre årene – en utvikling som allerede hadde begynt lenge før Descartes' fødsel.

Som kontrast til Mathews vil jeg gjerne presentere Andreas Malms framgangsmåte i *The Progress of this Storm* (2017). Malm har en marxistisk tilnærming til problemene rundt naturødeleggelse (med særlig henblikk mot global oppvarming), hvor det legges stor vekt på å forstå maktrelasjonene som har ført til de konsekvensene vi i dag ser på miljøet. I en slik framgangsmåte står ikke bare maktrelasjonen mellom samfunn og natur sentralt, men også de maktrelasjonene vi igjen finner innenfor samfunnet. Vi kan så se hvordan disse relasjonene – for eksempel hvordan arbeideren blir utnyttet og fremmedgjort av kapitalisten – ofte kan være analogt og opplysende for å videre forstå samfunnets relasjon til naturen (Malm 2020, 200–201). Det Malm viser, er blant annet at du ikke kan legge skylden for naturødeleggelse og global oppvarming på menneskeheten eller dens kultur som helhet, men at naturødeleggelse snarere er en konsekvens av kapital og kapitalistenes vilje. En slags økologisk bevissthet der menneskene og deres kultur må fungere i tjeneste for naturen, er viktig, slik Mathews også argumenterer for, men det er også særdeles viktig å ha en slags klassebevissthet der man forstår at det også er en gruppe regjerende og mektige kapitalister som har motsatte hensikter: å danne en kultur som utnytter naturen og arbeidere for mer profit. Dette finner ikke bare sted innenfor en nasjons grenser, men også på globalt nivå, hvor vi blant annet kan observere at de landene som blir verst utnyttet av kapitalismen, også er de som får de største konsekvensene av global oppvarming.

Å avdekke teoretiske feil fra Descartes og andre senere

filosofier som Mathews er svært opptatt av, er også sentralt for Malm, men dette er alltid motivert av å lage et mer presist bilde av hva som skjer på et konkret og politisk nivå. Teorier som *hybridisme* og *konstruktivisme* må riktignok avvises for deres teoretiske feil, der de henholdsvis argumenterer for at natur og samfunn er det samme, og at naturen som noe annet enn et sosialt konstrukt ikke finnes. Likevel er dette i enden fordi de er teorier som «takes the easy way out» for å forklare forholdet mellom samfunn og natur (ibid., 48–49). Begge sider sier at skillet simpelthen må viskes ut, når vi i realiteten får et langt klarere og mer brukbart teoretisk rammeverk skulle vi ta bryet i å nøyere skjære ut hvor forskjellen mellom samfunn og natur går. Som Malm skriver:

[The] more problems of environmental degradation we confront, the more imperative it is to pick the unities apart in their poles. [...] This, as Alf Hornborg has recently argued, is the truly vital theoretical task: to maintain the *analytical* distinction so as to tease out how the properties of society intermingle with those of nature. *Only in this way can we save the possibility of removing the sources of ecological ruin* (ibid., 61. Kursiv i originalen).

Kritikken til Malm ovenfor er egentlig rettet mot filosofer som ønsker å viske ut skillet mellom natur og samfunn, men jeg tror den samme kritikken kan vendes mot Mathews ettersom *hun ikke illustrerer skillet mellom natur og samfunn godt nok*. Hos Mathews forblir natur og samfunn mer eller mindre abstrakte metafysiske begreper som i stor grad er frakoblet fra de relasjonene som finner sted «nede på jorda», og det er dette som hindrer Mathews' filosofi fra å skape samfunnsendring og å besvare de enkle praktiske spørsmål nevnt ovenfor.

Et annet sjokkerende aspekt ved Mathews' filosofi er hennes mangel på å inkludere teknologi som en faktor i klimakrisen. For hvis det er noe som har hatt en klar påvirkning på klimaendringene, er det teknologiens utvikling de siste 200 årene. I sin bok *The Denial of Nature* (2015) tar Arne Johan Vetlesen til orde for at teknologi til et avgjørende nivå kontrollerer forholdet vårt med naturen. Han henter her inspirasjon fra Martin Heideggers begrep om essensen av teknologi: «The essence of modern technology lies in its coming to pre-structure the very framework within which 'subjects' relate to 'objects'» (Vetlesen 2015, 161). Der naturen er preget av en partikularitet og konkrethet (det er kun tidlig på morgen og ute i skogen at jeg kan høre fuglenes morgensang, og det er



kun langt ute i skogen midt på natten at jeg kan få se nattehimmelen i all sin prakt), streber teknologi etter å gjøre alt tilgjengelig for oss når som helst og hvor som helst. Teknologi gjør dette ved å abstrahere. Den trekker ting ut av dens opprinnelige kontekst, isolerer den og reduserer den før den blir presentert til oss – som regel kokt ned til én eller to sanser (synet og hørselen) – for eksempel på en mobilskjerm (ibid., 157).

Konsekvensene av et slikt førstrukturert rammeverk påvirker åpenbart hvilket forhold en kultur har til naturen – noe Mathews ikke klarer å fange i hennes miljøfilosofi –, men enda verre er de etiske konsekvensene som følger med et slikt rammeverk: Teknologi endrer forholdet vårt til natur og dyr til den grad at vi ender opp med å utrydde arter og ødelegge økosystemer selv om dette ikke reflekterer holdningene eller hensiktene til menneskene som står bak. Vetlesen bruker den utryddingstruede hubro ugla som et eksempel. Tross dens status som utryddingstruet, er det ingen mennesker som aktivt ønsker at den skal bli utryddet. Ingen jakter på den, ingen har holdninger eller lever en viss livsstil i håp om at det skal utrydde hubroen. Det er snarere et eksempel på *silent killing*. Som Vetlesen skriver: «the point, then, is that the extinction of the eagle owl may come about without this being the intention of, or expressing the moral recommendation of, any individual moral agent» (ibid., 183). Teknologi kan friste oss med et enklere liv og en større og mer tilgjengelig verden, men samtidig blir konsekvensene av et slikt liv – vi skal alltid ha de nyeste produktene, komme oss kjappest frem til feriestedet, og spise hva som helst uansett hvor det kommer fra i verden – kolossale på natur og dyr på både lokalt og globalt nivå.

Hvilken kraft kan teoretisk miljøfilosofi ha når vi uansett er fanget av et mektigere teknologisk rammeverk som vrenger på hensiktene våre til å ha fatale konsekvenser på natur og dyr? Det store hinderet her er åpenbart ikke at vi ikke erkjenner egenverdi hos natur og dyr, men snarere at forholdet vårt til natur og dyr i stor grad ligger utenfor våre hender. Løsningen på å komme oss ut av denne situasjonen er heller ikke å finne hos Mathews. Det etiske forholdet som er implisert i Mathews' miljøfilosofi, er en slags tradisjonell én-til-én relasjon der vi står ansikt til ansikt med natur og dyr og velger å enten gjøre moralsk gode eller dårlige handlinger på dem, der problemet har vært at vi gjør det som er dårlige mot dyrene fordi vi ikke anerkjenner deres egenverdi. Likevel, som Vetlesen viser, er dette åpenbart en misforståelse; hensiktene som er implisert i det at en hubro dør, er ikke å finne hos noen mennesker. Det er, igjen, og som Malm også forkynner, snarere

at problemet og løsningen ligger i samfunnets struktur, der Vetlesen også legger vekt på innflytelsen individer kan ha for slike endringer:

[T]he structural retains primacy in that it frames the context within which the individual agent tries to make a difference—with the structures more than the single individual deciding what, if any, concrete difference his or her action will in fact make. But again, structures do not change by themselves; for that to happen, change-intending individuals are required, be they placed inside or outside the structures in question (ibid., 187).

### En filosofihistorisk misforståelse?

Sentralt i Mathews' narrativ fra Descartes og videre inn i moderne vitenskap er at deres filosofiske teorier ga et moralsk grønt lys til å utnytte naturen for menneskenes hensikter; tankene kom først, deretter hendelsene som var inspirert av disse tankene. Mathews antar med dette at filosofien har en enorm kausal kraft på historien, at deres teorier ga et imperativ og en retning for resten av historien som kom derpå. Men hva om disse teoriene snarere var *indikative* for kun en bestemt tidsånd som allerede var til stede, enn imperativer for datiden? Dette argumentet er mer spekulativt, men det kan hjelpe oss med å forstå på et dypere nivå hvorfor det å angripe datidens filosofiske tanker er et nytteløst prosjekt; ved å anta at det var her problemet lå, ender Mathews opp med å bare kjempe mot skyggen av det faktiske problemet. At Mathews' egen filosofi derfor forblir et mer eller mindre *epifenomen*, er derfor lite overraskende.

Hva er så det egentlige problemet? Hvilken tidsånd var allerede til stede i Europa før disse filosofene skrev sine verk? Omtrent hundre år før Descartes' fødsel hadde føydalismen forsvunnet, og et nytt økonomisk system som tok utgangspunkt i at økonomi var et nullsumspill, fant sted – nemlig merkantilismen. Tett knyttet til merkantilismen oppsto også kolonialismen. Fellesnevneren her er så klart at dette er etterstrebelser som bygger på utnyttelse av en svakere part. Tanken om at det finnes en underordnet og passiv part (koloniene og ressursene i naturen) man kan totalt utnytte for egen vinning, var allerede i lufta. Med andre ord: Den utnyttelsen som Mathews hevder ble satt i gang av Descartes' filosofi og newtonsk fysikk, fant i stor grad allerede sted i miljøet disse mennene ble født inn i.

Noe nærmere gjennomgang på dette punktet vil være å gå utenfor rammene av denne teksten, men jeg tror – med den svært begrensede og forenklete illustrasjonen jeg viser





her – at det kan være et sentralt poeng til denne tekstens hovedspørsmål: Når vi trekker inne historie for å forklare hvordan vi har havnet der vi er (slik Mathews' narrativ forsøker), kan vi ikke bare trekke inn idéenes historie, men også hva som foregikk på et materielt, økonomisk og politisk plan.

### Konklusjon

Argumentene jeg har vist til i kontrast mot Mathews', er alle fra bøker utgitt de siste 10 årene. De er med andre ord relativt nye. Svaret på om de vil ha den samfunnsendrende kraften Mathews selv manglet, er altså et spørsmål om tid, som vi enda ikke har fasiten på. Likevel kan vi fortsatt sette pris på Malm og Vetlesens mer nyanserte forståelse av forholdet mellom samfunn, natur og teknologi. Som jeg har argumentert for i teksten, ligger deres styrke i å forstå naturødeleggelse på et mer konkret nivå: Skal vi forstå hvilke konkrete og politiske grep som må tas for å løse naturødeleggelse og klimaendringer, er det avgjørende å forstå naturødeleggelse og klimaendringer som konkrete og politiske størrelser – ikke abstrakte og metafysiske.

Det er imidlertid verdt å nevne at de to posisjonene jeg har illustrert – Mathews på den ene siden, Malm og Vetlesen på den andre –, ikke nødvendigvis er gjensidig utelukkende. Vi kan til og med si at selv om Malm selv ikke opererer med noe begrep om egenverdi i naturen, er dette sterkt implisert i hans tenkning (og Vetlesen har

et helt kapittel dedikert til egenverdi i samme bok som jeg har referert til her). Likevel er naturødeleggelse i stor grad av den art at man ikke *prima facie* trenger å referere til et begrep om egenverdi for å vise at det er galt. Som Malm viser, er global oppvarming noe som blir forårsaket og iverksatt tross majoriteten (på et globalt nivå!) sine ønsker. Det er kapitalen og kapitalistenes ønsker som råder, og konsekvensene går utover alle. Og som Vetlesen viser, skjer utryddelse og naturødeleggelse tross disse handlingenes manglende representasjon i majoritetens sine hensikter. Det er teknologien og dens struktur som råder. Disse hendelsene (eller «*non-events*», slik Vetlesen beskriver dem (2015, 185)) er gale. Veien ut er ikke abstrakt teoretisering, men konkrete og strukturelle endringer.

### LITERATUR

- Malm, Andreas. 2020. *The Progress of this Storm*. Verso
- Mathews, Freya. 2018. «We've had forty years of environmental ethics – and the world is getting worse». ABC. <https://www.abc.net.au/religion/weve-had-forty-years-of-environmental-ethics--and-the-world-is-/10214334> (Hentet 22.05.2023)
- . 2021. *The Ecological Self*. Routledge Classics
- Rolston, Holmes. 1988. *Environmental Ethics: Duties to and Values in The Natural World*. Temple University Press
- Vetlesen, Arne Johan. 2015. *The Denial of Nature: Environmental philosophy in the era of global capitalism*. Routledge

# FRANTZ FANON

## DECOLONIZING THE DIALECTICS OF RECOGNITION

Human beings are not purely autonomous; we are shaped by our intersubjective relations and the societal structures we are born into. What does this entail in colonial systems of anti-Black racism? Frantz Fanon (1925–1961) offers a political phenomenology that stresses the pathological nature of the colonial circumstance—one in which the colonized/racialized subject is denied recognition and dialectical motion by the Other. In light of this, I examine how Fanon attributes—as he encounters the irrationality of white supremacy—a transformative function to *self-recognition* as the radical assertion of Black identity. The article further explores the role of anticolonial violence and cultural affirmation in Fanon’s critical engagement with Hegel and Sartre. In doing so, I hope to clarify Fanon’s view on anticolonial violence and cultural affirmation as a *nonideal theory* in response to, particular, *nonideal conditions*; although, his account of the Other may illuminate current postcolonial and neocolonial contexts.

By Marcus Eli Johansen

When it was I who had every reason to hate, to despise, I was rejected? When I should have been begged, implored, I was denied the slightest recognition? I resolved, since it was impossible for me to get away from an *inborn complex*, to assert myself as a BLACK MAN. Since the other hesitated to recognize me, there remained only one solution: to make myself known.

—Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (1991), 115

### 1. Introduction

The Western liberalist tradition, and the political theories it champions, often emphasizes a notion of universal equality, based on an idealized conception of shared human identity. For instance, in *A Theory of Justice*, John Rawls claims that a state of equality and mutual reciprocity between individuals is necessary to achieve a fair distribution of fundamental goods (1971, 13). Moreover, in “Reciprocity as Mutual Recognition,” Thom Brooks argues that a Rawlsian conception of justice “[...] is more than about principles and reciprocity; it is also about mutual recognition and shared identity” (Brooks 2012, 21). Rawls and Brooks seem to assert that it is only when individuals *mutually recognize each other as free and equal*, that one’s moral powers can be exercised and preserved. However, to what extent is mutual recognition a valuable term if one is simply denied the status of being? In this vein, philo-

sopher and revolutionary Frantz Fanon (1925–1961) problematizes the need for mutual recognition under colonial conditions.

Born under French colonial rule on the island of Martinique, Fanon is considered an intellectual pioneer of the Black Radical Tradition for his uncompromising theorizations of anticolonial struggle, decolonization, and Black liberation. In his first major work, *Black Skin, White Masks* (1952), Fanon engages with the Hegelian and Sartrean dialectics of recognition as he explores the phenomenology of race under colonial conditions. In doing so, Fanon does not reject the dialectics of recognition entirely, but is led to a decolonized reformulation in which the inherent irrationality of white supremacy necessitates the radical assertion of Black identity—a new revolutionary subjectivity. As Fanon shifts focus to the dialectics of decolonization in his last major work, *The Wretched of the Earth* (1961), he turns our attention to the liberatory significance and transformative potential of *self-recognition* as a culturally affirmative and violent act. This article will initially demonstrate how Fanon’s conception of self-recognition differs from the Hegelian and Sartrean recognition-theoretic frameworks. Furthermore, this article aims to explicate how the significance of Black identity endures Fanon’s theoretical progression from *Black Skin, White Masks* to *The Wretched of the Earth*. Lastly, given Fanon’s argument for the emergence of a decolonial nation, this article advances an interpretation which highlights the objective

value *and* transformative function of self-recognition as the radical (violent and culturally affirmative) assertion of Black identity.

## 2. A Phenomenological Retreat to Black Identity

Toward a new humanism....  
 Understanding among men....  
 Our colored brothers....  
 Mankind, I believe in you....  
 (Fanon 1952, 9)

In the beginning pages of *Black Skin, White Masks*, Fanon expresses sympathy for a universal humanism in which race—the ultimate violation of human unity—has no objective standing. However, as he is forced to confront colonial society as the antithesis of his humanist ambitions, Fanon engages with Sartre's hyper-constructivist analysis of Jewish identity in *Anti-Semite and Jew*. It is upon this theoretical backdrop that Fanon first articulates the nature of anti-Black colonial racism and how it inherently *constructs* the inferiorized, colonized subject (Ciccariello-Maher 2017, 51). Moreover, it is only upon experiencing anti-Black colonial racism, witnessing oneself being actively placed into the category of *nonbeing*, that the colonized subject is made aware of the illusory, white-centered ideals of rationality and universal humanity. The later the colonized subject discovers their racialized identity—or 'being for others' in Sartrean terms—"[...] the more violent the shock" (Sartre 1948, 54). It is Fanon's self-confrontation—his own shock—being documented in *Black Skin, White Masks*; how can he approach the world with openness and generosity yet be forcefully confronted with his race and denied humanity? In recounting his own experience of anti-Black colonial racism, Fanon stresses how his unfettered optimism was met with exclusion and dehumanization: "What? Whereas I was prepared to forget, to forgive, and to love, my message was flung back at me like a slap in the face. The white world, the only decent one, was preventing me from participating. It demanded that a man behave like a man. *It demanded of me that I behave like a black man* [...]. I hailed the world and the world amputated my enthusiasm" (Fanon 1952, 114).

Fanon's reluctance to descend into the divisive realm of race—as this poses a threat to his vision of human community—comes to an abrupt halt when he realizes he is up against the absurdity of white supremacy. Colonial systems of oppression, according to Fanon, are absurd in that they fabricate the conceptual equivalence of dualisms—

such as white/black, rational/nonrational, and being/non-being—as a means to strip Black identity of rationality and humanity. To make clear, the term *dualism*—what Fanon calls *Manichaeism*—refers to the idea that there are separate categories of existence which can be arranged into oppositional hierarchies. Consequently, when confronted with the dehumanizing effects of dualism, Fanon must stand in opposition to a *double irrationality*; it is irrational to accept a fictitious system of racial difference and this supposed difference is constructed according to the question of rationality itself (Ciccariello-Maher 2017, 52). Ultimately, these are the defining elements of anti-Black racism and the conditions which necessitate a phenomenological retreat to Black identity. While acknowledging the absurdity of racialization, Fanon's ruthless collision with the white colonial circumstance does not only force him to retreat but leaves him with no choice but to embrace Black identity—"I had to choose. What am I saying? I had no choice" (Fanon 1952, 126). As I will further explore, Fanon contends that his forced retreat demands the cultural and violent assertion of Black identity; only then can one possess the ontological resistance necessary to initiate a decolonized dialectic of recognition. *Ontological resistance* is to obtain the means by which one's humanity and agenthood is fully recognized.

## 3. Introducing Race to Hegel's Master-Slave Dialectic

The emergence of self-recognition, or self-consciousness, as theorized in Hegel's master-slave dialectic, refutes the notion of an *a priori* ontologically independent consciousness. According to Hegel, a subject can only attain consciousness by differentiating itself from its external surroundings; therefore, existence depends on exteriority and recognition constitutes subjectivity (Yar 2001, 58). Hence, the achievement of self-recognition is a relational, intersubjective phenomenon, wherein you have to see yourself as others see you, as the object of their own purposes, intentions, and activities. Put differently, self-recognition for Hegel requires mediation through the consciousness of another subject. Fanon quotes Hegel to point out his emphasis on reciprocity and mutual recognition: "Self-consciousness exists *in itself* and *for itself*, in that and by the fact that it exists for another self-consciousness; that is to say, it *is* only by being acknowledged or recognized" (Hegel 1949, 230; quoted in Fanon 1952, 216). This is to say that ultimately, the inherent conflict in Hegel's master-slave dialectic—in which one consciousness masters the other—supervenes on a shared basis of mutual reciprocity.

For the sake of observation, this seems to follow the same logic as the criterion of mutual reciprocity and recognition in Rawls' 'original position'.

To understand Fanon's critique of the Hegelian recognition-theoretic framework, a closer look at the Sartrean perspective is useful. In contrast to Hegel's positive depiction of intersubjective recognition in the *Phenomenology of Spirit*, Sartre's reworking of the master-slave relation in *Being and Nothingness* denies reciprocity as the foundation of *affirmative* self-recognition (Coulthard 2014, 134). Sartre, like Hegel, accepts that exteriority constitutes existence; nonetheless, intersubjective recognition is portrayed by Sartre as a process of objectification. One is 'enslaved' or 'fixed' by the gaze of the Other, and the only solution is to reverse the process by making your counterpart the object of your own gaze. Although Sartre maintains a pessimistic, non-Hegelian account of recognition, both theories are characterized by mutual conflict. How does this compare to Fanon? While he also employs the Sartrean Self/Other distinction in his analysis of anti-Black racism, there is one vital difference: his emphasis on the non-reciprocity of the colonial circumstance. Fanon recognizes that intersubjective recognition *does* lead inevitably to mutual objectification (Yar 2001, 59); however, "[...] their application to a black consciousness proves fallacious. That is because the white man is not only The Other but also the master, whether real or imaginary" (Fanon 1952, 138). Rephrased, the colonizer/master/Other profits from a radical asymmetry of agential power, thus rendering impossible any form of mutual conflict on behalf of the colonized. Fanon further describes how the objectifying process of intersubjective recognition applies differently to the constructed identities of racialized, colonized subjects: "Sealed into that crushing objecthood, I turned beseechingly to others. [...] the movements, the attitudes, the glances of the other fixed me there [...] I was indignant; I demanded an explanation. Nothing happened. I burst apart. Now the fragments have been put together again by another self" (ibid., 109). In sum, according to Fanon, Sartre fails to sufficiently reflect the nuance of Black experience in his theorizations; this article will return to that discussion in a later section.

To further articulate the experience of anti-Black racism, and how it deviates from the Hegelian view, Fanon employs what he calls the *zone of nonbeing*. Whereas Hegel presumes a shared basis of ontological reciprocity, the zone of nonbeing is inhabited by the colonized subject and prevents any and all progression in the dialectic of recognition (Ciccariello-Maher 2017, 53). Forced upon colonized

subjects by their colonial oppressors, the zone of nonbeing consolidates the racist belief that "[...] the black man is not a man. [The zone of nonbeing is] an extraordinarily sterile and arid region, an utterly naked declivity where an authentic upheaval can be born" (Fanon 1952, 10). Resultingly, when confronted with the lack of reciprocity—concerning the possibility of mutual, symmetrical conflict—and the absence of dialectical progress, Fanon retreats once again to Black identity. More specifically, the violent assertion of Black identity, as it is only 'making oneself known' that can jumpstart any further dialectical motion.

#### 4. Self-Recognition as Anticolonial Violence

In *The Wretched of the Earth*, after his participation in the Algerian Revolution, Fanon maintains that colonialism is an intrinsically *violent* system—both "[...] in the home and into the mind of the native" (Fanon 2001, 38)—which constructs the colonized subject as inferior to uphold the status quo. In addition, for Fanon, violence is the only point of contact in the dualistic world of colonizer and colonized; hence, it is the only plausible mode of operation in the effort to decolonize (Gibson 2003, 115). Whereas a synthesis is the authentic solution in traditional dialectics, negation expressed as counterviolence is the only way to produce a shared basis of reciprocity between colonizer and colonized. Therefore, in a decolonized reformulation of the master-slave dialectic, counterviolence takes center stage. Although Fanon emphasizes decolonization as a collective phenomenon, he also addresses the individual, liberatory significance of violence as an act of self-recognition. This attests to the prominence of Black identity in both of Fanon's major works—most notably, Fanon claims that "[...] it is precisely at the moment he [the colonized subject] realizes his humanity that he begins to sharpen the weapons with which he will secure its victory" (Fanon 2001, 33). Furthermore, Fanon characterizes counterviolence as therapeutic: "At the level of individuals, violence is a cleansing force. It frees the native from his inferiority complex and from his despair and inaction; it makes him fearless and restores his self-respect" (ibid., 74). Fanon's characterizations are what lead this article to attribute a transformative function to self-recognition as the violent assertion of Black identity.

Nevertheless, if violence is the primary tool of the colonizer, how can it entail liberation and self-recognition for the colonized? The answer is fairly simple: counterviolence, or anticolonial violence, is fundamentally different from colonial violence as it transforms the system rather



than upholding its existing structures. By means of counterviolence, the supposedly untouchable, superior colonizer and the inferior, subhuman colonized become equals. The colonized subject—in an act of ontological self-assertion—is finally able to leave their fixed position in the zone of nonbeing, one that prevented dialectical progress and the recognition of their own humanity. In his book *Fanon: the postcolonial imagination*, Nigel Gibson articulates Fanon's belief that anticolonial violence is essential to the recognition of self. He writes: "Just as the native is a product of colonialism, and just as colonialism begins in and continues through violence, *self-consciousness begins in anticolonial violence*" (Gibson 2003, 115, emphasis added). Moreover, as Fanon points to the fundamental lack of reciprocity in the colonial circumstance, he argues that anticolonial violence is in fact dialectical in that it establishes a basis for reciprocal recognition—a more even playing field. Explicating this central claim in *The Wretched of the Earth*, Fanon writes that "[...] the violence of the colonial regime and the counter-violence of the native balance each other and respond to each other in an *extraordinary reciprocal homogeneity*" (Fanon 2001, 50, emphasis added).

Fanon makes clear that the Hegelian dialectic of recognition fails to reflect the colonial circumstance, nonetheless, he charts tricky terrain in his endorsement of anticolonial violence as a means to reciprocity and self-recognition. Widespread criticism of Fanon—in particular "Concerning Violence," the first chapter of *The Wretched of the Earth*—accuses him of overstating the efficacy of anticolonial violence and thus blindly glorifying its use. In short, anticolonial violence seems to be granted a questionable amount of conceptual weight, in that it is thought to have a transformative ontological function, and it may also appear to be valued for its own sake—it is the latter claim that I wish to engage with briefly. At first glance, one can point to the ways in which Fanon vividly and unabashedly describes anticolonial violence—e.g., the reclaiming of Black subjectivity as rising "[...] from the rotting cadaver of the colonizer" (ibid. 50). Fanon's critics, with such descriptions in mind, support their claim that literal manifestations of violence are glorified as intrinsically valuable; nevertheless, I contend that this problematization stems from a misreading of Fanon and the context from which his work was produced. First, it subscribes to a reductive conception of anticolonial violence; second, it commits the category error of treating Fanon's view as an ideal theory.

When applied to Fanon's work—in which there is no clear distinction between violence and resistance

(Ciccariello-Maher 2007, 104)—a reductive conception of anticolonial violence grants it a singular meaning, that is, an individual act of armed struggle. This is not to say that armed struggle is less significant for Fanon than previously thought, however, in the cautionary words of Gibson: "[...] violence cannot be allowed to speak for itself" (Gibson 2003, 162). When anticolonial violence—or self-recognition—is reduced to an individual act of bloodshed, it fails to acknowledge violence as something that must be contextualized, historicized, and can take on a myriad of forms. As indicated, anticolonial violence must be contextualized and historicized given its prior determinants, which may be summed up as the individual and structural domination of colonized subjects. This pertains once again to the primary function of anticolonial violence—to negate and transform the colonial circumstance—and it is in this sense that anticolonial violence ought to be perceived as a last-resort act of self-defense. Moreover, the constitution of revolutionary subjectivity should not be reducible to individual acts of armed struggle; rather, it should be diffused into a broader category of symbolic violence. A symbolic, nonreductive conception of anticolonial violence makes space for multiple forms of resistance, ranging from indirect participation in liberatory movements to the mythical assertion of Black identity as seen in *Black Skin, White Masks*. I contend that this conception of anticolonial violence provides a richer understanding of Fanon's theory of recognition in that it does not overstate the agential significance of individual violent acts and allows us to recognize other forms of participation in group liberation.

For Fanon, the violent assertion of Black identity—understood non-reductively—functions as a conduit for a positive notion of subjectivity. Nevertheless, the attribution of positive value to anticolonial violence does not mean that Fanon considers it intrinsically good. Anticolonial violence is not an unconditional producer of good outcomes; assuming otherwise overlooks how Fanon employs a particular point of reference and therefore amounts to a misplacement of Fanon into the category of ideal theory—that is, theories that claim to be independent of any real socio-historical context (e.g., Hegel and Rawls). This misplacement of Fanon may be further specified as a category error that occurs when strategies endorsed under nonideal conditions are evaluated through the lens of ideal theoretical-frameworks. Instead, one must recognize how Fanon's nonideal theorizations—and their normative framings—center on the history of racial exploitation and subordination of those deemed subhuman. Furthermore,



as productive as Fanon claims it to be, anticolonial violence is not part of the decolonial society he envisions, it is simply the instrument necessary for leaving behind the atrocities of the colonial circumstance. Thus, although violence is apprehensible and immoral from the position of ideal theoretical frameworks, the nonideal conditions of colonized subjects—and the recognition they are denied—may necessitate the use of nonideal strategies such as violent armed struggle.

### 5. Sartre's Dialectical Subsumption of Race to Class

Fanon identifies anticolonial violence as a path to self-recognition and a driving force in the dialectics of decolonization, however, his views on the cultural affirmation of Black identity are not as clear. In *Black Skin, White Masks*, Fanon's discussion of this topic is largely in relation to the Négritude movement and Sartre's Marxist-oriented analysis of it. Originating in France during the late 1930s, the Négritude movement was a broad anticolonial cultural movement seeking to purge colonized subjects of the internalized effects of white supremacy and subsequently reclaim the value of precolonial society. Put shortly, Sartre claims that the cultural affirmation of Black identity serves as a dialectical response to the colonial circumstance that will eventually transition into a larger, objective framework of *class relations* (Fuss 1994, 21). In "Black Orpheus", Sartre writes that:

[The colonized subject] creates an anti-racist racism for himself. [...] At once the subjective, existential, ethnic idea of *negritude* "passes," as Hegel puts it, into the objective, positive, exact idea of *proletariat*. In fact, *negritude* appears as the minor term of a dialectical progression: The theoretical and practical assertion of the supremacy of the white man is its thesis; the position of *negritude* as an antithetical value is the moment of negativity. But this negative moment is insufficient by itself [...] *Negritude* is for destroying itself, it is a passage and not an outcome, a means and not an ultimate end (Sartre 1964, 49).

In his treatment of anticolonial violence, Fanon does not shy away from categorizing Black identity as an act of negation or an 'antithetical value'. Nonetheless, his primary critique of the Sartrean view is that it downplays the experiential worth of cultural belonging for those living under the paralyzing gaze of white colonial racism (Gibson 2003, 74). He asserts that: "[...] when I tried, on the level of ideas and intellectual activity, to reclaim my *negritude*, it

was snatched away from me. Proof was presented that my effort was only a term in the dialectic" (Fanon 1952, 132). As Sartre diminishes the experience of Black identity—designating it a mere phase with no objective presence—he attempts to prematurely close the dialectic by subsuming race into the proletariat class struggle. In response to Sartre's claim that race is subjective and particular whereas class is objective and universal, Fanon rejects the appeal to a teleological historical progression. Rather, he crafts an open-ended, decolonized dialectic which centers the radical assertion of Black identity at the expense of a crude Marxist determinism (Coulthard 2014, 215). To clarify, Fanon does not hold the cultural self-affirmation of Black identity to be an ultimate end of anticolonial struggle; however, its potential should not be understood as a fleeting moment in a predetermined class dialectic.

### 6. Cultural Self-Recognition and the Past of the Native

Fanon's theoretical shift into his second major work approaches the idea of cultural self-recognition differently in that he focuses on the role of national culture, or *national consciousness*, in a larger decolonial dialectic. Cultural self-recognition, in other words, is understood as part of a broader national effort to negate and transform the colonial circumstance. This section argues that although the reclaiming of precolonial culture is of less dialectical significance than anticolonial violence for Fanon, its function may be analyzed in a similar manner.

First, Fanon proposes that the erasure and/or distortion of precolonial culture and history is an oppressive tactic employed in systems of white colonial racism—this ought to be understood as a thesis in his decolonial dialectic. In "On National Culture," Fanon asserts that: "Colonialism is not satisfied with snaring the people in its net or of draining the colonized brain of any form or substance. With a kind of perverted logic, it turns its attention to the past of the colonized people and distorts it, disfigures it, and destroys it. This effort to demean history prior to colonization today takes on a dialectical significance" (Fanon 2001, 148–149). In short, the destruction of past culture constitutes a sort of symbolic and/or psychological violence—a means to legitimize and sustain the colonized subject's subhuman status and eliminate a source of anticolonial resistance. Fanon goes on to further explore its psychological implications and thus returns to his conception of a Black inferiority complex. Not only does the destruction of past culture lead to the internalization of white supremacist beliefs but also the illusory notion that the colonized subject

is wholly dependent on the colonizer. The desired result of this colonial effort, according to Fanon, “[...] was to hammer into the heads of the indigenous population that if the colonists were to leave they would regress into barbarism, degradation, and bestiality” (ibid., 149). In response to these nonideal conditions, Fanon prescribes the reevaluation of precolonial culture—an antithesis that is not merely a ‘moment of negativity’—which like his treatment of the Négritude movement in *Black Skin, White Masks*, emphasizes the experiential worth of cultural belonging. Most notably, however, is how Fanon’s view on cultural identity reflects his analysis of anticolonial violence. Highlighting the transformative psychological effects of negating the colonial circumstance, Fanon claims that: “Reclaiming the past does not only rehabilitate or justify the promise of a national culture. It triggers a change of fundamental importance in the native’s psycho-affective equilibrium” (ibid., 148). In this vein, I contend that Fanon’s view on the negation of cultural destruction (reclaiming the past) adheres to the same logic as the negation of colonial violence (anticolonial violence). Both function to counteract the injustice of colonial misrecognition and thus support the emergence of a self-recognized Black subject. Put differently, they are both means by which the colonized subject can exit the zone of nonbeing and establish a basis of genuine dialectical reciprocity.

To clarify, although Fanon—given his desire for a *new* decolonial culture—is semi-critical to the blind embrace of past culture, he views cultural self-recognition as a potentially vital feature of the broader struggle for anticolonial liberation (Coulthard 2014, 132). It seems as if Fanon hopes to find a balance between cultural tokenism and naïve universalism—that is, he is weary of reproducing the oppressive dynamics of colonial society under the guise of precolonial culture; nevertheless, it is unreasonable to conjure up a new decolonial culture completely disconnected from its nation’s history. A possible middle ground can be identified in the discussion of the previous section, namely, that self-recognition as the cultural affirmation of Black identity is not an ultimate end in Fanon’s dialectic, however, it is not merely subjective and transitional, but revolutionary and transformative in the pursuit of a decolonial nation.

## 7. Conclusion

This article has explored Fanon’s view on Black identity under the nonideal conditions of colonial society; in particular, how colonized subjects are deliberately denied recognition and the status of being. It is Fanon’s lived experience—his own self-confrontation—by which he realizes the inherent irrationality of the colonizer. Fanon’s diagnosis of the colonial circumstance is what initially drives him away from a universal humanism; subsequently, as he makes the phenomenological retreat to Black identity, he engages with the Hegelian and Sartrean recognition-theoretic frameworks. As this article first points out in Rawls, Fanon criticizes the Hegelian dialectic of recognition for its assumed symmetry and reciprocity—a criterion made impossible from the zone of nonbeing. In his discussion of the Sartrean theory of recognition, Fanon problematizes the assumed possibility of symmetrical conflict as this fails to address the radical asymmetry of power between colonizer and colonized. Sartre’s shortcomings in his treatment of the colonial circumstance are further revealed in his premature subsumption of race to a class dialectic. In short, Fanon’s critiques of Hegel and Sartre maintain that self-recognition—as the radical assertion of Black identity—is the only way to achieve a basis of shared reciprocity, mutual recognition, and actual dialectical motion. Lastly, the Fanonian conception of self-recognition centers on anticolonial violence and cultural affirmation—they both inherently *negate* and *transform* the colonial circumstance and are thus the appropriate means to initiate a decolonized dialectic of recognition.

## LITERATURE

- Brooks, Thom. 2012. "Reciprocity as Mutual Recognition." *The Good Society* 21 (1): 21-35.
- Ciccariello-Maher, George. 2017. *Decolonizing dialectics*. Durham: Duke University Press.
- . 2007. "To Lose Oneself in the Absolute: Revolutionary Subjectivity in Sorel and Fanon." *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 5 (3): 101-111. <http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol5/iss3/12>.
- Coulthard, Glen Sean. 2014. *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fanon, Frantz. 1991. *Black Skin, White Masks*. Translated by Charles Lam Markmann. Boston: Grove Press.
- . 2001. *The Wretched of the Earth*. London: Penguin.
- Fuss, Diana. 1994. "Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification." *Diacritics* 24 (2): 19-42. doi:<https://doi.org/10.2307/465162>.
- Gibson, Nigel C. 2003. *Fanon: the postcolonial imagination*. Cambridge: Polity Press.
- Hegel, Georg. W. F. 1949. *The Phenomenology of Spirit*. 2nd rev. ed. Translated by J. B. Baillie. London: Allen & Unwin.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Rev. ed. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Sartre, Jean-Paul. 1948. *Anti-Semite and Jew*. New York: Schocken Books.
- . 1964. "Black Orpheus." *The Massachusetts Review* 6 (1): 13-52.
- Yar, Majid. 2001. "Recognition and the Politics of Human(e) Desire." *Theory, Culture & Society* 18 (2): 57-76. [0263-2764(200104/06)18:2-3;57-76;017483]

# RUINERTE ANSIKTER, NARSISSISTISKE SPEIL

## DEN IKKE-MENNESKELIGE ANDRE HOS

### EMMANUEL LÉVINAS OG DEBORAH BIRD ROSE

Hva ser vi når vi møter blikket til et annet levende vesen? En moralsk adressat med krav på omsorg, eller et manipulerbart objekt vi kan behandle etter eget forgodtbefinnende? I det følgende drøftes ulike måter å møte ikke-menneskelige vesener på, med utgangspunkt i Emmanuel Lévinas' alteritetsetikk og Deborah Bird Roses etnografiske arbeider i Australia.<sup>1</sup>

Av Sindre Brennhagen

I natur- og miljøfilosofien synes det å være en bred enighet om at vestlig filosofi, gjennom århundrer, har vært karakterisert av en hyperseparasjon mellom mennesket og den naturlige verden (se for eksempel Plumwood 1993). Særlig siden Descartes' famøse substansdualisme har det rådet et værensmessig og moralsk gap – sterkere uttrykt: en avgrunn – mellom mennesket og ikke-menneskelige andre. Med denne dualismen som teoretisk utgangspunkt har vitenskapen så vel som samfunnet for øvrig, vil prominente naturfilosofier hevde, betraktet og behandlet andre levende vesener som ren utstrekning (*res extensa*), som objekter hvis eneste verdi er deres instrumentelle nytteverdi for andres (les: menneskets) formål. Naturen, innbefattende enkeltorganismer, hele arter og større landområder, har primært vært et studieobjekt: en ansamling materie som kan kvantifiseres (tallfestes i henhold til lengde, bredde, dybde, etc.) og plasseres under forhåndsbestemte, identitetstvingende kategorier. Bevissthet, sjel, følelser, opplevelsen av å være et selv – ja, subjektivitet som sådan – har utelukkende blitt tilkjent mennesket, mens naturens mangfoldige flora av andre levende vesener har blitt henvist til verdi- og meningsløshetens sfære. De har blitt nektet og avskrevet enhver form for intensjonalitet. Ikke-menneskelige andre er ikke blitt regnet for å være subjekter

i en reell forstand. Ingenting kan *bety noe* for dem, utgjøre en forskjell for dem, er det blitt sagt. Nå vil sannsynligvis de aller færreste av oss tilslutte seg Descartes' syn på dyr som rene *automata*, sjel- og livløse objekter som mekanisk føyer seg etter naturlovenes kalkulerbare regelmessighet. Men man kan likevel argumentere overbevisende for at det finnes etterlevninger av et slikt natursyn selv den dag i dag.

For i praksis, om ikke i tenkningen òg, behandler vi dyr som om de skulle vært cartesianske roboter, tomme skall. En trenger ikke se lengre enn til kosmetikk- og klesindustrien, som lager produkter *av* dyrene (pelsnæringen, endelig avvirket i Norge i år) samtidig som de utprøver sine (ofte livsfarlige) kjemiske kreasjoner på dem (se Regan 2004). Dyrene, levende vesener med så vel en fortid som en fremtid, individer med et ønske om å leve videre, behandles som om de ikke er av betydning, som om de ikke kan føle den urett som blir begått mot dem. For ikke å gå nærmere inn på spørsmål om dyrevelferd i det masseindustrielle husdyrholdet (se Brennhagen 2021a; Haugen 2023), er det likevel et tankekors at det ikke kun er produksjonsdyr som stiller med dårlige vilkår – «livestock», hvis skjebne jo er forutbestemt i kraft av hva de er oppavlet til å bli. Det som er oppsiktsvekkende, slik jeg ser det, er at også *kjæledyr* – levende vesener vi skaffer oss fordi vi presumptivt ønsker deres selskap – behandles som

forbruksvarer man kan kaste når noe nytt og spennende kommer på markedet. Har de ingen status, intet krav på beskyttelse eller respekt? Hvilke vesener anser vi det som mulig – og ikke minst *verdt* – å bry oss om?

I tradisjonelle etikkteorier finner man ulike kriterier for hva som gjør at en entitet regnes som en moralsk adressat, et vesen man kan gjøre noe normativt galt mot, et vesen med etisk relevans. I den rasjonalistiske og logosentriske tradisjon (Platon, Aristoteles, Descartes, Kant) er det evnen til språk, fornuftig overveielse og deliberasjon som vektlegges. I mer hedonistiske teorier er det imidlertid en affektiv disposisjon, evnen til å føle nytelse eller smerte (Bentham) eller en minimumskapasitet til å være bevisst ens interesser («sentience» hos Peter Singer), som gjør at man kvalifiserer til å være en moralsk adressat – som opphøyer en entitet til å være på likefot med mennesket, eller i det minste tilskriver vesenet en viss rett på beskyttelse fra uberettiget lidelse (se Brennhagen 2023).

Felles for de ulike innfallsvinklene er en antakelse, eller et forutinntatt premiss, om at *symmetri* og *likhet* er viktig, sågar avgjørende, i moralsk forstand. Tradisjonelle etikkteorier bygger, kort fortalt, på tanken om at ens status som moralsk adressat avhenger av at man også har kapasiteten til å være en moralsk *aktør* (den kantianske formel). Til nøds innrømmes moralsk relevans hvis en entitet utviser samme egenskaper, kvaliteter og disposisjoner som mennesket besitter og mener er verdifulle – noe Martha Nussbaum kaller «nesten som oss»-tilnærmingen (Nussbaum 2023, 146ff.).<sup>2</sup> Tilskrivelsen av moralsk relevans hos ikke-menneskelige vesener hviler således, *mutatis mutandis*, på at de *ligner* mennesket, at vi derfor må «innrømme» at de har liknende status som oss.

Et alternativ til de prominente rasjonalistiske og hedonistiske etikkteorier finner vi i nærhetsetikken, som representert ved skikkelser som den danske teologen og filosofen Knud E. Løgstrup og den litauisk-franske filosofen Emmanuel Lévinas. Hos Lévinas især finner vi en uttalt opposisjon mot den rådende etikktradisjons fokus på abstraksjon – at prinsipper, maksimer, imperativer og regler skal holde uavhengig av partikulære omstendigheter, av den situerte, konkrete og erfarte virkelighet (*levd liv*) som kjennetegner den moralske situasjon. Hos Lévinas er det møtet med den andre, ansikt til ansikt, som er etikken utgangspunkt. Den andres ansikt vekker oss fra vår ontologiske slummer og kaller oss til ansvar. Det er en normativitet, en moralsk ladning, iboende ethvert intersubjektivt møte. Her råder en fundamental asymmetri, hvor ansvaret kun går én vei (fra den andre til meg), som Lévinas skriver i *Den annens humanisme*:

Ansiktet påtvinger seg uten at jeg kan forholde meg döv til dets påkallelse eller glemme det, det vil si uten at jeg kan opphøre å være ansvarlig for dets ynkelighet. Bevisstheten mister førsteplassen [...] Å være betyr fra nå av ikke å kunne unndra seg ansvaret, som om hele skaperverket hvilte på mine skuldre [...] Det enestående ved meg er det faktum at ingen kan stilles til ansvar i mitt sted (Lévinas sitert i Aarnes 1998, 183).

Lévinas' tenkning er et kritisk korrektiv til symmetrimodellens hegemoni i vestlig moralfilosofi. For ham er ansvaret fundamentalt ikke-valgbart; det er ikke noe man kan velge å ta stilling til eller ei. Den andres ansikt tvinger meg ut av min selvsentrerte, selvopplukte væremåte. Med det etableres et grunnleggende premiss: Jeg er *for* den andre (Aarnes 1997, 21). Min egen subjektivitet konstitueres gjennom relasjonen til den andre, som følge av den etiske befalingen som stammer fra ansiktet: «Ethics, here, does not supplement a preceding existential base; the very node of the subjective is knotted in ethics understood as responsibility. [...] Subjectivity is not for itself; it is, once again, initially for another» (Lévinas 1985, 95, 96).

Spørsmålet blir derfor, for å knytte an til ovennevnte tema: Hvilke vesener har et ansikt jeg kan reagere og respondere på? Er det kun det menneskelige ansikt som tiltaler meg? Finnes det andre ikke-menneskelige ansikter som jeg må møte og adressere? For å foregripe diskusjonen nedenfor: Har ikke hunden også et ansikt – blanke, perlerunde øyne, en lystig eller vemodig mine – som utsteder en appell om ivaretakelse, som signaliserer at den er et selv, et subjekt med ufravikelig krav på omsorg?

I det foreliggende essayet sammenligner jeg to ulike tilnærminger til dyrenes, mer spesifikt hundens, moralske status. Først gjør jeg kort rede for sentrale punkter i Lévinas' alteritetsetikk («ethics of alterity»), før jeg undersøker hva Lévinas har å si om dyrets ansikt. Dernest ser jeg til en annen tenker som beskjeftiger seg med den etiske appellen som utstedes fra dyrets ansikt, nemlig den australske etnografen Deborah Bird Rose. I boken *Wild Dog Dreaming* skriver Rose utførlig om konsekvensene av å nekte den ikke-menneskelige andre et ansikt. Rose ser nærmere bestemt på de makabre overgrepene begått mot dingoes, australske villhunder – hvordan dingoenes «ruinerte ansikter» stilles ut til spott og spe av gjerningsmennene, og hva slike handlinger sier om vårt syn på naturen og dyrene som bebor den.

## II.

Den andres ansikt er kjernepunktet i Emmanuel Lévinas' filosofi, hans «fundamentaletikk». Spørsmålet om hva jeg som subjekt har å gjøre i verden, kan besvares gjennom å stille spørsmålet «*hvem* har jeg å gjøre *med?*». Det omhandler hvilke entiteter vi møter i verden, hvilke vesener som markerer grenser for oss. Det som setter grenser for oss – som gir oss rammer, som yter motstand og øver innflytelse på oss – er ikke oss selv, det er ikke relativt til hvert enkeltsubjekt (noe intrasubjektivt), men snarere noe *i verden* og *mellom oss* og andre (intersubjektivt).

Når vi støter på den andre, kommer vi til erkjennelse av at vi ikke simpelthen er for oss selv, men alltid allerede *med* og *for* andre. Ansiktet viser oss meningen; det viser oss retningen vi skal orientere oss i. Idet jeg blir møtt av en annen person, kommer jeg til visshet om min egen subjektivitet, som et situert selv stilt overfor andre. I verket *Otherwise than Being, or Beyond Essence* skriver Lévinas: «The knot of subjectivity consists in going to the other without concerning oneself with his movement toward me» (Lévinas 1991, 84). Min unikhhet, min væren som meg selv, sementeres av at det spesifikt er *jeg* som blir påkalt. Jeg er ikke utskiftbar for den andre. Det er jeg som må svare, ingen andre kan gjøre det for meg og ta min plass, da jeg er den påropte. Jeg forstår meg selv i lys av denne relasjonen; det ureflekterte *jeg* (nominativ) blir et reflektert *meg* (akkusativ). Jeg er ikke et kunnskapssubjekt som eksisterer i et introspektivt vakuum. Nei, her snur Lévinas om på den innarbeidede logiske rekkefølgen i vestlig filosofi. Lévinas hevder møtet med den andre ikke er et resultat av en forutgående og konstitutiv bevissthetsakt, den paradigmatisk holdningen i moderne epistemologi. Han mener snarere at den utadvendte for–andre-relasjonen kommer forutfor den innadvendte for–meg-relasjonen (se Vetlesen 1995, 36–47).

Men *hvem* er egentlig den andre som jeg kommer ansikt til ansikt med, ifølge Lévinas? Kort fortalt: en menneskelig annen. Det er et mellommenneskelig forhold Lévinas her taler om, noe han sier eksplisitt i *Ethics and Infinity* (Lévinas 1985, 97). Lévinas' prosjekt er konvensjonelt menneskesentrert, en etikk som beskjeftiger seg med relasjonene mellom menneskelige subjekter. Så kan vi heller spørre *hva* ansiktet er. Her blir Lévinas' filosofi svært intrikat.

For Lévinas er ikke ansiktet en sanselig idé, det manifesterer seg ikke som noe man kan observere og begripe. Ansiktet fremtrer som absolutt, uten omgivelser, hvor alt avsløres – kommer til syne – samtidig, i all dets totalitet og signifikans (Aarnes 1997, 20). Lévinas sier den andre, i og

gjennom sitt ansikts oppriktighet eller rettskaffenhet, «in the rectitude of his face», ikke er en karakter i en kontekst. Man har ikke fått tilskrevet en rolle ennå; i og gjennom ansiktet er man for eksempel ingen «far», ingen «lærer», ingen «butikk innehaver», eller lignende. Man er ikke definert i henhold til noe, som noe, ennå. Nei, ansiktet er ren mening, sier Lévinas (Lévinas 1985, 86).

Ansiktet er ikke en tenkt størrelse, et produkt av min tanke; det er intet *cogitatum* knyttet an til et *cogitatio*, sagt med cartesianske vendinger. Ansiktet er ikke et plastisk bilde som portrettmaleren kan fremstille på et lerret, siden ansiktet unndrar seg synsfeltet (Aarnes 1997, 20–1). Ansiktet kan ikke reduseres til sanselige enkeltkomponenter, det unndrar seg alle forsøk på å bryte helheten ned til konstitutive bestanddeler. Med Lévinas' ord: «The relation with the face can surely be dominated by perception, but what is *specifically* the face is *what cannot be reduced to that*» (Lévinas 1985, 85–6; min kursivering). Når Lévinas tidvis definerer ansiktet positivt, ut fra hva det *er* istedenfor hva det *ikke* er, knytter han ansiktet an til hørselvennen. Ansiktet, sier Lévinas, snakker i en stille, sval og smal stemme. Det er her de første etiske imperativer uttrykkes:

Face and discourse are tied. The face speaks. It speaks, it is in this that it renders possible and begins all discourse. I have just refused the notion of vision to describe the authentic relationship with the Other; it is discourse and, more exactly, response or responsibility which is this authentic relationship. [...] The first word of the face is the 'Thou shalt not kill.' It is an order. There is a commandment in the appearance of the face, as if a master spoke to me. However, at the same time, the face of the Other is destitute; it is the poor for whom I can do all and to whom I owe all. And me, whoever I may be, but as a 'first person.' I am he who finds the resources to respond to the call (ibid., 87–8, 9).

Subjektet, jeg-et, finner først seg selv når det tiltales av en annen. Den andre sier «j'accuse!», og med det kan vi si at den andre *anklager* meg. Den andre kaller meg så å si frem til tiltalebenken, og jeg må svare for meg selv. Med det er jeg nødt til å respondere, jeg simpelthen må adressere den initiale appellen – anklagen – som ble utstedt fra den andre. Ansvarer er gitt, og dets ubedte gitthet er fundamentet for etikken, for den moralske praksisen så vel som for den etiske refleksjonen (Vetlesen 1998, 211). Før jeg får rukket å reflektere over hvem jeg er, hva mine behov og mitt formål her i verden er, har den andre kalt meg til dyst. Den andres ansikt fremmaner et oppbrudd med værens-





*Fotografi fra Farm Transparency Project*

strevet. Jeg-et som strever i sin væren, kommer først til seg selv – blir seg selv – ved å pålegges ansvaret. Derfor hevder Lévinas at etikk kommer forutfor ontologi, at «Self is not substance but relation», som han skriver i sin diskusjon av Martin Buber (Rose 2011, 102). For Lévinas finnes det ikke et partikulært selv, et atomistisk individ, men kun selvet–og–andre, eller selvet–som–alltid–allerede–er–i–relasjon–til–andre. Det er den andres ansikt som gjør meg til et menneske, som etablerer min menneskelighet. Og siden den andre er en forutsetning for menneskelig aktivitet, blir etikk den første filosofi (*prima philosophia*), den til grunnliggende dimensjonen av hvilket alt annet oppstår (Aarnes 1997, 22).

En av de verdifulle innsiktene i Lévinas' tenkning, hvis man ser bort fra hans tilsynelatende konvensjonelle antroposentrisme et lite øyeblikk, er hans vekting av moralske forholds *asymmetri*. Mine forpliktelser overfor den andre avhenger ikke av gjensidighet. Jeg har et ansvar for den andre uansett om den intersubjektive relasjonen er symmetrisk eller ei:

I am responsible for the Other without waiting for reciprocity, were I to die for it. Reciprocity is his affair. It is precisely insofar as the relationship between the Other and me is not reciprocal that I am subjection to the Other; and I am 'subject' essentially in this sense. It is I who support all (Lévinas 1985, 98).

Det hverken er eller burde være likheten mellom to subjekter som konstituerer forpliktelsene man har overfor hverandre, som kvalifiserer relasjonens moralske gehalt. Snarere tvert imot.

«Responsetikken» eller «alteritetsetikken» Lévinas forfekter, retter den filosofiske oppmerksomheten bort fra universaliserbare lover og prinsipper utledet gjennom ren refleksjon og logisk-stringent argumentasjon. Lévinas leder vår moralske årvåkenhet mot den sårbare andres appell: en direkte, konfronterende appell fra en konkret annen, i en partikulær situasjon. Den andres distinkte fremtreden, måten den viser seg for oss og gjør krav på vår oppmerksomhet, kan ikke forstås gjennom de abstrakte begrepene og epistemiske kategoriene som den tradisjonelle moralfilosofien holder seg med (Willett 2014, 9–10).

Det gjenstår nå å undersøke hvilke begrensninger Lévinas legger for sin egen teori, og hvilken overføringsverdi den har på et av de mer presserende spørsmålene for vår tid, nemlig hvilke etiske forpliktelser vi har overfor ikke-menneskelige andre. En åpenbar mangel jeg allerede har påpekt, er at Lévinas konsentrerer seg om mellommen-

neskelige forhold. Spørsmålet blir derved om dette kun er en nødvendig innsnevring fra Lévinas' side, eller om han aktivt ekskluderer andre levende vesener fra det moralske universet han tegner opp.

### III.

Lévinas var jødisk og vokste opp i Litauen. Han ble fransk statsborger på 1930-tallet og meldte seg til tjeneste som tolk da Frankrike erklærte krig mot Nazi-Tyskland i 1939. Under den tyske invasjonen av Frankrike i 1940 ble Lévinas' militærenhet tvunget til å overgi seg, og Lévinas ble derved tatt som krigsfange. Grunnet denne statusen som krigsfange unngikk Lévinas heldigvis konsentrasjonsleirene. Han tilbrakte heller krigsårene i en skogsbrakke for jødiske fanger nær Hannover. I noen uker (Lévinas spesifiserer ikke året, men sier det var cirka halvveis inn i deres fangenskap) fikk fangene selskap av en hund de kalte Bobby, et for dem «eksotisk navn» som vitnet om at de satte pris på Bobby. I kortteksten «Name of a Dog, or Natural Rights» forteller Lévinas om møtene med hunden.

Bobby dukket opp på morgenkvisten og ventet på de 70 internerte fangene til de kom hjem fra tvangsarbeidet utpå kvelden. Han var hoppende glad for å se dem – han bjefet «in delight», som Lévinas skriver (Lévinas 1997, 153). Bobbys væremåte overfor krigsfangene levnet ingen tvil: Han så dem som mennesker, han anerkjente det nazistene forsøkte å frarøve dem: deres humanitet, deres subjektivitet. Bobby var således «den siste kantianeren i Nazi-Tyskland», ifølge Lévinas, en betegnelse han bruker ikke uten ironi, all den tid Adolf Eichmann – en av arkitektene bak jødeutryddelsen og kasuset for Hannah Arendts bok *Eichmann i Jerusalem* (1963) – omtalte seg selv som kantianer (Svendsen 2018, 160).

Man skulle kanskje trodd at Lévinas' lille essay omhandler måten han følte seg kallet til ansvar av den sårbare hunden som vandret rundt omkring i skogen av et krigsherjet land, i en usikker verden. Ja, kanskje kunne man forventet at Lévinas skulle redegjøre for den etiske appellen han så i hundens søkende blick, dens logrende hale, dens innstendige bjefing, dens uflidde pels. Men slik er det dessverre ikke.

Lévinas skriver at hunder er uten etikk og *logos* (Lévinas 1997, 152). Han reiser derved en barriere mellom seg selv (mennesket Lévinas) og den ikke-menneskelige andre (hunden Bobby). Enda verre blir det når han skriver at Bobby var «without the brain needed to universalize maxims and drives» (ibid. 153). Bobby kan dermed ikke ha vært en kantianer, slik Lévinas hevder. Bobby manglet den uunnværlige kapasiteten som kreves av den kantianske,



moralske symmetrimodellen: evnen til å være en selvlovgivende aktør i overensstemmelse med fornuften. Bobby var med andre ord uten verdigheten (*Würde*) som et rasjonelt vesen med evnen til å universalisere sine maksimer besitter (Derrida 2008, 116). Tross Lévinas' eksplisitte motstand mot å fundere en etikk på abstraksjoner, vekk fra det konkrete møtet mellom to subjekter, insisterer han nærmest på at hunden, i kraft av å tilsynelatende være uten fornuft og språk, ikke har evnen til å inngå i en genuin moralsk relasjon til mennesket. Lévinas situerer dermed moralens *locus* i fornuften, i *logos*, hvorpå ethvert vesen som mangler disse egenskapene, følgelig ikke har krav på moralsk status. De logosløse er ikke adressater, siden de ikke har evnen til å være aktører på samme måte som mennesket. Deborah Bird Rose kommenterer:

[Lévinas] thus reinscribes the big dualisms of Western thought – mind over and above matter, the abstract and eternal over the living reality in all its immediacy, proximity, and dynamic transience. [...] The emptiness hinges on Lévinas's dedication to the abstract; he denies the real-word specific presence of others, generating a wholly abstract Other. Lévinas works with images – face, caress, call – that are embodied and tactile, of the flesh and the world. And yet, he plucks them from contact with material referents, reworking them into abstractions (Rose 2011, 31, 39).

Lévinas, alteritetens og relasjonenes filosof, virker altså å nekte hunden et ansikt, siden hundens faktiske ansikt (som Lévinas direkte konfronteres med *in situ*) ikke faller under hans forhåndsbestemte, abstrakte begrep om det usanselige, talende ansikt som utsteder etiske appeller. Han fjerner seg fra det direkte, konfronterende, sanselige møtet som finner sted *der* og *da*, til fordel for *teorien* om et forpliktende møte. Ansiktet virker dermed heller å være en metafor for Lévinas: et bilde på forpliktelsen man har overfor enhver (menneskelig) person, appellen som alltid allerede er der, den etiske auraen som omkranser ethvert møte mellom rasjonelle vesener (igjen: mennesker).

Han vil ikke vite av det særegne ved hundens ansikt, eller ansikter for øvrig. «The best way of encountering the Other is not even to notice the color of his eyes!» sier han eksplisitt i *Ethics and Infinity* (Lévinas 1985, 85). Til tross for at Lévinas' etiske prosjekt er født ut av påstanden om at abstraksjoner fjerner de moralske aktørene fra de direkte, konkrete og fysiske omstendigheter hvor vi relaterer oss til andre subjekter, ender han i siste instans med å gi sin tilslutning til en slik tilnærming likevel. Gjennom abstrak-

sjonen av den andre – kilden til tiltalen, anklagen, appellen, utropt som bringer oss til visshet om oss selv og vår være-i-verden – blir den andre selv en abstrakt, homogen kategori, et meningsløst tomrom (Rose 2011, 103). Er ikke dette en oppsiktsvekkende selvmotsigelse?

#### IV.

I boken *The Animal That Therefore I Am* skisserer Jacques Derrida noen kritiske innvendinger til Lévinas, især hans overraskende avvising av hunden Bobby. Derrida spør:

If I am responsible for the other, and before the other, and in the place of the other, on behalf of the other, isn't the animal more other still, more radically other, if I might put it that way, than the other in whom I recognize my brother, than the other in whom I identify my fellow or my neighbor? If I have a duty [devoir] – something owed before any debt, before any right – toward the other, wouldn't it then also be toward the animal, which is still more other than the other human, my brother or my neighbor? (Derrida 2008, 107).

Hvis det er den definitive andres forskjellighet fra meg – det som unndrar seg reduksjon – som er ansvarets (og derved moralens) *sine qua non*, hvordan kan det ha seg at Lévinas begrenser seg til å snakke om menneskelige andre, altså de som mer eller mindre *ligner meg*? Ja, hvis det er den radikale andre som jeg alltid allerede har grunnleggende forpliktelser overfor, hvordan kan det så ha seg at Lévinas *avviser* den ikke-menneskelige andre nettopp grunnet dens heterogenitet? Derrida skriver videre: «The animal has neither face nor even skin in the sense Lévinas has taught us to give to those words» (ibid.). Lévinas skiller ikke engang mellom forskjellige dyr. Det spiller ingen rolle om vi har å gjøre med en hund, en katt, en ape, en hest, en slange eller en hvilken som helst annen organisme. Den ikke-menneskelige andre har uansett ikke et ansikt.

I et intervju med den britiske filosofen John Llewelyn skal Lévinas også ha uttalt: «I cannot say at what moment you have the right to be called 'face.' The human face is completely different and only afterwards do we discover the face of an animal. I don't know if a snake has a face. I can't answer that question» (ibid., 107–8). Det er altså i kraft av *først* å ha oppdaget det menneskelige ansikt og erkjent hvilke fordringer som springer ut av det, for *dernest* å overføre det på dyrene via projisering eller det Derrida kaller en «analogisk transposisjon» (ibid., 108), at Lévinas hevder vi kan utvikle en moralsk sensitivitet

overfor dyrene. Lévinas kan i så henseende, hvis Derridas kritikk er berettiget, kritiseres for å bedrive en form for moralsk ekstensjonalisme. Han starter med det kjente, det menneskelige, og innrømmer moralsk relevans hos den ikke-menneskelige andre hvis – eller kun i den grad – det ligner mennesket. Dyret blir på denne måten frarøvet muligheten til å være et subjekt som kan tiltale noen andre, samtidig som Lévinas benekter at dette betyr noe, utgjør en reell forskjell, siden det kun er det menneskelige andre vi kan stå i etiske forhold til (Rose 2011, 30). Lévinas insisterer på at etikkens opprinnelige, paradigmatiske og prototypiske karakter er unikt menneskelig, at den oppstår i og med mellommenneskelige relasjoner.

Noe annet som er oppsiktsvekkende med Lévinas' svar i intervjuet med Llewelyn, er at han spesifikt taler om slangens ansikt. Man kan spekulere i om valget av slangen som eksempel ikke er tilfeldig, all den tid Lévinas – som arbeidet med jødisk filosofi og teologi, blant annet som Talmud-forsker – er godt kjent med de allegoriske og mytiske konnotasjonene til slangen. I den hebraiske Bibelen (Det gamle testamente) er det som kjent slangen i Edens hage som lurer Eva til å spise den forbudte frukt fra Kunnskapens tre. Ved å velge seg slangen som representant for alle dyr, kan det hende Lévinas (implisitt) forsøker å spille på visse religiøse og metaforiske assosiasjoner, for slik å vise at attribueringen av ansikt til dyr er fåfengt. Derrida kommenterer:

For the immense allegorical or mythical weight [...] makes attributing a face to this figure of temptation or evil highly improbable. That is no doubt what Levinas's rhetoric want to convince us of, although one could be tempted, on the contrary, to see in a figure of bestial evil a still more inevitable idea of the face. Where there is evil there is face. What remains faceless is pure indifference to good and evil. In particular, in choosing the serpent Lévinas can avoid lighting on more disturbing examples. He avoids still more having to answer the question concerning so many other animals—for example, the cat, the dog, the horse, the monkey, the orangutan, the chimpanzee—whom it would be difficult to refuse a face and a gaze (Derrida 2008, 110).

En ripe i lakken for Derridas kritikk er imidlertid at han unnlater å nevne at Lévinas i selvsamme intervju uttaler at «the ethical extends to all living beings» (se Vetlesen 2022, 126ff.). Det man dog likevel kan stille spørsmål ved, er hvordan det etiske – moralsk status, et minimumskrav på anerkjennelse og respekt for ens livsintegritet – skal gjelde

også for det ikke-menneskelige, sågar alt levende, dersom det ikke entydig innrømmes ansikt. For hvis noe eller noen ikke har et ansikt, hevder Derrida i det ovenstående, er det likegyldig – ingenting kan bety noe for det eller den, følgelig kan vi heller ikke ha noe genuint ansvar for entiteten det gjelder. Lévinas er klinkende klar på akkurat det: «[T]he relation to the face is straightaway ethical. The face is what one cannot kill, or at least it is that whose *meaning* consists in saying: 'thou shalt not kill'» (Lévinas 1985, 87). Sagt annerledes kan det være visse begrensninger i Lévinas' system, gitt hans menneskelige utgangspunkt, som gjør at det etiske ikke kan utvides til å gjelde det ikke-menneskelige også.

## V.

Mon tro om ikke Lévinas ville gjort lurt i å følge instruksjonen – eller kanskje læresetningen – som Olav H. Hauge fremsetter i diktet om en annen firbent venn: «Katten / sit på tunet / når du kjem. / Snakk litt med katten. / Det er han som er varast i garden».<sup>3</sup> Selv om Bobby er uten det spesifikke (verbal)språket som Lévinas ørkesløst søker etter, er han likevel ikke uten innsikter. Kanskje hadde Bobby slått seg ned hos Lévinas og kompani av en spesifikk grunn, av årsaker de ikke evnet å gripe, nettopp fordi Bobby var «varast i garden» (skogen).

Og var Bobby egentlig språkløs? Lingvistiske og kognitive kapasiteter er de sedvanlige målestokkene vi anvender for å stadfeste dyrenes forskjell fra den såkalt høyerestående menneskearten, for å begrunne den haltende påstanden om deres underlegenhet. Men som Cynthia Willett påpeker i boken *Interspecies Ethics*, vil «[a]bstract modes of reasoning and inherited linguistic categories too readily impose biases or prejudices onto others instead of opening us up to listen and respond to them» (Willett 2014, 8). Den utfordrede antakelsen om at språk og fornuft markerer en uoverstigelig grense mellom mennesker og dyr, spesielt med tanke på moralsk status, blokkerer alle seriøse forsøk på å forstå ulike former for ikke-menneskelig aktørskap, sosial intelligens, livet i andre artsfellesskap, normer for samhandling, og sterke emosjonelle bånd som manifesterer seg blant annet gjennom sympati, sorg, osv. (ibid., 7).

Jeg gjentar spørsmålet: Var egentlig Bobby språkløs, stum, slik Lévinas synes å antyde? For hva er vel språk og kommunikasjon om det ikke, som David Clark poengterer, også innbefatter å signalisere ens humør gjennom gestikulasjoner og kroppsspråk, slik hunder gjør når de logrer? Ja, hva er vel etikk som sådan, spør Clark videre, «[...] if it is not the ability to greet one another and to dwell together as others?» (Clark sitert i Rose 2011, 30).<sup>4</sup> Eller som

Peter Steeves skriver om Bobbys presumptivt ansiktsløse tilværelse: «What could Bobby be missing: Is his snout too pointy to constitute a face? Is his nose too wet? Do his ears hang low; do they wobble to and fro? How can this *not* be a face?» (Steeves sitert i Rose, *ibid.*). Hva er vel et ansikt, hvis det ikke gjenkjennes i et dyrs ugjenomtregelige, men imøtekommende blick, i dets lengtende klynk, i dets unektelige iver etter å hoppe opp på fanget ditt uansett om du har en bærbar datamaskin eller et pledd der?

Det lévinasianske ansikt skal visstnok motstå alle former for reduksjon. Men Lévinas begår selv denne kardinalfeilen når han søker å forstå alle forhold ut fra mennesket som utgangspunkt. Med menneskelige relasjoner som paradigme lukker Lévinas døren for alle andre mulige tilknytninger vi kan ha til andre vesener, som jo kan være like emosjonelt dyptgripende som båndene vi har til våre artsfrender. I sin utrettelige streben etter likhet, noe som fremstår som paradoksalt i lys av Lévinas' vekting av alteritet, kan det tenkes han overser den *positive forskjelligheten* mellom mennesker og dyr. Denne forskjelligheten er ikke noe som hindrer genuine, autentiske bånd til ikke-menneskelige andre. Nei, det understreker snarere viktigheten av asymmetrien Lévinas opprinnelig søkte å basere sin etikk på.

Det er kanskje noe som skal unndra seg vår forståelse og forbli mystisk eller ugjenomtregelig («opaque»), som Freya Mathews kaller det i boken *For Love of Matter* (Mathews 2003, 78). Den andre skal vitterlig ikke være et analyserbart objekt, en fullt begripelig størrelse. Nei, kanskje ligger noe av den etiske asymmetrien nettopp i det faktum at den andre aldri er transparent, men fastholder et element av uforutsigbarhet og spontanitet. Hvis Lévinas avviser dette, og heller begrenser sitt moralske univers til å omhandle den menneskelige andre (vesener vi forstår i kraft av å selv være mennesker), risikerer han å gi sin tilslutning til et perspektiv hvor dyrene ikke kun anses som underordnet mennesket, moralsk sett, men også at de ikke teller så å si, at man ikke kan ha moralske forhold eller sterke personlige bånd til dyrene.

Ad sistnevnte er det verdt å merke hvordan vi skjeller mellom tap av mennesker og tap av dyr. Her vil jeg fremme en påstand om at dyr, noe forenklet sagt, ikke blir betraktet som verdt å sørge over («grievable») i like stor grad som mennesker, hvis man innrømmer at de er verdt å sørge over som sådan. Det finnes selvfølgelig gode argumenter for at tapet av en artsfrende – om enn det er en slektning, en venn, en kollega, en nabo eller en fjern bekjent du ser annethvert år – gjør større inntrykk og griper inn i ditt liv på en vesensforskjellig annen måte enn tap av

et kjæledyr eller gårdsdyr. Jeg benekter på ingen måte det. Men jeg vil likevel rette oppmerksomheten mot hvordan tap av ikke-menneskelige kompanjonger er vel så opprivende, om ikke mer i enkelte tilfeller, for den som sitter igjen med en tom matskål og et søkk i fotenden av sengen der det pleide å ligge noen.

I boken *Pack of Two: The Intricate Bond Between People and Dogs* skriver den amerikanske forfatteren Caroline Knapp om sine erfaringer med sorg over ikke-menneskelige andre, da især hunden sin. Da Knapp mistet sin høyt elskede hund Lucille, henfalt hun til en langvarig sorgprosess. Reaksjonen til Knapps venninne er verdt å dvele over. Knapps venninne hevdet at hun «ble skremt» av Knapps tilsynelatende «overdrevne» emosjonelle håndtering av hendelsen. Holdningen Knapps venninne gjorde seg (kanskje utilsiktet) til talsperson for, er at hunden ikke er *verdt* å sørge over, på grunn av – kan vi anta – at det ikke er *mulig* å ha et forhold til en hund som fremprovoserer responser som Knapp ga uttrykk for. Underforstått ligger budskapet om at hunden ikke er et subjekt på høyde med mennesket. Man kan ikke ha samme relasjoner til en hund som et menneske. Og nei, det kan man jo beviselig ikke. Men det er nøyaktig det som er poenget. Det var ikke slik at hunden var en surrogatkompanjong, et utskiftbart objekt eller en slags vikar («stand-in») for de forholdene Knapp ikke hadde til andre mennesker. Båndet Knapp hadde til hunden Lucille, var av en helt annen kvalitativ karakter, et vennskap som ikke lar seg sammenligne med de tilknytningene hun hadde til andre av sin art (Knapp sitert i Peterson 2009, 86–7). Selv om Lucille manglet evnen til å uttrykke seg verbalspråklig, var det ikke dermed slik at hun ikke kunne kommunisere med Knapp. Det var heller ikke slik at hun med det – manglende verbalspråk – ikke hadde noen moralsk status. Tvert imot: Det var nettopp på grunn av at Lucilles appell var totalt forskjellig, ureduserbar til alt det kjente, at Knapp anerkjente asymmetrien og dermed den særegne etiske ladningen i forholdet dem imellom.

Gitt hvor grunnleggende våre forhold til ikke-menneskelige vesener er, især domestiserte dyr vi har levd sammen med gjennom årtusener, er det påfallende merksnoddig hvilken hang vår kultur har til å trivialisere, for ikke å si *patologisere*, intense og følelsesladde bånd til dyr. Som Edward O. Wilson viser, den berømte biologen kjent for å ha utviklet sosiobiologien som fagfelt samt introdusert begrepet «biofil» (kjærlighet til liv, til det levende), har mennesket i mer enn 99 prosent av sin historie levd i umiddelbar nærhet til naturen, til andre organismer. Wilson sier hjernen utviklet seg i en biosentrisk, ikke maskinregulert, verden





*Fotograf fra Farm Transparency Project*

(Wilson 2021, 47–8). Og vi kan legge til: Mennesket ble til gjennom et intrikat samspill med andre arter, vi ble ikke dyrket frem i et sterilt laboratorium. Det er, sagt annerledes, rett og slett *naturlig* å knytte seg til andre levende vesener, det er en del av vår evolusjonære historie. Derfor slår det meg som merksnodig at alteritetens toneangivende filosof, som gikk i bresjen for å understreke viktigheten av reell annenhet, synes å avvise fordringen som springer ut av det ikke-menneskelige.

Gitt det jeg her har sagt om Lévinas' tekst om hunden Bobby, blant annet med Derridas tolkning som brekkstang, kan det virke som at Lévinas kun er en menneskehetens (humanalteritetens) filosof. Derrida går endog så langt som å hevde at Lévinas står for en «profound anthropocentrism and humanism» (Derrida 2008, 113). Det er harde beskyldninger, kritikk som også kan nyanseres så vel som utfordres (se eksempelvis Vetlesen 2022, kap. 3). Men av grunner som forhåpentligvis virker åpenbare for leseren, retter jeg nå søkelyset mot en annen tenker som har reflektert over dyrenes moralske status, en som også befatter seg med hundens ansikt.

## VI.

Den australske etnografen Deborah Bird Rose bodde i flere perioder sammen med ulike aboriginergrupper i Nord-Australia, mer spesifikt Yarralin- og Lingarrasamfunn. I 1980 ble hun kjent med Tim Yilngayarri («Gamle Tim»), en innfødt «clever man» hvis erfaringsbaserte, (livs)filosofiske innsikter tjener som en tematisk rød tråd gjennom boken *Wild Dog Dreaming*. Boken kretser rundt artsutryddelser, spesielt det systematiske massedrapet av dingoes (australske villhunder). Rose fremhever gjennomgående hvordan lokale nedsablinger av livet i naturen speiler den globale, menneskeskapte økokrisen vi er altfor godt kjent med i antropocen; mikrorovdrift speiler makroutslettelse. Innledningsvis forteller Rose om sitt første møte med hvordan likene av massakrerte dingoes utstilles til spott og spe:

A few years ago my friend Jessica stopped by the office to tell me something awful. Not far from Canberra she had seen a tree that was strung up with dead dingoes. Horrified and inexorably curious, I went to see for myself. It was as she had told me: the dingoes were suspended by their hind legs, heads down, bodies extended, another 'strange fruit' in the annals of cruelty. I prowled the edges of the area, my mouth dry and my throat constricting as the smell of decay and the horror reached into me. Vertigo was causing a

sense of estrangement, and I could not be sure where I was, so that I kept looking back to the truck to remind myself that this was the twenty-first century, that I'd driven here from my home in the national capital of Australia, that I was on an ordinary dirt road near the edge of a national park, that in a few minutes I would get back in the truck and drive away. In some fundamental sense I was lost. Dear God, I thought, where are you? (Rose 2011, 1).

Dingoarten, *Canis lupus dingo*, kom til Australia for omtrentlige 5000 år siden fra Sørvest-Asia. De tilpasset seg det australske klimaet raskt og spredte seg rundt til ulike økologiske soner: alt fra tropiske regnskoger og savanner til ørkener og knusktørre, alpine regioner. Aboriginerne lærte seg dingoenes livssyklus nærmest like hurtig. Dingoene var også, hevder Rose, den første ikke-menneskelige arten som svarte tilbake, kom når påkalt, hjalp til med jakting, sov sammen med menneskene, og tilbød derfor et helt unikt vennskap mellom mennesker og dyr som tidligere ikke hadde eksistert i Australia (ibid., 62–3).

Gamle Tim hadde en imponerende stor flokk av villhunder som han passet på, hunder som i tur passet på ham. Rose forteller blant annet at Gamle Tim en gang måtte overnatte i ødemarken; han var skjør til beins og klarte ikke å komme hjem før natten meldte sin ankomst. Det bemerkelsesverdige, noterer Rose, er at dingoene ikke løp hjem i forveien og etterlot ham der. Nei, dingoene ble ved hans side. De løp etter tur ut i skogen for å hente mat til Gamle Tim, som om de var ansvarsfulle barn som tok seg av sine eldre far. Tilknytningen vi her ser mellom menneske og hund, må kunne sies å være fundert i en grunnleggende anerkjennelse av den andres subjektivitet. Samtidig er ikke forholdet basert på en symmetri mellom menneske og hund. De har ikke samme plikter overfor hverandre, har ikke samme grad av ansvar. Men det bemerkelsesverdige, vil jeg påstå, er at hundene – i kraft av å bli vist omsorg og respekt av Gamle Tim, i kraft av å bli behandlet som en moralsk adressat – selv tok på seg en lignende rolle som omsorgsgiver, som den aktive part.

Hva viser dette? At hundene er robotlignende vesener som mekanisk føyer seg etter en enkel stimuli-respons-formula à la B.F. Skinners radikale behaviorisme? At de simpelthen *reagerer*, ikke *responderer*? Nei, det må vitterlig vise at hundene faktisk kan inngå i moralske relasjoner; de gjør det jo beviselig. Hundens omsorg viser seg dog på en totalt annerledes måte, men dette er ikke en defekt ved forholdet – det er snarere hvordan den positive forskjelligheten kommer til uttrykk. Gamle Tim og dingoene er



ikke like; de er ikke fullt begripelige for hverandre. Det forblir et element av mystikk over deres interaksjon og bånd. I stedet for å betrakte dette som noe berikende, har den vestlige filosofitradisjon heller ansett dette som en tilkortkommenhet ved dyrene: Siden de ikke står oppreist på to ben og universaliserer sine maksimer, vitner om en underlegenhet fra deres side. Og enda verre: Siden vi ikke kan ha «epistemisk tilgang til deres subjektivitet», må vi anta de ikke besitter like «høyverdige sjelsevner» som oss. Fra visse reduksjonistiske fraksjoner kan man endog påtreffe påstander som at hunden her ikke «egentlig» viser omsorg, det er bare vi som projiserer slike kvaliteter over på den, til tross for at nyere forskning innen kognitiv etologi viser at ikke-menneskelige vesener unektelig besitter empati og andre følelser vi kan kalle proto-moralske (Willett 2014, 37; se også Peterson 2013 og Svendsen 2018).

Dingoene har en helt unik plass i skapelsesberetninger og det vi kan kalle kosmologiske grunnsyn hos aboriginerne som Rose bodde hos og skriver om. For Gamle Tim og hans folk er dingoene mer eller mindre hellige vesener. Ifølge opphavsfortellingene Gamle Tim viderefremmet til Rose, er dingoene menneskets forfedre. De har blitt innlemmet i aboriginernes sakrale geografi som kraftfulle drømmevesener («Dreamings») – skapninger som ga mennesket ansikt, sin tilhørighet. I begynnelsen fantes kun ett vesen, ifølge denne skapelsesberetningen: en kombinasjon av hund og menneske. Etter hvert delte drømmevesenet seg, slik at det oppstod differensierte «hund-personer» og «menneske-personer». Men selv om dingodrømmevesenet spaltet seg opp i henholdsvis menneske og hund, er samtlige individer, på tvers av artene, *personer*. Da ur-drømmevesenet delte seg, ble det ikke etablert et skille mellom objekter (hunder) og subjekter (mennesker). Til tross for at hunder og mennesker nå befinner seg på hver sin gren av det kosmologiske stamtreet, og kjennetegnes av ulike måter å være i verden på, forblir et grunnleggende likhetstrekk: de er et «jeg», tiltales som et «du», ikke som et «det» eller «den».

For i animistiske kosmologier består verden mest fundamentalt sett av personer, hvorav kun enkelte av dem er menneskelige (Harvey 2017). Animistiske kosmologier forfekter dermed det vi kan kalle en slags holistisk metafysikk; liv er overalt, det er sjelig, åndelig. Her eksisterer det ingen radikal, antroposentrisk dualisme mellom subjekter og objekter, mellom det levende og livløse. Alle har en spesifikk måte å eksistere på, alle har et førstepersonsperspektiv, og alle er et selv. Dette verdensbildet understøttes direkte, av erfaringen. Det er ikke noe animister som Gamle Tims folk har kommet frem til gjennom teoretisk

overveielse eller abstrakte resonnementer, men noe de utøver i sine levde liv. De snakker ikke *til* dyrene, men *med* dem; man *eier* ikke dyr, men *lever sammen* med dem.

Alle mennesker har altså, ifølge opphavshistorien Rose gjenforteller, et nærmest kosmisk slektskap med alle dingoes; de var en gang ett og samme vesen, i samme form. Å betrakte en dingoes ansikt er derfor å titte inn i fjeset til din egen forfader, ditt folk – deg selv (Rose 2011, 7–8). I tillegg til dette mytologiske (enn si metafysiske) båndet, spiller dingoene en uunnværlig rolle for balansen i australske økosystemer. Dingoene konkurrerer med andre rovdyr om ressurser og bidrar slik til å holde artsbestander på et stabilt nivå. Dingoene har et naturlig toppunkt på sin populasjonstørrelse, til forskjell fra eksempelvis villkatter og rever. Med dingoene ute av bildet vil villkatter og rever – som ble introdusert av europeere, som ikke er naturlig hjemmehørende der – ta fullstendig over og utrydde innfødte arter. Preserveringen av biodiversiteten i australske økosystemer, spesielt ivaretagelsen av artsmangfoldet i bushen, avhenger altså av friske dingopopulasjoner. De kan på sett og vis kalles en nøkkelart. Tapet av dingoes innebærer derfor også tapet av artsrikdom, som Rose påpeker: «Dingoes increase small mammal abundance and diversity; through ecological cascades dingoes increase vegetation abundance» (ibid., 67–8).

Med denne metafysiske og økologiske viktigheten av dingoene in mente blir fenomenet Rose hadde den tvilsomme ære av å overvære, enda mer grufullt. Her kan man ikke unnlate å peke på forbindelsen mellom tap av biodiversitet og kulturelt mangfold. For dingoene blir ikke bare drept fordi de er villhunder. Nei, den makabre utstillingspraksisen som Rose beskriver, må også sees i sammenheng med det faktum at de er hellige vesener for den australske urbefolkningen. Det er sågar et dobbelt angrep som her finner sted: på både den naturlige verden og på urbefolkningens symbolske forestillingsverden, det er et overgrep mot landskapet så vel som hjemlandet (ibid., 25). Det er en monokulturell fremtvingende – ensrettende, homogeniserende – imperialisme i dobbel betydning. Rose kommer ansikt til ansikt med skapningen som først hadde gitt mennesket ansikt, men som mennesket nå nekter ansikt. Hun skriver at praksisen som her finner sted, er alt annet enn tilfeldig:

Doggers are said to display dead dogs in order to show that they are doing their work well. They display the bodies, and presumably also skin them. [...] The bodies are trophies, and thus they are mirrors: they give us ourselves. They give us ourselves as we are when we

go out to torture and kill, and are proud of our work (ibid., 97).

Når man har å gjøre med monstrøse hendelser som for eksempel folkemord, sies det gjerne at offeret blir utsatt for en todelt lidelse: Først blir de skadet, dernest blir de fratatt kapasiteten til å uttrykke at deres lidelse betyr noe. Volden mot legemet har som mål å utsette alt innhold hos offeret – alt meningsbærende innhold, alt psykisk innhold, muligheten av at noe kan bety noe for dem. Dingoene blir fratatt livet og utstilt som troféer: råtnende, forkastelige minnesmerker til ære for menneskehetens seier over den såkalte primitive natur. Troféene er «narsissistiske speil» hvor gjerningsmennene soler seg i glansen av sin tilsynelatende allmakt (ibid., 98). Rose ser en umiskjennelig forbindelse mellom dette partikulære dødstreet og den strukturelle, globale rovdriften på den naturlige verden *in toto*: «The dingo death tree is a site of ruination, a chip off the wider disaster of anthropogenic extinctions» (ibid., 106).

Stilt foran dødstreet kunne man ha tatt seg selv i å rope fortvilet på Gud, på høyere makter, på en livgivende instans som kan puste mening inn i denne meningsløse handlingen. For Gamle Tim og hans folk ser de snarere Guds død i treet. Dingoene er deres hellige vesen, skaperkraften som skjenket mennesket liv, som er å finne i alt liv, som er å påtreffe i hver individuelle hund. De ser sine drømmevesener flådd, deres stakkarslige kropp hakket opp i små biter og hengt til tørk, til skrekk og advarsel. De ser en fragmentert verden, en destruert virkelighet. De ser ruinerte ansikter – *Guds ruinerte ansikt*. Rose kommenterer: «As the dogs are dismembered, the ruin is spread out beyond the tree. Every time we encounter pieces we come face-to-face with shattered selves, shattered relationships, and the possibility, again and again, of shattered God» (ibid.).

Gjerningsmennene handler som om dyrets lidelser ikke er av betydning, som om deres voldelige inngrep i verden ikke utgjør en forskjell. De massakrerer individer, som akkumuleres til å bli hele populasjoner, uten å noen sinne reflektere over hva de samtidig gjør mot seg selv, verden de også bebor. De ignorerer den unektelige appellen som vi finner i enhver hunds ansikt. Eller enda verre: Kanskje har de møtt hundens blikk, stirret inn i mysteriet som gjemmer seg bak dets øyne, men fraskrevet den all reell verdi, for så å opphøye seg selv til lovgivende, dømmende og utøvende (les: frarøvende) instans. Kanskje fant de det legitimt – moralsk berettiget – å ta den av dage. De handler som om verden egentlig er komplett annerledes enn det den faktisk (virkelig!) er. Som om vi ikke

avhenger av andre; som om vi er atomistiske unntak på en livløs verdensscene; som om ikke verden blekner når man visker vekk dens farger; som om ikke universet skrumper inn når man utsletter alt det som er annerledes enn en selv. Hvis vi henter frem igjen Lévinas, især hans vekting av moralske forholds grunnleggende asymmetri, kan vi gjøre følgende poeng: Der Lévinas ser asymmetrien som normativt forpliktende, som å kalle oss til ansvar for den andre (vår neste), tolker hundemorderne asymmetrien som tegn på en forsvarsløshet som åpner opp for alskens utnyttelse. I hundens skjøre ansikt ser de ikke en etisk fordring (Løgstrup), et ubestridelig krav om ivaretagelse (Lévinas), sin forfader (Gamle Tim), eller et subjekt som streber etter å opprettholde sitt liv fordi livet er godt *i seg selv* (Hans Jonas). Nei, de ser et ubrukelig objekt som bare er til hinder på deres vei mot verdensherredømme. De ser cartesiane *automata* som må bøye seg for det uberrasjonelle og desensitiverede menneskedyrets dominans. Asymmetrien er for dingodødsskvadronene ikke kun deskriptiv, den er også normativ på en fullstendig feil måte; den gir deg lov til, for ikke å si *krav på*, å behandle hunden etter eget forgodtbefinnende. Mennesket er subjektet, hunden er et simpelt objekt. Det eksisterer ingen etisk aura over relasjonen. Rollen som moralsk aktør gjelder kun når man har å gjøre med andre moralske aktører, menneske mot menneske. Tilgi dem ikke, for de vet nok hva de gjør.

## VII.

Har du noensinne stirret et vilt dyr inn i øynene, følt deg blottstilt og utlevert i situasjonen hvor du kommer til den tidvis fryktinngytende erkjennelse av at du finner deg underkastet dens vilje, avventende dens neste trekk, undrende på om du kommer deg vekk fra møtet uten skrammer? Det man erfarer i slike interaksjoner, er at annenhet («otherness») går begge veier: Ikke kun fra det betraktende mennesket til et betraktet dyr, men også fra det betraktende dyret til det betraktede mennesket. Vi føler hvordan det er å være den andre for *noen andre*.

I møter med vill natur gjør vi ofte erfaringer med *negasjon*, som Sigurd Hverven påpeker i sin fremragende bok *Ville verdier* (2023). Vi opplever at noe utenfor oss, noe grunnleggende annerledes enn oss, sågar noe vesensforskjellig fra oss, øver innflytelse på oss. Negasjonene kan overrumple oss i sin ikke-gjenkjennelighet, det kan medføre «brudd, hindringer, overraskelse eller overrumpling av etablerte tenkemåter eller praksiser» (Hverven 2023, 21). Den klassiske subjekt/objekt-dikotomien, som har hjem-søkt filosofien siden den cartesiane dualisme, oppheves i slike skjellsettende øyeblikk. Her er det ikke aktivitet og

passivitet på hver sin side, men to likeverdige, autonome vesener. I slike erfaringsdramaer blir vi alle animister. Vi ser ikke sjelløse ting, men *personer*. Vi ser noen med en fullstendig annerledes – radikalt forskjellig, men muligens positivt og berikende forskjellig – måte å være i verden på. Vi kan ikke redusere den ikke-menneskelige andre ned til biologiske forklaringsmodeller eller forutse deres handlinger på bakgrunn av naturvitenskapelig kjennskap om deres fysiologiske prosesser. Nei, møtet er karakterisert av en så overveldende spontanitet, ugjennomtrengelighet og uforutsigbarhet at vi simpelthen er nødt til å *leve oss inn* i interaksjonen med et annet levende vesen (se Brennhagen 2021b).

Blikket kan enten invitere oss eller markere en grense. Det kan uttrykke «du kan nærme deg meg med forsiktig skritt», «hold deg unna» eller «hit, men ikke lenger». Som Freya Mathews poengterer i *For Love of Matter*: «To encounter others [...] involves recognition of and contact with their independent subjectivity, where such recognition and contact inevitably give rise to a certain respect for their integrity and sympathetic concern for their fate» (Mathews 2003, 76–7). Mathews mener et ikke-menneskelig subjekt har krav på å bevare sin egen naturs hemmelighet, men at det kan velge å betro seg til oss (ibid., 76). Hvis den ikke-menneskelige andre gjør det, kan møtet få karakter av å være en gave: at et annet levende vesen kan vise seg for oss, gi oss et ørlite gløtt inn i dens verden og sågar åpne vår egen erfaringsverden – avdekke noe som bryter med vår sedvanlige gjøren og laden. Ansiktet er derfor *ikke* en metafor, et bilde på ansvarets opprinnelse. Ikke-menneskelige andre kaller oss til ansvar med hele sin kropp, med hele sin tilstedeværelse, med hele sin *væren-til-stede*. Det rammer oss, lenker oss til ansvaret.

Det radikalt nye med antropocen er at den metafysiske ensomheten som etterkrigstidens eksistensfilosofer prediket, et produkt av det Hans Jonas kaller «dødens ontologi» (Jonas 2001), som er mer eller mindre en *tenkt* isolasjon fra den naturlige verden, nærmer seg å bli en *erfart* ensomhet. Det nærmer seg å bli en reell, fysisk-konkret ensomhet, all den tid arter, habitater og hele økosystemer forsvinner i hopetall. Edward O. Wilson foreslår i en av sine siste bøker å kalle vår tid «eremocen», ensomhetens tidsalder, istedenfor antropocen (Wilson 2016, 20). For selv om vi vitterlig er inne i en epoke kjennetegnet av vår (menneskets) aktivitet, rettere sagt: skruppelløse herjinger, er den inneværende epoken like mye karakterisert av en tiltakende uttømming av verdens mangfold. Det blir stadig færre og færre andre, vesener som er uavhengige av oss og likegyldige til oss. Hva skjer når fuglene ikke lenger synger

morgenen inn, når kattuglen ikke lenger innvarsler natt, når skogholtet som tidligere bugnet og sydet av yrende liv, er blitt stilnet, jevnet med jorden av veldige anleggsmaskiner, og gresset erstattet med asfalterte parkeringsplasser? Deborah Bird Rose aktualiserer dette poenget i sin bok:

The Anthropocene is bringing us into a new era of solitude, one marked less by our fragmented vision of ourselves than by actual loss of co-evolved life. As Earth others depart, never to return, we face a diminishing and impoverished world, and equally, we face new, agonizingly lonely, questions about the meaning of our existence (Rose 2011, 10).

Ansiktene vi kan påtreffe *in re* og *in situ* minsker drastisk. Jordens artsbestander har sunket med illevarslende tall på få tiår. Vi er inne i en masseutryddelsesepoke. Den teoretiske avfortryllingen av verden begynner å arte seg som en (opp)levd avfortrylling: Det er ingen andre, ingen mystikk, ingen forskjellighet – ingen rikdom. Hva er så løsningen? Å akseptere tingenes destruktive utvikling og forsøke å klare oss med mindre biodiversitet? Skal vi hilse den post-naturlige tid velkommen og henfalle til resignasjonens klamme barm, en resignasjon som i så fall er synonym med å forsegle skjebnen til millioner, om ikke milliarder, av menneskelige og ikke-menneskelige liv? Nei, selvfølgelig – det frister å si naturligvis – ikke.

Hva overser vi her? Jeg mener vi ignorerer det faktum at vi har et særegent ansvar, som *primus motor* bak økokrisen. Vi har nå, all den tid vi er for planetære aktører og geologiske kausalkrefter å regne, et ansvar født ut av vårt fundamentalt asymmetriske forhold til naturen, især de ville dyrene, hvis fremtid er truet av våre inngrep, av vårt umettelige konsum, av vårt behov for å legge det ukjente under oss og kontrollere – ufarliggjøre, skade, utrydde – alt som ikke ligner på oss. Hvis det ikke blir ansikter igjen å erfare, ligger det snart ingen andre hindringer igjen for å iverksette stadig større inngrep og omkalfatringer, enda mer omfattende utnyttelse. De ikke-menneskelige ansiktene forsvinner på en nærmest usynlig måte, det foregår på steder utenfor oss: ute av syne så vel som ute av sinn. Det etiske landskapet ligger til slutt øde, tømt og innholdsløst.

Fra den andres ansikt utstedes en appell, om den så er verbalspråklig artikulert, kommunisert med et søkende blikk, utbasunert med et illevarslende rop i natten, eller vanskelig å dechiffrere. Og selv om mennesket har en særlig affinitet for det kjente, kjære og nære, det estetisk behagende i såkalte søte dyrs ansikt (neoteni), kan ikke appellen fra den sårbare ikke-menneskelige andre avfeies



fordi den ikke vekker de «rette» emosjonelle reaksjonene.

Kontra Lévinas spør jeg igjen, negativt formulert: Har ikke dyret et ansikt? Jo, svarer jeg, og i dets ansikt kan vi lese, skrevet i et ukjent språk: *Jeg vil leve*.

## LITTERATUR

- Brennhagen, Sindre. 2021a. «Systemisk ufølsomhet. Om ufølsomhetsmekanismer, abstraksjon og det masseindustrielle husdyrholdet». *Filosofisk supplement*, vol. 17 (nr. 3–4): 70–83. ISSN: 0809-8220.
- . 2021b. «Den døende, grønne flammen i ulvens øyne. Naturfilosofiske refleksjoner over erfaringens betydning». *Filosofisk supplement*, vol. 17 (nr. 3–4): 28–43. ISSN: 0809-8220.
- . 2023. «The Moral Status of Animals. From Reason and Symmetry, via Suffering and Rights, Towards a Discussion of Wildness, Domestication, and Species Extinctions». *Filosofisk supplement*, vol. 19 (nr. 1): 10–29. ISSN: 0809-8220.
- Derrida, Jacques. 2008. *The Animal That Therefore I Am*. Redigert av Marie-Louise Mallet, oversatt av David Will. New York: Fordham University Press.
- Harvey, Graham. 2017. *Animism. Respecting the Living World*, 2. utgave. London: C. Hurst & Co. Publishers Ltd.
- Haugen, Norun. 2023. *Til dyrene. Sannheten om norsk dyrevelferd*. Oslo: Kagge forlag.
- Hverven, Sigurd. 2023. *Ville verdier. Naturfilosofi i menneskets tidsalder*. Oslo: Dreyers forlag.
- Jonas, Hans. 2001 [1966]. *Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press.
- Lévinas, Emmanuel. 1985. *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Oversatt av Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- . 1991. *Otherwise than Being, or Beyond Essence*. Oversatt av Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- . 1997. «The Name of a Dog, or Natural Rights». *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Oversatt av Seán Hand. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Mathews, Freya. 2003. *For Love of Matter. A Contemporary Panpsychism*. New York: SUNY Press.
- Nussbaum, Martha. 2023. *Sårbarhetens filosofi. Utvalgte essay*. Oversatt av Anders Dunker og med forord av Odin Lysaker. Oslo: Cappelen Damm.
- Peterson, Anna L. 2009. *Everyday Ethics and Social Change*. New York: Columbia University Press.
- . 2013. *Being Animal. Beasts and Boundaries in Nature Ethics*. New York: Columbia University Press.
- Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Regan, Tom. 2004. *Empty Cages. Facing the Challenge of Animal Rights*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Rose, Deborah Bird. 2011. *Wild Dog Dreaming: Love and Extinction*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Svendsen, Lars F.H. 2018. *Å forstå dyr. Filosofi for hunde- og katteelskere*. Oslo: Kagge forlag.
- Vetlesen, Arne Johan. 1995. «Lévinas – en ny etikk». *I sporet av det uendelige* (red.: Hans Kolstad, Hall Bjørnstad og Asbjørn Aarnes): 36–47. Oslo: Aschehoug.
- . 1998. «Moral, den uvelkomne grense». *Emmanuel Lévinas. Underveis mot den annen* (red. Asbjørn Aarnes): 211–20. Oslo: Vidarforlaget.
- . 2022. *Animal Lives and Why They Matter*. London: Routledge.
- Willett, Cynthia. 2014. *Interspecies Ethics*. New York: Columbia University Press.

Wilson, Edward O. 2016. *Half-Earth. Our Planet's Fight for Life*. New York/London: Liverlight Publishing Corporation.

———. 2021. *Every Species is a Masterpiece*. London: Penguin Books.

Aarnes, Asbjørn. 1997. «The Other's Face». *Closeness. An Ethics* (red.: Arne Johan Vetlesen & Harald Jodalen): 20–26. Oslo: Scandinavian University Press.

———. (red.). 1998. *Emmanuel Lévinas. Underveis mot den annen*. Oslo: Vidarforlaget.

## NOTER

1 Dette essayet ble opprinnelig skrevet i desember 2020 og publisert på *Filosofisk supplement*'s nettside i januar 2021. Det foreliggende er en revidert versjon med blant annet en ny tittel.

2 Vektlegges det derimot at entiteten (her: ikke-menneskelige vesener) kan føle glede og smerte eller har en fundamental interesse av å få sine grunnbehov dekket, slik utilitarister som Bentham og Singer gjør, kaller Nussbaum det en «minste fellesnevner»-tilnærming (Nussbaum 2023, 156ff.). Nyansene mellom disse posisjonene, henholdsvis «nesten som oss»-tilnærmingen og «minste fellesnevner»-tilnærmingen, kan tidvis være vanskelig å få tak på. Jeg syns det kan virke som disse posisjonene er mer like enn ulike, og at begge i siste instans tilskriver noen moralsk relevans på bakgrunn av en viss likhet med mennesket.

3 Diktet «Katten» fra *Droper i austavind* (1966).

4 Originalt sitat: «What is 'language' if it is not the wagging of a tail, and 'ethics' if it is not the ability to greet one another and to dwell together as others?».

# KJØNN OG FILOSOFI

## HVORFOR KVINNEN BLIR FORSØMT I FILOSOFIFAGET

### INTERVJU MED TOVE PETERSEN

Av Sara Mehri & Julie Noorda

Portrett av Julie Noorda

Tove Pettersen er professor i filosofi ved Senter for tverrfaglig kjønnsforskning, Universitetet i Oslo. Pettersens kompetanse ligger i feltet feministisk filosofi og teori, moralfilosofi og filosofihistorie. Hun spesialiserer seg på omsorgsetikk og Simone de Beauvoir sin eksistensialistiske filosofi. Pettersen har vunnet priser for sine faglige bidrag, blant annet På Kant-en-prisen, for sitt arbeid innen feministisk filosofi. I tre år fra og med 2016 satt Pettersen som president i den internasjonale Simone de Beauvoir-foreningen. I tillegg til å være forfatter av boken *Filosofiens annet kjønn – introduksjon til den feministiske filosofien* (2011), som skildrer kvinnens posisjon i filosofifaget, har hun publisert bøkene *Comprehending Care* (2008), *Skriv* (2015) og *Simone de Beauvoir. A Humanist Thinker* (2015). Blant hennes siste artikler er «Texts Less Travelled. The Case of Women Philosophers» (2018), «Den gamle (mannen) som Den andre» (2020), «Simone de Beauvoir and the ‘Lunacy’ Known as ‘Philosophical System’» (2020), «Caring for More Than Humans: Ecofeminism and Care Ethics in Conversation» (2020), «Feminist Care Ethics: Contributions to Peace Theory» (2021) og «Kjærlighet er ikke alt. Simone de Beauvoirs etiske og eksistensfilosofiske perspektiv» (2022).

*I Filosofiens annet kjønn skriver du: «En feministisk lesning innebærer videre ikke bare å se på hva som eksplisitt sies om kjønn, men også å se etter det som har blitt undertrykt i teksten, det teksten tier om, det den impliserer, hva som kan ha blitt ignorert i resepsjonen av den – samt hvilke konsekvenser dette kan ha» (Pettersen 2011, 66). Hvordan mener du mangelen på kritisk lesning av pensum påvirker dagens filosofistudenter?*

Mange studenter er faktisk kritiske til det tekstutvalget de møter på pensum i filosofi. De har blant annet påpekt at kvinner er underrepresentert, at de

ikke kjenner seg igjen i de problemstillingene som blir tatt opp og at temaer knyttet til kjønn og rase – som mange er opptatt av – ikke blir adressert. Da gir, mener jeg, pensum et feilaktig inntrykk av hvem som har vært filosofer, hva filosofer har vært interessert i og hva filosofi er. For det er ikke slik at det ikke har vært noen viktige kvinnelige filosofer. Det er heller ikke slik at de kanoniske filosofene ikke har diskutert kjønn eller rase. Dette har vært spørsmål og problemstillinger mange filosofer har forholdt seg til, deriblant Platon, Aristoteles, Hume og Kant. Når disse temaene utelates i fremstillingen av deres filosofi – noe som ofte skjer i innføringsbøker – får studentene inntrykk av at dette er spørsmål som ikke angår filosofien. Det gir videre et inntrykk av at dersom du er interessert i disse temaene må du gå til andre fag – noe som altså ikke er riktig. Likevel er disse temaene ofte fraværende i filosofipensumet. Dette fraværet kan påvirke studentene til å tro at den som ikke sier noe om for eksempel kjønn, klasse, rase eller seksualitet er mer nøytral, objektiv og dermed mer filosofisk enn de som påpeker denne mangelen. Det er ikke riktig. Å tie om disse spørsmålene er et valg en tar, et valg med både epistemiske og politiske implikasjoner fordi noen gruppers bidrag og problemstillinger blir ekskludert fra den filosofiske diskursen. La meg bare presisere – absolutt alle filosofer trenger ikke å ha kjønn, klasse, seksualitet eller rase som sitt hovedfokus. Det jeg argumenterer for er at alle filosofistudenter på introduksjonsnivå må få kjennskap til at dette også er filosofiske spørsmål, og få kjennskap om kvinner og minoriteter sine bidrag til filosofihistorien. På introduksjonsnivå bør dette være like selvfølgelig som å ha kunnskap





om Hume, Kant og Descartes' refleksjoner om kjønn som deres epistemologi.

*Simone de Beauvoir skriver i Det annet kjønn: «Intet fellesskap definerer seg noen gang som Den ene uten umiddelbart å sette opp Den andre overfor seg.» (2001, 37). Det filosofiske fellesskapet vi blir introdusert for i introduksjonsemnene består i stor grad av de såkalte «filosofkongene» som står i kanon. Hvordan tror du kanonbegrepet er med på å forsterke kvinnen som Den andre i akademia?*

Dette er et viktig spørsmål og en interessant kobling. Jeg tror en av grunnene til at andelen av kvinner i filosofi er lavt, kan knyttes til at kvinner ikke blir fremstilt som en del av det filosofiske fellesskapet. Kvinner identifiserer seg kanskje ikke like lett med filosofifaget når mange pensumlister fortsetter å presentere en kongerekke – uten engang å problematisere denne fremstillingen. Det er gjort empiriske undersøkelser som viser at pensumlister med en skjev kjønnsbalanse skaper inntrykk av at kvinner ikke har vært filosofer, eller at kvinner ikke har kommet med bidrag som fortjener anerkjennelse og en plass på pensumlistene. Dette forsterker inntrykket av kvinnen som Den andre. De er ikke del av fellesskapet, de er filosofiens annet kjønn. Denne oppfatningen påvirker trolig kvinners motivasjon til å fortsette med faget fordi det sier noe om sannsynligheten for å lykkes i denne disiplinen. Hvor fristende er det for en ung kvinne å satse på en karriere i en disiplin hvor pensumlistene gir inntrykk av at kvinner i løpet av 2500 år ikke har bidratt med filosofi av god nok kvalitet til å bli en del av kanon? Dette minner meg på en annen amerikansk studie fra 2016, der ferske filosofistudenter ble spurt om de oppfattet filosofistudiet som en maskulin eller feminin disiplin. Begynnerstudentene hadde ingen formening om dette, men senere i studieløpet – altså etter at de var ferdig med innføringsemnene – oppfattet de fleste disiplinen som maskulin. Studien konkluderte med at dette påvirket mange kvinners motivasjon, de ønsket ikke å fortsette med filosofi. Mye tyder altså på at hvorvidt pensumlistene på introduksjonsnivå er representative når det gjelder kjønn, har betydning for den enkelte students ønske om å fortsette med filosofistudiet.

*Hvis noen hadde spurt meg om filosofistudiet er en feminin eller maskulin disiplin så ville jeg ærlig talt ha sagt maskulin.*

Hadde du en slik oppfatning av faget før du begynte på studiet?

*Nei, det hadde jeg ikke. Tror du alt dette stammer fra patriarkalske verdier? Det kan hende denne tanken undergraver ideen om at det er mannen som er den som skaper kulturen og at det er han som forsørger, mens kvinne tier og hører på hva han har å si. Kanskje det påvirker tanken om at kvinnen tilhører den private sfæren, altså hjemmet, og mannen den offentlige sfære som har med kulturliv og produksjonen av kunnskap å gjøre?*

Hvis vi forholder oss til filosofien så tror jeg oppfatningen av filosofi som maskulin kan henge sammen med filosofiens tradisjonelle måte å forstå rasjonalitet på. Studenter møter nemlig ikke bare en filosofikanon bestående av menn, de erfarer også at kanoniserte filosofer eksplisitt uttaler at kvinners evne til å tenke er mindre enn menns. Mange av de kanoniske filosofene har diskreditert kvinners filosofiske kompetanse. Når nye studenter må studere en mannlig kanon – samtidig som mange av disse anerkjente mennene har uttalt seg negativt om kvinners rasjonalitet – skaper denne presentasjonen av filosofifaget et inntrykk av at filosofi er en maskulin aktivitet.

*Kan det også ha noe å gjøre med at man i filosofien ofte neglisjerer følelsene?*

Det kan absolutt også ha noe med det å gjøre. Et annet kjennetegn ved den tradisjonelle filosofien er at den ofte baserer seg på en dikotomisk tenkning, som for eksempel å sette følelser opp som en motsetning til fornuften. Videre fremstilles disse to ikke bare som adskilte, de plasseres også inn i et hierarki der fornuften står over følelsene. Kvinnen har i filosofihistorien ofte blitt assosiert med følelsene, ikke med fornuften, noe som igjen forsterker oppfatningen av både kvinner og følelser som noe sekundært i filosofien. Det å problematisere denne dikotomiske tenkningen har vært et viktig anliggende i den feministiske filosofien. Det innebærer at den feministiske filosofien ikke bare forsøker å rekonseptualisere ideen om hva fornuften og følelsene er og hvordan de forholder seg til hverandre, men også den binære kjønnsstenkningen. I filosofihistorien, som jeg er opptatt av, har en tradisjonelt forholdt seg til to kjønnskategorier. Alle som har blitt kategorisert som kvinne, eller assosiert med noe feminint, får status som

Den andre. Feministiske filosofer er derfor opptatt av det binære kjønnsystemet, ikke fordi de (nødvendigvis) støtter det, men fordi de synliggjør og problematiserer de to kjønnskategoriene filosofihistorien er grunnlagt på.

*Da ligger vel nøkkelen i å endre på dikotomiene – kanskje i å totalt ødelegge dem til og med?*

Dette er et sentralt spørsmål i den feministiske filosofien – hva er løsningen når du kritiserer denne binære kjønnsforståelsen? Er det å reversere kjønnshierarkiet, innføre flere kategorier eller oppløse kjønnskategoriene? Dette et spørsmål som diskuteres mye og som det er uenighet innenfor den feministiske filosofien om, men når det gjelder den tradisjonelle filosofihistorien er ikke dette et tema. Den er bygd på en binær og hierarkisk forståelse av kjønn som noe en feministisk lesning – for å gå tilbake til det første spørsmålet – raskt vil identifisere og problematisere.

*Men dersom vi kun fokuserer på kvinnen, er vi ikke med på å forsømme andre minoriteter?*

Dette er et viktig spørsmål. Jeg tror ikke at det å fokusere på kvinnen sin posisjon som Den andre i filosofien, bidrar til å underminere andre minoriteter og deres status i filosofien. Jeg tror, tvert imot, at det gjør oss bedre i stand til å identifisere andre former for underrepresentasjon. Den feministiske filosofien er nemlig opptatt av å identifisere hvilke mekanismer som fører til at noen grupper blir sett på som Den andre. Når for eksempel Simone de Beauvoir analyserer kvinnen som Den andre er hun interessert i å vite hva det er som gjør kvinnen til Den andre – og ikke den første eller den like. Når vi forstår hvorfor noen grupper blir sett på som Den andre – som vi lære noe om ved å studere kvinnens situasjon som Den andre, siden den har vært så dominerende – kan vi forsøke å bruke denne kunnskapen i forhold til andre grupper. Det er nettopp det jeg har jobbet med i forbindelse med alderdom og alderisme. Jeg har blant annet skrevet en artikkel som heter «Den gamle (mannen) som Den andre» (2020). Her argumenterer jeg for at Beauvoirs analyse av kvinnen som Den andre i *Det annet kjønn* (2001) brukes til å analysere eldre menns situasjon i hennes bok *Alderdommen* (2016). Beauvoir sier ikke dette eksplisitt, men hun overfører altså analysen av kvinnen til en

annen gruppe for å forstå deres status. Selvsagt er det også forskjeller mellom ulike grupper. Poenget mitt her er at innsikt i hvorfor kvinnen har blitt sett på som Den andre kan være nyttig også i forhold til andre grupper. Feministiske filosofer har utviklet en teoretisk verktøykasse i arbeidet med å analysere kvinnes stilling: Alle har fri tilgang til de analysene, begrepene og metodene som finnes der, til å bruke dem til å forstå andre situasjoner og grupper – og også til å modifisere og forkaste disse verktøyene og på bakgrunn av det utvikle nye.

*Hva er det som gjør Beauvoir sin analyse så nyttig?*

En grunn er at Beauvoir ikke fratar individet aktørskap. Alle mennesker har kraft og evne til å handle. På bakgrunn av dette er mulighetene til å gjøre noe, og til å skape endring, åpen for alle. Samtidig viser Beauvoir hvordan eksterne strukturer – både materielle og immaterielle – former vår tilværelse. Selv om Beauvoir insisterer på at vi alltid befinner oss i en gitt situasjon gir hun altså likevel ikke slipp på menneskets autonomi. Hun tenker ikke dikotomisk. Det er ikke slik at vi enten er bestemt av eksterne krefter eller frie til å gjøre akkurat som vi vil. Vår frihet er situert. Denne kombinasjonen er nyttig. Den avstedkommer mye kunnskap, motivasjon og kraft.

*Kan vi også si at Beauvoir bruker en slags kombinasjon av både aktivisme og filosofi når hun skriver om diskriminering og sexisme?*

Det vet jeg ikke. Aktivisme er jo et negativt ladet ord i akademien.

*Jeg har fått inntrykk av at man ofte påstår at en av styrkene ved den feministiske filosofien er at den tar utgangspunkt i en slags akademisk aktivisme. Den feministiske filosofien har et brennende ønske om å skape endring. Er dette da feil?*

Jeg er for såvidt enig med deg, men for mange i akademien er det å bli kalt aktivist noe negativt. Grunnen er at det å være aktivist blir sett på som en motsetning til det å være akademiker og drive med vitenskap. Her har vi igjen med en tradisjonell dikotomi å gjøre, som ikke nødvendigvis er en god måte å forstå disse to aktivitetene på. La oss gå litt dypere inn i akkurat dette. Filosofi kan, slik jeg ser det, brukes på minst to forskjellige måter. På den ene siden kan filosofen brukes til å forsvare og opprettholde de eksisterende strukturerne i



samfunnet. På den andre siden kan filosofi gjøre det motsatte, altså brukes til å argumentere for (radikal) endring. Dette henger for så vidt sammen med det vi snakket om innledningsvis, om å endre pensum: Dersom du ønsker at de nåværende strukturene – eller pensum – forblir slik de er blir du oppfattet som nøytral. Hvis du derimot ikke aksepterer tingenes tilstand og ønsker endring kan du fort bli stemplet som politisk og aktivistisk – ikke som faglig. Mitt poeng er at begge posisjonene kan beskrives som politiske, den ene forsvarer det bestående mens den andre vil endre det. Likevel blir kun den ene oppfattet som nøytral, objektiv og universell. Å tie om de problemene som preger de nåværende samfunnsstrukturene eller om de epistemiske skjevhetene som finnes i filosofifaget, signaliserer en filosofi som ønsker å bevare status quo. Det er faktisk noe meget politisk over det å hevde at noe ikke er politisk; det plasserer nemlig fenomenene i en sfære som er relativt immun mot diskusjon og motargumenter. Det er en form for naturalisering av det bestående. Feministiske filosofer har imidlertid ingen problemer med å si at deres posisjoner ikke er verdifrie, og at de ønsker kjønnsrettferdighet både innenfor og utenfor academia. Så, for å komme tilbake til spørsmålet, feministiske filosofer vil endre undertrykkende forhold – det ville Beauvoir også – ved hjelp av refleksjon og rasjonelle argumenter.

*Basert på det du sier, kan man konkludere med at den tradisjonelle filosofien er preget av patriarkalske og konservative holdninger?*

Ja, det er helt lov å si at den tradisjonelle filosofien er preget av patriarkalske strukturer. Videre kan vi også si at den tradisjonelle filosofien kan fremstå som konservativ – i den forstand at den vil bevare – og den feministiske filosofien som radikal – i og med at den vil skape endringer.

*Du har i dine tidligere foredrag, blant annet på Sokratiske Aften, gjort rede for maskuline og feminine læringsformer. Hvordan kan disse to forhindre eller åpne for Den andre?*

Det er ikke noen eksplisitte metoderegler i filosofien slik det er i de fleste andre fag. Når studenter skal lære å bli gode filosofer vil de aller fleste lære det ved å se hvordan filosofi blir praktisert i klasserommet, på konferanser, i seminarer eller i diskusjoner. Det er mange måter å beskrive den diskursive stilen

som kjennetegner filosofi på. Arrogant, konfronterende, som en kampsport, som en konkurranse der det gjelder å kåre en vinner og en taper, er noen forslag. Mitt poeng i foredraget var at mange – ofte kvinner – er sosialisert til å delta i diskusjoner på helt andre måter. De er opplært til å inkludere alle i samtale, til å lytte godt til det som blir sagt, til å se ting fra samtalepartneren sitt perspektiv – og samtidig bygge forståelse for de poengene som utvikles i samtalen. Dersom du har en slik inngang til hvordan også en filosofisk samtale skal være, kan du fort bli møtt med nederlag hvis den du snakker med bare er interessert i å vinne. Denne stilen kan gjøre mange ubekvemme når de deltar i filosofiske diskusjoner – fordi de ikke kan eller ikke ønsker å samtale på en slik måte. Å ikke ville delta i en slik diskursiv kultur kan faktisk være et etisk valg. Uansett, responsen på den konfronterende filosofiske stilen er ofte taushet. Hvis den diskursive normen er slik at du skal angripe din samtalepartner og hevde deg selv, kan den som forsøker å forstå og inkludere samtalepartneren fort bli betraktet som mindre filosofisk kompetent – og det er et stort problem. Dette er en av grunnene til hvorfor jeg for noen år siden var med i forskningsgruppen Gender and Philosophy hvor vi forsøkte å etablere det vi kalte en Inter Nordic Master in Philosophy. Planen var å ha fire filosofi emner på masternivå i feministisk filosofi i Oslo, Reykjavik, Jyväskylä i Finland og Aarhus i Danmark. Ideen var at studentene kunne ta en mastergrad i feministisk filosofi i alle disse byene. I tillegg skulle filosofiundervisningen ta utgangspunkt i en inkluderende feministisk pedagogikk, hvor den konfronterende diskursstilen ikke var normerende for hvordan filosofi ble uttrykt hverken av underviserne eller studentene. Vi gjennomførte et spennende pilotforsøk, men klarte ikke å etablere et permanent samarbeid mellom filosofiavdelingene. Det har altså blitt gjort forsøk på å endre eller å utvide repertoaret også for hvordan «gjøre filosofi». Å finne gode argumenter og begrunnelser er helt sentralt i filosofien, men det er mer enn én måte å gjøre det på.

*Det er veldig interessant – særlig at ulike grupper er sosialisert til å diskutere på ulike måter, i hvert fall kvinner. Jeg vil med det understreke at det er gjort flere studier som beviser nettopp dette. Kan du fortelle oss mer om dette? Slik jeg forstår det, viser du viktigheten av å alltid ha kjønnsperspektivet i tankene i enhver analyse.*

Den aller første artikkelen jeg publiserte handlet faktisk om forskjellen i diskursive strategier hos kvinner og menn. Utgangspunktet var empiriske studier av hvordan menn snakket med andre menn, hvordan kvinner samtalte med andre kvinner, og hvordan samtalen forløp når kvinner og menn snakket sammen. Kvinnene ventet typisk på tur før de snakket, avbrøt sjelden samtalepartneren, lyttet, bekreftet den som snakket ved for eksempel å nikke, og de fulgte opp det som ble sagt. I gruppen av menn var tendensen at hver samtalepartner tok opp et nytt tema og snakket om dette uten referanse til hva som var sagt tidligere – inntil han ble avbrutt av en som startet på et nytt tema. Det er nyttig å beherske begge samtaleformene, men når de ble blandet var det kvinnene som ikke nådde frem. Det er lenge siden denne studien ble gjort, men jeg tror nok det fortsatt finnes slike diskursive strukturer i mange miljøer, også i filosofifaget. Den som avbryter og ikke venter på sin tur, som ikke følger opp det som har blitt sagt, dominerer faktisk samtalen. De som ikke er fortrolige med denne formen blir enten tause og lar være å vise hva de kan, eller de blir «tvunget» til å bruke en diskursiv strategi som de ikke liker.

*For å unngå at dette scenario utspiller seg, kan det være riktig å si at vi som filosofistudenter har en slags plikt til å unngå en videre oppblomstring av en slik diskursiv kultur? Altså at vi alltid er nødt til å vende blikket innover hver gang vi deltar i filosofiske samtaler, for å da unngå at noen blir fremmedgjort i samtalen?*

Det vil jeg absolutt si, men det gjelder ikke bare for filosofiske samtaler. Det gjelder for de aller fleste samtaler. Jeg tenker dessuten at de som underviser i et klasserom eller et seminar har et utrolig stort ansvar for å sørge for at alle blir hørt, og for å lære studentene å utforske filosofiske spørsmål sammen på ulike måter.

*Basert på dine svar, så virker det som om akademia spiller en stor rolle i å opprettholde de patriarkalske strukturene som definerer kvinnen som Den andre. Er det noe mer enn det vi har spurt om – altså noe mer enn mangel på kritisk lesning, mangel på representasjon, eller forskjellen i læringsformer – som kan forsterker kvinnens posisjon som Den andre innenfor akademia?*

Sexisme og diskriminering spiller også en rolle. Jeg var på en workshop i Trondheim i vår, hvor tema

var kvinners stilling i norsk filosofi. Der var det representanter for studenter og ansatte fra de fleste norske universiteter. Det var ganske sjokkerende å høre hvordan kvinnelige studenter helt nylig har blitt utsatt for direkte sexisme og grove overtramp. De fortalte om faglige og sosiale miljøer hvor de hadde opplevd direkte fiendtlighet knyttet til kjønn. Når jeg holder foredrag om kvinners underrepresentasjon i filosofi nevner jeg alltid den eksplisitte diskrimineringen og sexismen, men jeg innrømmer at jeg har tenkt at det er de mer skjulte og subtile strukturene som er hovedforklaringen på kjønnsbalansen. Etter å ha hørt filosofistudenter fortelle om åpenlyse sexistiske holdninger, kommentarer og diskriminering, er dette dessverre fortsatt mekanismer som også forsterker kvinners posisjon som Den andre.

*Før intervjuet diskuterte vi håpet om at det er denne generasjonen filosofistudenter som kommer til å skape en endring og forhåpentligvis ende denne skjeve kjønnsbalansen som rammer filosofimiljøet. Hvorfor akkurat denne generasjonen? Kan det ha noe med media å gjøre?*

For meg er det ganske absurd at Norge, som et av de mest likestilte landene i verden, fortsatt har en slik kjønnsbalanse i filosofi. Kvinner i filosofi, både ansatte og studenter, har gjentatte ganger rapportert gjennom årene at de føler seg ekskludert og diskriminert. Likevel er det ingen store endringer som har skjedd – og det er uakseptabelt. Jeg håper at denne generasjonen filosofistudenter kan samle seg og bryte gjennom. Dette sier jeg ikke bare for studentenes skyld, men også for filosofifagets egen utviklings skyld.

*Jeg er helt enig. Samtidig tror jeg at det nå er mindre tabubelagt å snakke om ubehagelige erfaringer man har opplevd på universitetet. Man føler ikke lenger på en brennende skam når man snakker om diskriminering eller sexisme. På samme måte er det enklere å snakke med andre kvinnelige studenter om ubehagelige opplevelser man har hatt. Jeg vet ikke om jeg drar den for langt hvis jeg påstår at det har blitt lettere å snakke om ubehagelige sexistiske opplevelser etter #metoo. Dette mener jeg i den forstand at kvinner opplever at det faktisk er verdt det å ta opp de vanskelige samtalen – at det faktisk fører til forandring. Kanskje denne generasjonen filosofistudenter har blitt indirekte påvirket av dette?*

Det er en veldig interessant og god forklaring. I filosofi har det kanskje vært spesielt vanskelig å snakke om disse tingene fordi det forventes at du skal fremstå som veldig rasjonell, objektiv og distansert for å bli tatt alvorlig. Hvis du som kvinne sier at du føler ubehag ved en spesifikk situasjon bekrefter du jo bare stereotypien om at kvinner fokuserer på det partikulære fremfor det universelle, og føler mer enn de tenker. Det er viktig at studentene samler seg og støtter hverandre, og at det ikke er én eller noen få som tar på seg hele ansvaret for å adressere de problemene vi har snakket om.

*Helt til slutt vil vi spørre om deg om du har noen anbefalinger til videre lesestoff, utenom din egen bok *Filosofiens annet kjønn*, til de som er interessert i denne tematikken?*

*Epistemic injustice* (2007) av Miranda Fricker er utrolig viktig. Kristie Dotsons «How is This Paper Philosophy?» (2012) anbefaler jeg også. I tillegg til har vi selvfølgelig Sally Haslanger og Jennifer Soul som også har gitt gode analyser av denne tematikken – og Simone de Beauvoir, selvfølgelig! Dessuten er det å lese tekster av filosofer utenfor den etablerte kanon både spennende og viktig. Selv underviser jeg et emne som heter «Feministisk tenkning i historisk perspektiv» (KFL2033/4033) hvor vi studerer tekstene til kvinnelige filosofer som nå har gått helt i glemmeboken, men som har hatt stor betydning i sin samtid.

*Hva med din egen bok? Hvorfor skrev du den, og hvordan kan den inspirere nye filosofistudenter?*

Jeg skrev den fordi jeg ville formidle hva feministisk filosofi handler om og hvor utrolig spennende dette feltet er, både til nye filosofistudenter og andre interesserte. Jeg håper boken inspirerer flere til å orientere seg mot den delen av filosofien hvor det å avdekke undertrykkende strukturer er et eksplisitt mål og hvor filosofisk selvrefleksjon er en selvfølge. For meg er det der fremtiden til filosofien ligger.

## LITTERATUR:

- de Beauvoir, Simone. 2016. *Alderdommen*. Oslo: Vidarforlaget.
- . 2001. *Det annet kjønn*. Oslo: Pax forlag.
- Dotson, Kristie. 2012. «HOW IS THIS PAPER PHILOSOPHY?». *Comparativ Philosophy* 2012 (1): 3-29.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice – Power and the Ethics of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettersen, Tove. 2008. *Comprehending Care : Problems and Possibilities in the Ethics of Care*. Lanham, Md: Lexington Books.
- . 2011. *Filosofiens annet kjønn: introduksjon til den feministiske filosofien*. Oslo: Pax forlag.
- . 2015. *Skriv : Fra Idé Til Fagoppgave*. 2.utg. ed. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- . og Annelaug Bjørnsnøs. 2015. *Simone De Beauvoir : A Humanist Thinker*. Vol. Vol. 279. Value Inquiry Book Series. Leiden: Brill.
- . 2017. «Texts Less Travelled: The Case of Women Philosophers.» In *Gender and Translation: Understanding Agents in Transnational Reception*. Redigert av Isis Herrero López, Johanna Akujarvi, Cecilia Alvstad, and Synnøve Lindtner, 153-178. York University Press.
- . 2020. «Caring for More Than Humans: Ecofeminism and Care Ethics in Conversation.» I *Between Closeness and Evil : A Festschrift for Arne Johan Vetlesen*. Redigert av Odin Lysaker & Arne Johan Vetlesen. Oslo: Scandinavian Academic Press, pp. 183-213.
- . 2020. «Simone De Beauvoir and the “Lunacy Known as ‘Philosophical System.’”» Springer Nature
- . 2020. «Den gamle (mannen) som Den andre Feministisk filosofi og metode i Simone de Beauvoirs Alderdommen og Det annet kjønn.» *Norsk filosofisk tidsskrift* 55(4): 224-241. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2901-2020-04-02F>
- . 2021. «Feminist Care Ethics: Contributions to Peace Theory.» I *Routledge Handbook of Feminist Peace Research*. Väyrynen, T., Parashar, S., Féron, É., & Confortini, C.C. (Eds.). London: Routledge.
- . 2022. «Kjærlighet er ikke alt. Simone de Beauvoirs etiske og eksistensielle perspektiv.» *Norsk filosofisk tidsskrift* vol. 57 utg.3-4. s. 133-147. <https://doi.org/10.18261/nft.57.3-4.4>





*Milioni av Celine Brondino*



*Painting by Celine Brondino*



# FRA FORSKNINGSPRONTEN

## WITTGENSTEIN, THE OTHER, AND LARGE LANGUAGE MODELS

**Are we coming face-to-face with a new kind of digital Other? Can generative language models even produce meaningful sentences? Wittgenstein's later philosophy of language has been appealed to by both sides of the debate around this question. Often this appeal takes the form of a gesture rather than a fleshed-out argument. This article presents three ways in which Wittgenstein's work can support a positive answer to this question; his defence of semantic anti-foundationalism, his attack on the reification of meaning, and his critique of the explanatory function of 'understanding'. We will then look at some Wittgenstein-inspired responses to this position, including the claim that meaningful linguistic behaviour requires occupying a form of life and the idea that contemporary research focuses too much on modelling linguistic understanding rather than developing machines capable of linguistic agency.**

*By Fintan Declan Mallory*

A common narrative of 20th-century philosophy places a central emphasis on the discovery of the Other. Husserl introduced us to him/her/them in his Cartesian Meditations as part of an extended argument that our grasp of the objective world requires intersubjective connections to others. If we want to understand how we experience things objectively, we can't solipsistically pretend that no one else is out there. At roughly the same time, Ludwig Wittgenstein was realising the flaws in his early philosophy of language. In the *Tractatus*, he had presented language as a static entity in which meaning (established via 'picturing') was determined independent of how agents use language to engage with each other; how they wield words to share and amuse, to build communities and solve shared problems. With the *Philosophical Investigations*, the role that others play came to the fore. Language, according to this revised view, cannot be private. Talk of meaning only makes sense in the context of how we use language with others. For both of these thinkers, our individual grasp of contents (and in an important sense, their grasp on us) depends upon the existence of others. The other is not optional.

But what kind of 'others' are required? For Husserl, they had to have bodies like us, we recognise them through their 'organismal conduct' — their grasping hands and

seeing eyes. Can something be an intersubjectivity constituting other if it lacks these traits? For example, when you input a prompt to ChatGPT and get a response, are you engaging with an Other? What is the 'linguistic Other' and should recent developments in machine learning and natural language processing, lead us to reconsider it? For as long as there have been chatbots, scholars have warned of the dangers of anthropomorphising them. Shortly after developing the early chatbot, ELIZA, its creator, Joseph Weizenbaum wrote, 'What I had not realised was that extremely short exposures to a relatively simple computer program could induce powerful delusional thinking in quite normal people' (Weizenbaum, 1969: 7). For the last few years, the current generation of chatbots grounded in large language models (e.g. BERT, ChatGPT, Bard, Claude) have been called 'stochastic parrots' with theorists warning that it is a mistake to interpret their outputs as meaningful speech. I'll call the position that the output of these systems is meaningless error theory and its advocates error theorists. Error theory is probably the best-supported position from the perspective of traditional philosophy of language although some have argued that we should develop new theories of semantics for machines (Cappelen & Dever, 2022) or be fictionalists about machine meaning (Mallory, 2023).

Over the last decade, Wittgenstein has been invoked in countless papers on the use of distributional methods in the semantics underlying language modelling.<sup>1</sup> The version of Wittgenstein that tends to appear is one who believed that ‘meaning is use’, and, much more tenuously, that this means that meaning can be reconstructed by modelling the distributions of a word within a large enough textual corpus. Against this, others have presented an alternative Wittgenstein, someone who understood that grasping a language requires much more than knowing the logical or similarity relations between expressions. Instead, he believed that a language user must inhabit a particular form of life (Dreyfus, 1992). This Wittgenstein’s characterisation of linguistic behaviour in its communal and embodied context is supposed to illustrate just how far contemporary research is from producing anything that could come close to producing meaningful language. He is a humanist (and perhaps even a phenomenologist). For this Wittgenstein, machines cannot be linguistic Others.

This paper will not present a Wittgenstein but instead, it will examine the consequences of some of his later claims for debates about whether language models produce meaningful speech. Specifically, we’ll look at three ideas; his criticism of semantic foundationalism, the claim that meanings ground the normativity of language, and the idea that we should think of understanding language as a subjective, psychological phenomenon. We’ll then consider some responses that one could make which themselves draw upon Wittgenstein.

## 1. Large Language Models

The kinds of models we will be considering will be large language models (LLMs). LLMs are neural networks that have been trained on language modelling tasks — predicting the word that will occur in a given context or whether one sentence will follow another (often they are fine-tuned on particular tasks like paraphrasing, natural language inference, named-entity recognition, question answering, or sentiment analysis). Taking an old but concrete example, BERTLARGE is a neural network with 24 layers, 340 million parameters and is trained on a corpus containing 320 million words (Devlin et al., 2018). Before being fine-tuned, it is trained on next-word prediction and next-sentence prediction tasks. As it becomes better at performing these tasks, its internal structure begins to track features of the language in the dataset. Determining what these features are is a matter of contemporary research (Rogers, Kovaleva & Rumshisky, 2020). Once a model has been trained, it can be prompted to produce its own text based

on its predictive capacities. This text may be interpreted by readers as stories, articles, answers to questions or other conversational moves though whether these are legitimate interpretations is contested. ChatGPT is perhaps the most famous recent implementation of a language model. It is grounded in the GPT3.5 series of models but aside from language modelling, it has also been fine-tuned in a process of reinforcement Learning from Human Feedback.

## 2. A Wittgensteinian defence of Language Model meaning

### 2.1 *The Tu Quoque Argument*

The clearest way to see the Wittgensteinian point is as a tu quoque argument against the error theorist. The error theorist alleges that machines don’t grasp meanings, where a meaning is some kind of intentional content that normatively governs both linguistic behaviour and the appropriate interpretation of that behaviour. These meanings make it (in)correct for the models to apply a word and (in)correct for us to ascribe their text a particular content. When a speaker grasps or intends the meaning of an expression, that meaning constrains what would be the right way to use it. For example, it is the meaning of the word ‘cat’ which makes it inappropriate to call a dog a ‘cat’ and it is this meaning that an interpreter tries to infer from a body of text. If LLMs’ linguistic output is not normatively governed by a set of meanings, then it is wrong to attribute meaning to their texts. The Wittgensteinian response is to say that the same holds for human beings. The idea of a meaning that stands behind the use of a word and which normatively constrains both application (when it is right to apply that word) and attribution (what is the meaning behind the usage of a word) is a myth.

This is not a point that can be simply justified within a single chain of argument (if it were, then Wittgenstein scholarship would be much easier). Instead of attempting to do that, I’ll present three core themes from the Philosophical Investigations and consider them in relation to contemporary language modelling. They are; semantic anti-foundationalism, his discussion of semantic normativity, and his attack on a traditional way of viewing understanding. Each of these topics touches on the role that others play in constituting the meaningfulness of our speech.

### 2.2 *Semantic anti-foundationalism*

Semantic anti-foundationalism is the claim that there is no foundational linguistic practice (i.e. language game) from which other kinds of linguistic activity gain their

significance. It is best understood as the negation of semantic foundationalism. A common form of semantic foundationalism is the idea that the foundational language game we play is the assertion of true or false declarative sentences. By treating this as the basic linguistic practice, we can analyse the meaning of expressions in terms of how they contribute to the fulfilment of this function, thereby justifying the central claim of truth-conditional semantics that, “to know the meaning of a sentence is to know its truth conditions” (Heim & Kratzer, 1998: 1). The task of a theory of meaning, thus conceived, is to explain how a grasp of the truth-conditions of a sentence depends upon a grasp of subsentential expressions and how they are semantically combined. The great challenge for the truth-conditional framework has been to show how this model can be extended to account for sentences that don't clearly fit this model; counterfactuals, fiction, imperatives, interrogatives, etc., and the truth-conditional project has made considerable progress in clarifying not only the logical form of such sentences but our preconceptions about what they are about.<sup>2</sup>

Truth-theoretic foundationalism provides the strongest criticism of contemporary language models. A system like BERT has absolutely no interest in producing true rather than false answers (Ettinger, 2020). A model that cannot grasp the difference between a true output and a false one, that merely relies on probabilistic information, fails to grasp the single most important property underlying language use. If a model cannot register the difference between true and false statements, it cannot grasp truth-conditions, and so it cannot grasp how the meaning of an expression determines the truth-conditions of a sentence in which it occurs. It has no grasp of meaning and so meaning should not be attributed to its outputs. Importantly, this point would hold even if a model produced only true completions of sentences.

All of these theories share the central assumption that there is a fundamental thing language is for which constrains the single correct approach to natural language semantics. The general assumption is that the purpose of language has something to do with describing the world to others, in other words, saying things that are either true or false. The idea that sentences are for describing the world is mirrored and supported by a second claim that expressions are for referring to the things in the world. The idea that language has a descriptive function that underlies all others is one of Wittgenstein's main targets in the *Philosophical Investigations*.

### 2.3 *The Wittgenstein Benchmark*

Wittgenstein's response to the description-based view of the function of language is to present examples of language games that have little to nothing to do with describing the world:

23: Consider the variety of language-games in the following examples, Here the term “language-game” is meant to bring into prominence the fact that the speaking of language is part of an activity, or of a form of life. Review the multiplicity of language-games in the following examples, and in others:

Giving orders, and obeying them—

Describing the appearance of an object, or giving its measurements

Constructing an object from a description (a drawing)—

Reporting an event—

Speculating about an event—

Forming and testing a hypothesis—

Presenting the results of an experiment in tables and diagrams—

Making up a story; and reading it—

Play-acting—

Singing catches—

Guessing riddles—

Making a joke; telling it—

Solving a problem in practical arithmetic—

Translating from one language into another—

Asking, thanking, cursing, greeting, praying.

This list (we might call it the Wittgenstein Benchmark) constitutes a more challenging benchmark than Turing's breakdown of the activities which might be involved in a Turing test but something less challenging than the BIGBenchmark proposed by 444 researchers last year (Srivastava, a. et al., 2022). In any case, it is worth looking at the state of the art in the field to see how they are handling the Wittgenstein benchmark.

In some cases, we have to make some interpretive license to assess whether these language games have been solved. Instead of giving and obeying orders, we might ask how language models produce computer code. ChatGPT has arguably succeeded at producing functional code, reporting events, and making up stories and jokes. Stable diffusion models such as Dalle-2 have made considerable advances in constructing objects from descriptions while Generative Image to Text Transformers have surpassed humans in their ability to classify certain images (Wang et al.

2022). One of the most surprising elements of research is how difficult solving practical mathematical problems has been. While Minerva can score average in the Polish national math exam, it requires considerable fine-tuning and a system like GPT-3 still fails at basic mathematics. Machine translation has made massive improvements in recent years, first with Seq2Seq models. As for the final categories, if one has a rich theory of the relevant speech acts, one would likely claim that none of the existing examples are adequate. Nevertheless, even error theorists are likely to have engaged with customer service bots that greeted them, asked them for information (about cinema tickets, what they wanted to know more about), and thanked them when the exchange was over. Such critics may wish to deny that such an event ever really happened and they will be theoretically well-supported, but will presumably want to act as though things actually did occur for legal and practical purposes.

It's fair to say that up until now, language modelling has progressed in a broadly Wittgensteinian, divide-and-conquer fashion. While this is best explained by the incentive structures of the research field (an emphasis on conference proceedings etc.) rather than any explicit commitment to semantic anti-foundationalism, if Wittgenstein is correct, it is also justified by the nature of the phenomenon of language.

In a sense, semantic anti-foundationalism is akin to the claim that no language game is 'AI-complete'. In some cases, research has focused on particular tasks due to the belief that a particular task would require the development of intelligence or 'common sense' in order to be solvable (the Winograd schema challenge would be an example, for details, see Marcus et al., 2022). The representations that a language model needs to acquire if it is to successfully ground human-like linguistic behaviour will need to support a diversity of usage. Truth-conditional semantics is, at best, grounded in an idealisation that is useful for the modelling of certain functional expressions, quantifiers, modals, (some) determiners, but this idealisation shouldn't be mistaken for a fundamental property of the system being described.

#### 2.4 Normativity of meaning

While the first argument focussed on the function of language, the second focuses on the normative significance of language use. Specifically, it attacks a traditional story that conceptualises this normativity in terms of meanings. The traditional story goes something like the following — To know the meaning of the word is to grasp something that

binds you to act in a certain way under pain of using that word incorrectly. When a human being calls a spade a 'spade' they are right (correct) to do so. They may be wrong on some occasions — maybe it's a rake and they misjudged — but they aren't just responding deterministically to an input, they are doing something that is subject to a particular kind of evaluation. It may be helpful to think about this normativity in terms of justification. Humans can typically justify their behaviours and they can do so because they have reasons for acting as they do. In this case, the chief reason we call a spade a 'spade' is because that is what 'spade' means! 'Spade' is the correct word for spades and it is wrong to call them by other words like 'duck' or 'rabbit'. Since we cite meanings when giving our reasons for using a word, it's reasonable to assume that the meaning is the source of this normativity. The meaning of the word makes it right or wrong to use it as we do; lexical selection is justified by lexical content. Furthermore, when we say that the human speaker is right or wrong in their use of language, we are taking a normative stance toward them. We are holding them responsible for their linguistic behaviour. To hold them responsible suggests that they are in control of their linguistic behaviour and that they have some degree of choice over their words and could, in a sense, choose otherwise.

In contrast to this, LLMs do not have reasons for producing their outputs and do not choose the words they produce. They simply predict the most probable output token in a deterministic fashion. They receive an input, pass it through the layers of a neural network, and depending on their training, they generate an output distribution. Because this process is automatic and unthinking, they cannot have reasons for what they do and so it is not appropriate to treat them as responsible for their outputs in the same way we would treat a human. Their process of lexical selection is not rational. The machine cannot have done otherwise, and so it cannot have been responsible for what it does. It is just computing probabilities.

The Wittgensteinian response to this objection is to argue that, in whatever sense our linguistic behaviour is normative, it is not normative because it is governed by meanings. Meanings cannot be discrete, mind-internal entities that normatively bind us (and we do not have a contract with them, to use Wright's analogy, Wright, 1980: 19). For example, if meanings normatively constrain our behaviour, then they presumably operate like rules such that one misuses a word as one breaks a rule. But, at least on one reasonable understanding of what it means to follow a rule, you need to know what the rule tells you in



the first place; you need to interpret it and understand its scope of application. The idea of a meaning-determining rule is an inadequate bedrock for a theory of meaning. To suggest that there is a rule for interpreting one's rules is just to push the problem back a level.

217. "How am I able to follow a rule?" If this is not a question about causes, then it is about the justification for my acting in this way in complying with the rule. Once I have exhausted the justifications, I have reached bedrock, and my spade is turned. Then I am inclined to say: "This is simply what I do."

What is inside an LLM if it isn't a set of meanings? Aren't word embeddings mentioned just that? The matter is more complicated than this and so working through an example can be helpful. Consider a relatively simple transformer-based neural network (Vaswani et al., 2017). While in use, the network performs a variety of mathematical operations on numerical inputs. These numerical inputs may, over time, come to have something like representational properties (I'm at least optimistic that we can develop a theory explaining exactly what this means) but in such a network, there is no single vector that corresponds to the meaning of a sentence. The input will be a list of vectors, each corresponding to some substring of the sentence or text being processed (a vector is a list of numbers). For example, it might have a unique vector for each word in the vocabulary. These will then be summed and augmented with information about the linear order of the string (since addition alone wouldn't indicate this). A simple endorsement of Frege's context principle would suggest that this is needed, at least, if we are to talk about meaning since an expression only has meaning in the context of a sentence. However, the structure of a sentence is going to be richer than mere linear order. Further layers use attention heads to produce contextual embeddings. These representations are sensitive to the differing importance of some words in the sentence for the interpretation of others. It isn't clear how many attention layers are required to generate syntactic structure and neither is it clear how much structure is needed and it may be the case that not every attention layer matters. Next, we have the feedforward layers. These are the layers which have been trained on the particular task for fine-tuning. The penultimate layer gathers the final values of all preceding layers and feeds them into a softmax function by which a probability distribution is generated that indicates the network's assessment of its output. Throughout this, there is no single internal 'meaning' governing the process.

There is no layer at which it is appropriate to point and say 'This is the meaning of the sentence'. It may make more sense to view the meaning in this case as the whole process itself, but if this is the case, it is not 'governing' the process.

The Wittgensteinian moral is that, just because we can't point to 'the meaning' in the system, this doesn't mean that the output is meaningless. It may be the case that we can't point to the (internally represented) 'meaning' in the case of human linguistic behaviour. I take it that Wittgenstein's idea here is that one can be more or less justified when using a word but that this justification does not depend upon the presence of a meaning in the head of the speaker since, even if such things did exist, we simply couldn't justify our linguistic behaviour by appealing to them. Giving account of yourself is not the same as describing the reason for which you acted.

### 2.5 Understanding

This brings us to the final point. It is often claimed that LLMs lack understanding. While they can produce strings of text and correctly perform certain text-based tasks, they don't understand what they are doing and they don't intend to use the expressions they produce. Linguistic behaviour is accompanied by a particular suite of mental activities that are absent in the case of LLMs which have no more understanding than a (stochastic) parrot.

Again, the Wittgensteinian response to this argument is to deny that human linguistic activity has these properties either. In particular, Wittgenstein rejects the idea that talk of understanding or intention serves to pick out a mental state.

Neither the expression "to intend the definition in such-and-such a way" nor the expression "to interpret the definition in such-and-such a way" stands for a process which accompanies the giving and hearing of the definition. (PI34)

Now we try to get hold of the mental process of understanding which seems to be hidden behind those coarser, and therefore more readily visible, concomitant phenomena. But it doesn't work; or, more correctly, it does not get as far as a real attempt. (PI153)

The particular model of understanding that Wittgenstein attacks is the idea that there is a particular mental image, event or process that occurs when one understands a word and which makes it the case that one has understood the word. The problem with this model is that it is unclear

why there should be a connection between any particular event and the accomplishment of understanding. Say understanding only occurred when one had a particular image in one's mind (or access to such an image), the fact of concurrence would be insufficient to ground the claim that understanding consisted in the concurrence. We would have no further reason to think that this particular mental tokening rather than any other is what counts as understanding. The category of 'understanding', the language-game we play when we use the term, should not be analysed as a game which involves describing some internal state of an agent. When we reflect on how talk of 'understanding' is used—the language game it belongs to—it appears to provide a normative rather than a descriptive purpose. It does not denote a state internal to the human mind but absent from a language model.

The consequences of divorcing meaning from cognitive categories such as understanding may not actually be what proponents of 'artificial intelligence' desire. It may involve granting that LLMs produce meaningful text but denying that this is an indication of any intelligence on their part. This separation would have consequences for both sides of the debate we considered above. Rather than invoking Gricean, intention-based ideas to combat 'AI hype', researchers could reject the claim that only intelligent agents (i.e., agents with communicative intentions) can produce meaningful text or speech. Just as we shouldn't assume that a text is only meaningful if produced by an intelligent agent, we shouldn't attempt to infer intelligence from a system's ability to produce text. If this is the case, then the Turing Test must be not only abandoned but subjected to rigorous critique due to its misleading cultural influence. The issue would not just be whether text produced by an LLM is meaningful but whether the ability to reliably produce meaningful text in a range of contexts is an adequate measure of intelligence while it is increasingly looking like it isn't.

The onus on someone who adopts this position and argues that text can be meaningful even when it was not produced to convey someone's meaning, is to give an account of text meaning that doesn't appeal to a prior intelligence. There is considerable philosophical precedent for this, and accordingly, a considerable philosophical literature engaging with its implications. While the analytic tradition of philosophy, through the influence of Grice, Davidson, and others, has stressed that meaningful linguistic behaviour is fundamentally a kind of intentional activity, other traditions, committed to the 'death of the author' and the idea that understanding a text is emphatically not a matter

of determining authorial intentions present alternative approaches (for example, see Foucault, 1969, for a discussion of the role of authors in a post-structuralist context and Clooney, 1987, for a discussion of the authorlessness of the Vedas according to the Mīmāṃsā school of classical Hindu philosophy). There would be a range of philosophical challenges for anyone pursuing this line of theorising for machine-generated text, from accounting for pragmatic enrichment to the authority testimony, but these are not *prima facie* insurmountable.

### 3. Responses

It is important to stress that the three lines of argument, while Wittgensteinian in nature, are not intended as an articulation of what Wittgenstein would have thought about contemporary work on language modelling. I think they should each be treated with suspicion. For the rest of the paper, I will consider equally Wittgensteinian responses to them appealing to forms of life, agency, and community.

The first line of response can broadly be characterised as the 'form of life' response.<sup>3</sup> A classic version of this can be found in Hubert Dreyfus's criticisms of 'Good Old Fashioned Artificial Intelligence'. Dreyfus's arguments were primarily directed against rule-based systems which sought to reduce intelligent behaviour to the operation of a set of rules. In Dreyfus's words, "Nothing short of a formalisation of the human form of life could give us artificial intelligence (which is not to say that this is what gives us normal intelligence)" (Dreyfus, 1992: 134). While the first part of this may seem less relevant as contemporary systems are, for better or worse, less explicitly rule-based, the idea that a grasp of semantic content, even if this doesn't involve appeal 'meanings' requires something like human-like experience is more compelling. Even if LLMs can represent very primitive content, in accordance with their design and the claims of weak content theorists, they would not be able to actually grasp the meanings of the tokens they wield without having something like human experiences. At present LLMs are trained on datasets of human-generated texts with the hope that they will acquire natural languages from this, but they don't have the distinctly human experiences which connect these texts to the world. The argument is something like the following: If the meaning is what a person understands when they understand a word, a part of this involves connecting the word to their own experiences. A system that lacks experiences tout court, or at least human-like experiences, lacks this understanding, and so its outputs should not be interpreted as meaning whatever a human would mean by pro-

ducing the same text. If one finds this version of the ‘forms of life’ response regressively subjectivist (failing to make basic Fregean distinctions between sense and conceptions), one might prefer a version grounded in the embodiment required to ground an externalist semantics. Some semantic externalists have argued that a machine would require ‘direct causal interaction with the environment’ for their words to stand in the appropriate causal chains to refer to kinds within the world (Schweizer, 2012). The onus on the proponent of this response is to elaborate which causal chains are necessary and why. As humans clearly learn some of their words from textual sources, the claim can’t simply be that text isn’t appropriately causally linked to the rest of the world. If the claim is that there is a minimum level of perceptual capacities required for linguistic understanding, the task then becomes to identify these abilities (which may include the ability to represent space and time) and explain why they are required.

A second idea might be to jettison the idea that ‘understanding language’ can be made sense of independent of linguistic agency. This stresses the role of practical activity within a form of life. While current discussions often focus on whether or not a model ‘understands language’, it’s often less than clear what this detached notion of understanding or philosophical phrases like ‘grasping a sense’ is supposed to be. Current benchmarks attempt to break understanding down into manageable, evaluable chunks but at the cost of decontextualising the use of language from agency more generally. Methods of evaluation typically involve prediction tasks, string mapping or classification (e.g., sentiment analysis), question answering, word-sense disambiguation, coreference resolution etc. (see the tasks listed in the SuperGLUE or BIGbench benchmarks). It’s questionable whether any of these tasks can be described as ‘using language’. Behind these testing paradigms stands the idea of detached comprehension, the idea that understanding a language is a matter of mapping units of language to other units of language. Few tests integrate language with practical activities. Perhaps a better goal than producing machines with ‘linguistic understanding’, a notion which Wittgenstein called into question, might be to aim for artificial ‘linguistic agency’. A machine has linguistic agency when it can accomplish its ends by means of language. Those ends may be directly practical (‘pass the milk’) or they may be epistemic (‘where is the milk stored?’) but essential to them that the goal can be represented independently of the means to achieve it linguistically. It may be that there can be no meaning without linguistic agency and no linguistic agency without other forms of

agency (or means-end reasoning) which language models are not trained to manifest.

A final approach is to embrace the role that community plays in our ascriptions of meaning. This would be the response of a more communitarian Wittgenstein (Kripke, 1982). The idea here is that the normativity distinctive of meaning is grounded in social norms of interpretation. Linguistic behaviour is not subject to assessments of correctness because speakers are responsible to meanings in their head but because they are responsible to other members of their linguistic community to use words a certain way. It is only from the external perspective of a linguistic community that we can think of an individual language user as ‘responsible’ for their linguistic behaviour. As long as language models fail to be members of our linguistic communities, they are not bound by these norms and so not entitled to ascriptions of content. One might phrase this thought as follows: You shouldn’t play the language-game of meaning and understanding unless you are also willing to play the language game of responsibility and we can’t play the language game of responsibility with LLMs because LLMs are responsible to no one. Their designers can modify their internal states but they are not open to their interlocutors in the minimal sense which would make them accountable. As language users, participating in our distinctively communal form of life, we can rationally alter how we use expressions. This openness to the linguistic direction of others is a fundamental feature of the linguistic division of labour, a necessary but not a sufficient condition of membership of a linguistic community which is not (sufficiently) achieved by any existing language models. What is required for this is a matter of debate. Burge has argued that membership of a linguistic community essentially involves a willingness to be corrected by others. Others have argued that membership of a linguistic community is what matters rather than mindedness. (Mallory, 2020).

#### 4. Conclusion

Let’s now return to the problem that started this paper: Do the chatbots grounded in contemporary large language models count as linguistic Others? Could they become a part of our linguistic community? We have seen that arguments from Wittgenstein’s later philosophy can be relevant to both sides of this debate. On one side, he cautions us against reifying meanings into normatively significant entities that humans might grasp but which elude machines, at the same time, he can be seen to emphasise the importance of actually living for engaging in meaningful beha-

viour, including meaningful linguistic behaviour. As the aim of this paper wasn't to advocate for an 'authentically Wittgensteinian' position, I will avoid coming down on either side. Instead, I hope to have called attention to the importance of thinking through issues on sociality, normativity and agency when discussing these issues.



## LITERATURE

- Bender, E. M., & Koller, A. 2020, July. "Climbing towards NLU: On meaning, form, and understanding in the age of data." In *Proceedings of the 58th annual meeting of the association for computational linguistics*. pp. 5185-5198.
- Brandom, R. 1994. *Making it explicit: Reasoning, representing, and discursive commitment*. Harvard University Press.
- Cappelen, H., & Dever, J. 2021. *Making AI intelligible: Philosophical foundations*. Oxford University Press.
- Clooney, F. X. 1987. "Why the veda has no author: Language as ritual in early mīmāṃsā and post-modern theology." *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 55, No. 4 (Winter, 1987), pp. 659-684.
- Devlin, J., Chang, M. W., Lee, K., & Toutanova, K. 2018. "Bert: Pre-training of deep bidirectional transformers for language understanding." arXiv preprint arXiv:1810.04805.
- Dreyfus, H. L. 1992. *What computers still can't do: A critique of artificial reason*. Cambridge: MIT press.
- Ettlinger, A. 2020. "What BERT is not: Lessons from a new suite of psycholinguistic diagnostics for language models." *Transactions of the Association for Computational Linguistics*. vol. 8, iss. 1. pp. 34-48.
- Foucault, M. 2003. "What is an Author?" In *Reading Architectural History* (pp. 71-81). London: Routledge.
- Grand, G., Blank, I. A., Pereira, F., & Fedorenko, E. 2022. "Semantic projection recovers rich human knowledge of multiple object features from word embeddings." In *Nature human behaviour*. Vol. 6, iss. 7. pp. 975-987.
- Heim, I., & Kratzer, A. 1998. Edited by Angelika Kratzer. *Semantics in generative grammar*. Malden, MA: Blackwell.
- Jurafsky, D., & Martin, J. H. 2000. *Speech and Language Processing: An Introduction to Natural Language Processing, Computational Linguistics, and Speech Recognition*. New Jersey: Prentice Hall.
- Kocijan, V., Davis, E., Lukasiewicz, T., Marcus, G., & Morgenstern, L. 2023. "The defeat of the Winograd schema challenge." *Artificial Intelligence*. arXiv:2201.02387. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2201.02387>
- Kripke, S. A. 1982. *Wittgenstein on rules and private language: An elementary exposition*. Harvard University Press.
- Lenci, A. 2018. "Distributional models of word meaning." *Annual review of Linguistics*, vol. 4. pp.151-171.
- Mallory, F. 2020. "In Defence of a Reciprocal Turing Test." *Minds and Machines*. Vol. 30. pp. 659-680.
- . 2023. "Fictionalism about Chatbots." In *Ergo*, vol. 10, no. 39.
- Rogers, A., Kovaleva, O., & Rumshisky, A. 2021. "A primer in BERTology: What we know about how BERT works." *Transactions of the Association for Computational Linguistics*. Vol. 8. pp. 842-866.
- Schweizer, P. 2012. "The externalist foundations of a truly total Turing test." *Minds and Machines*. vol. 22. pp. 191-212.
- Srivastava, A., Rastogi, A., Rao, A., Shoeb, A. A. M., Abid, A., Fisch, A., ... & Wang, G. 2022. "Beyond the imitation game: Quantifying and extrapolating the capabilities of language models." arXiv preprint arXiv:2206.04615. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2206.04615>
- Vaswani, A., Shazeer, N., Parmar, N., Uszkoreit, J., Jones, L., Gomez, A. N., ... & Polosukhin, I. 2017. "Attention is all you need." *Advances in neural information processing systems*. Vol. 30.
- Wang, J., Yang, Z., Hu, X., Li, L., Lin, K., Gan, Z., ... & Wang, L. 2022. "Git: A generative image-to-text transformer for vision and language." arXiv preprint arXiv:2205.14100. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2205.14100>
- Weizenbaum, J. 1976. *Computer Power and Human Reason: From*

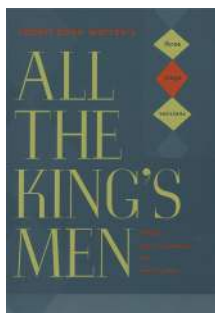
*Judgment to Calculation*. San Francisco: Freeman.

- Wright, C. 1980. *Wittgenstein on the foundations of mathematics*. Duckworth, London: Harvard University Press.

## NOTES

- 1 "Some of the philosophical underpinning of the distributional way of thinking came from the late writings of the philosopher Wittgenstein, who was skeptical of the possibility of building a completely formal theory of meaning definitions for each word, suggesting instead that "the meaning of a word is its use in the language" (Wittgenstein, 1953, PI 43)." (Jurafsky & Martin, 2020: 124) "This approach relies on a hypothesis that dates back to the origins of modern linguistics, namely, that word meanings are determined by their patterns of usage, i.e., by the words they tend to appear with (De Saussure, 1916/2011; Wittgenstein, 1953/2010; Harris, 1954; Firth, 1957; Miller and Charles, 1991; for a review, see Sahlgren, 2008)." (Grand, et. al. 2018) "The development of DS was also indirectly but strongly influenced by the later writings of Wittgenstein (1953)..." (Lenci, 2018: 152). Bender & Koller do something to correct this understanding, "From this literature we can see that the slogan "meaning is use" (often attributed to Wittgenstein, 1953), refers not to "use" as "distribution in a text corpus" but rather that language is used in the real world to convey communicative intents to real people" (Bender & Koller, 2020: 5191).
- 2 Semantic foundationalism isn't confined to the truth-conditional paradigm. For example, inferentialists like Robert Brandom argue that asserting and defending declarative sentences is foundational to language use in a way that a practice like telling jokes isn't (Brandom, 1994). According to Brandom, one could have a language without jokes but could not have a language without the 'game of giving and asking for reasons' (to use Brandom's other, Wittgenstein-influenced phrase, 'language has a downtown').
- 3 The Wittgensteinian credentials of this argument come from claims like 'to imagine a language means to imagine a form of life' (PI19).

# BOKSPALTER



## *All the King's Men* Robert Penn Warren 1946

Ostensibly, *All the King's Men* is about the life of a corrupt southern governor in the United States, his astronomical rise to power, and the

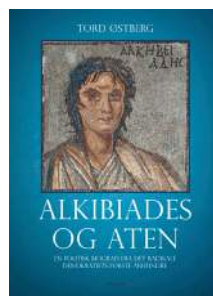
politics of Depression-era America. But as we observe this world through the eyes of Jack Burden—a reporter turned political lackey—we learn that Robert Penn Warren's novel is less about politics and more about struggling to come to terms with one's past.

Governor Willie Stark is a man of few morals. When Jack's childhood friend asks Governor Stark how to recognize good from bad, Stark replies, "You just make it up as you go along." For Stark, blackmail and deception are pardonable if it gets a hospital built. In order to survive in a world stripped of objective morality, Jack Burden develops a nihilistic mentality where we aren't agents, but prey trapped in a web of past causes that we can't control.

Along with questioning agency, the aptly named Jack Burden contends with a kind of self-alienation and goes so far as to refer to his past actions in the third person. When recounting the way he left his hometown after romantic rejection, he writes, "Jackie-Bird had flown away that summer...and he would never come back." Heartbreak and generational trauma create a division between the youthful, bright-eyed "Jackie-Bird" and the Jack Burden that we come to know.

Although resignation lingers, an appreciation of life permeates the whole of the novel. Quiet moments are memorialized and devastation reveals deep wells of love. On top of beautiful prose and an intricately detailed plot, *All the King's Men* hopes to teach its readers that reconciliation is obtainable and necessary. As Jack discovers, "if you could not accept the past and its burden there was no future, for without one there cannot be the other."

Wiley Waggoner



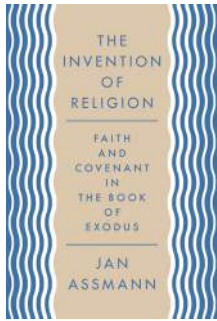
## *Alkibiades og Aten* Tord Østberg 2013

Narrativet som har vært stående på tvers av årtusenene, om den sagnomsuste athenske feltherren Alkibiades (450–404 fvt.) er

Platons (428–347 fvt.) og Xenofons (430–354 fvt.). Deres hensikt har vært å fri den forbilledlige Sokrates (470–399 fvt.) fra sitt beryktete samkvem – så vel åndelig som fysisk, tør vi si – med nevnte Alkibiades. Alkibiades og Sokrates er framstilt som motpoler, og Alkibiades er belemret med å være representant for alt som er galt med ungdommen i Athen i det 5. århundret fvt.: hedonistisk, hovmodig, havesjuk, egoistisk og – ikke minst – ufilosofisk. Går vi tida til Alkibiades nærmere etter i sømmene og tar vi dette narrative i betraktning, viser utfallet at Platon og Xenofon hopper behendig over ikke bare små, men store og vesentlige detaljer vedrørende Alkibiades' rolle i det geopolitiske maktspillet før, under og ved slutten av Peloponneserkrigen (431–404 fvt.).

Legen og klassisisten Tord Østbergs studie over Alkibiades viser dette utfallet, samt hvor uholdbar Platons og Xenofons «svartmaling» er. Østbergs studie forankrer så Alkibiades i si tid og viser ham fra atenernes ståsted: en stor krigshelt, en bejublet idrettsutøver, en durkdreven diplomat, en skarpskodd folketaler og en farlig fiende. Alkibiades var utvilsomt den mest omstridte av feltherrene i Athen: Han fikk gjenopptatt krigen fra våpenhvilen i 421 fvt. og sto bak den katastrofale Sicilia-ekspedisjonen; han gikk først over til spartanerne og så over til perserne og fungerte som rådgiver i krigen mot atenerne. Dette er bare noen av begivenhetene i en av antikkens storslåtte livshistorier. Østbergs bok gir oss et utførlig innblikk i et langt mer spennende og toneangivende liv enn en forsmådd elskers og silkeramps.

Karl Westergaard



## *The Invention of Religion*

**Jan Assmann**

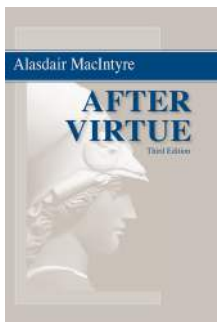
2018

Vi må se for oss at alle frigjøringskamper, bevisst eller ubevisst, har sin opprinnelse i 2. Mosebok. Det

er fortellingen om Israels barn som inngår en pakt med JHVH og blir lovet et land som flyter av melk og honning. Før de vandrer ut av Egypts despotiske regime, ut av Faraos målrettede undertrykkelse og brutalitet mot israelbarna, ble alle sammen satt i tvangsarbeid. De døde i hopetall, situasjonen var håpløs. Men Gud hørte dem! JHVH – Gud, «jeg er den jeg er» – åpenbarer seg for Moses. Han lover Moses og hans slekt å etablere et rike hvor han vandrer blant dem, et rike som konkret vil manifestere seg og som er et annet rike enn israelittene levde under i Egypt. De vandrer i ørkenen, de klager. Mange ønsker å dra tilbake til Egypt, til et sted som er komfortabelt og enkelt. Frigjøring fra ens vante slaveri er vanskelig. De aller fleste våger ikke å sulte og tørste i ørkenen i førti år, gå gjennom den smale vei som leder til frelse.

Egyptologen Jan Assmanns fremstilling av Exodusfortellingen viser hvordan den mosaiske bekjennelse var en enestående hendelse i verdenshistorien. Med sine kunnskaper om Egypt og sitt frigjøringsteologiske rammeverk viser Assmann både måten fortellingen om israelittene skiller seg fra sin samtids hedenske virkelighet, men også hvordan dette kom til å inspirere flere bevegelser i tiden frem til i dag – fra reformasjonen til borgerrettighetsbevegelsen.

Ali Jones Alkazemi



## *After Virtue*

**Alasdair MacIntyre**

1981

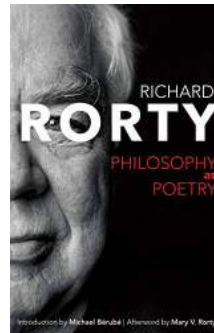
MacIntyres tese er enkel, samtidig som den snur hele den moderne moralfilosofien på hodet: Hva om alle våre moralske begreper gjennom tiden har blitt korrumperte

og hule? Ikke fordi de er vikarierende motiver for andres slue viljer, slik Nietzsche ville hevde, men snarere fordi vi har sluttet å operere med et begrep om menneskelig telos etter opplysningstiden. Det var kun i en filosofisk atmosfære der telos var anerkjent at rettferdighet og plikt

– ja, moral generelt – fant sin begynnelse, og nå som en teleologisk forståelse har forsvunnet har alle disse begrepene mistet sin kraft og betydning. Dette ser vi ikke bare i filosofien, men også i den virkelige verden der disse tomme begrepene regjerer for å berettiggende både myndigheters og enkeltpersoners handlinger.

MacIntyres analyse og diagnose av vår moralske situasjon er treffende og revolusjonerende, tross hans budskap om at vi må tilbake til en aristotelisk forståelse av mennesket og dets plass i politikken. En bok som får deg til å revurdere alle etiske overbevisninger du tidligere har hatt.

Stian Ødegård



## *Filosofi som poesi*

**Richard Rorty**

2018

Den analytiske filosofien står som den dominerende filosofiske retningen i de aller fleste angloamerikanske akademiske kretser. Det er ingen tvil om at mange betrakter den analytiske filosofien som filo-

sofiens Madonna. Den har frelst den filosofiske disiplinen fra det som ellers ville ha vært et stakkarslig rykte, nemlig at filosofi ikke drives av en gjeng med rasjonelle zoon logikon, men heller en gjeng med fantaserende og følsomme dyr. Takket være læren om at vi kan trekke logiske slutninger og konkludere at evige Sannheter (Sannhet med stor s sånn at du vet at det er snakk om en skikkelig sannhet), kan vi endelig pakke våre filosofiske koffertene og gå videre med livene våre. Men, er det virkelig så lett? Ifølge filosofen Richard Rorty er ikke dette tilfellet. I hans banebrytende mesterverk *Filosofi som Poesi* (2018), skriver han om hvordan den analytiske filosofien og særlig platonismen har påvirket måten man driver filosofi på. Rorty ønsker å bryte løs fra den sannhetstørste filosofien og heller introdusere en ny måte å drive filosofi på, nemlig som poesi. Søkelyset settes mot pragmatismen og romantismen for å vise hvordan en kombinasjon av disse to retningene kan frigjøre oss fra våre menneskelige begrensninger; leseren kan drømme seg bort til en verden der platonismen og den analytiske tradisjonen ikke lenger hersker over den filosofiske diskursen. Med dette får Rorty oss til å revurdere svarene på de mest grunnleggende filosofiske spørsmålene: Hva er filosofi? Hva skal vi bruke filosofi til? Og hvordan ville verden ha sett ut hvis Sannheter ikke ble skrevet med stor s?

Sara Mehri

# BOOK REVIEW

## AGAINST NATURE

*Against Nature*

Lorraine Daston

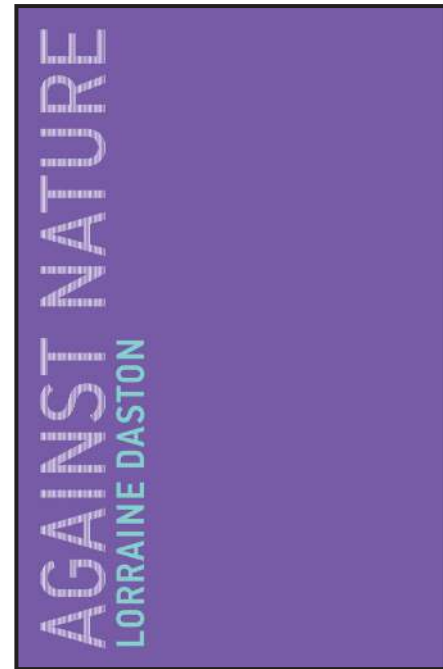
Cambridge: MIT Press, 2019

*Book review by* Tobias Martin

### Introduction

Lorraine Daston is the Director emerita at the Max Planck Institute for the History of Science, Berlin, and a regular visiting professor in the Committee on Social Thought at the University of Chicago. As a historian of science, she previously published books on the history of wonder and the history of objectivity from a rationalistic point of view. In her short book *Against Nature* from 2019, Daston follows her style and attends to nature as a concept from the lens of human rationality, something she classifies as part of philosophical anthropology. The leading question of her text is “[w]hy do human beings, in many different cultures and epochs [...] look to nature as a source of norms for human conduct?” (Daston 2019, 3). As such, Daston presents an argument for why the concept of nature is so compelling to human beings when they seek to make moral claims, for example as justification for or against racism, homosexuality or interspecies relationships. In terms of the topic of this issue of *Filosofisk supplement*, it could also be stated as why the labelling of an Other is often performed using the category of the (un) natural.

As well-educated (coming-to-be) philosophers from an analytically conditioned university we might immediately want to protest: is this not just a case of the naturalistic fallacy, to mix “is” and “ought” where there should be no mixing? Indeed, Daston makes it right away clear that she is aware of and approves this fallacy, and I read this to be linked to the underlying message of her book: even though the social (the us) stays in contrast to the natural (the Other), it is not dangerous to engage with nature, no-



etheless. Or more precisely, the empirical fact that we do seek values in nature is not automatically a problem for defenders of the fallacy, like Hume, Mill or Kant. According to Daston (6), this is because human rationality itself necessitates us to seek order as fact and ideal at which nature is the more fruitful source for us to turn towards.

This aim points towards my problem with the book at large: irrespectively of the strength of her argument, as a piece of philosophy, Daston right away excludes the ongoing debate about the appropriateness of this fallacy at all (see for example Rolston (1988)) without even mentioning it. As it will become obvious in the following, she also assumes that a Kantian understanding of epistemology and ontology, with the first being automatically the right starting point (see for example Hverven (2023, 204) for a critical discussion), is without further elaboration, a given fact. This of course then also includes a purely anthropocentric understanding of morality. Overall, this somehow careless ignorance of debates of key philosophical



positions makes this book a difficult if not frustrating read. Nonetheless, I would still recommend reading it as a work of anthropology and history.

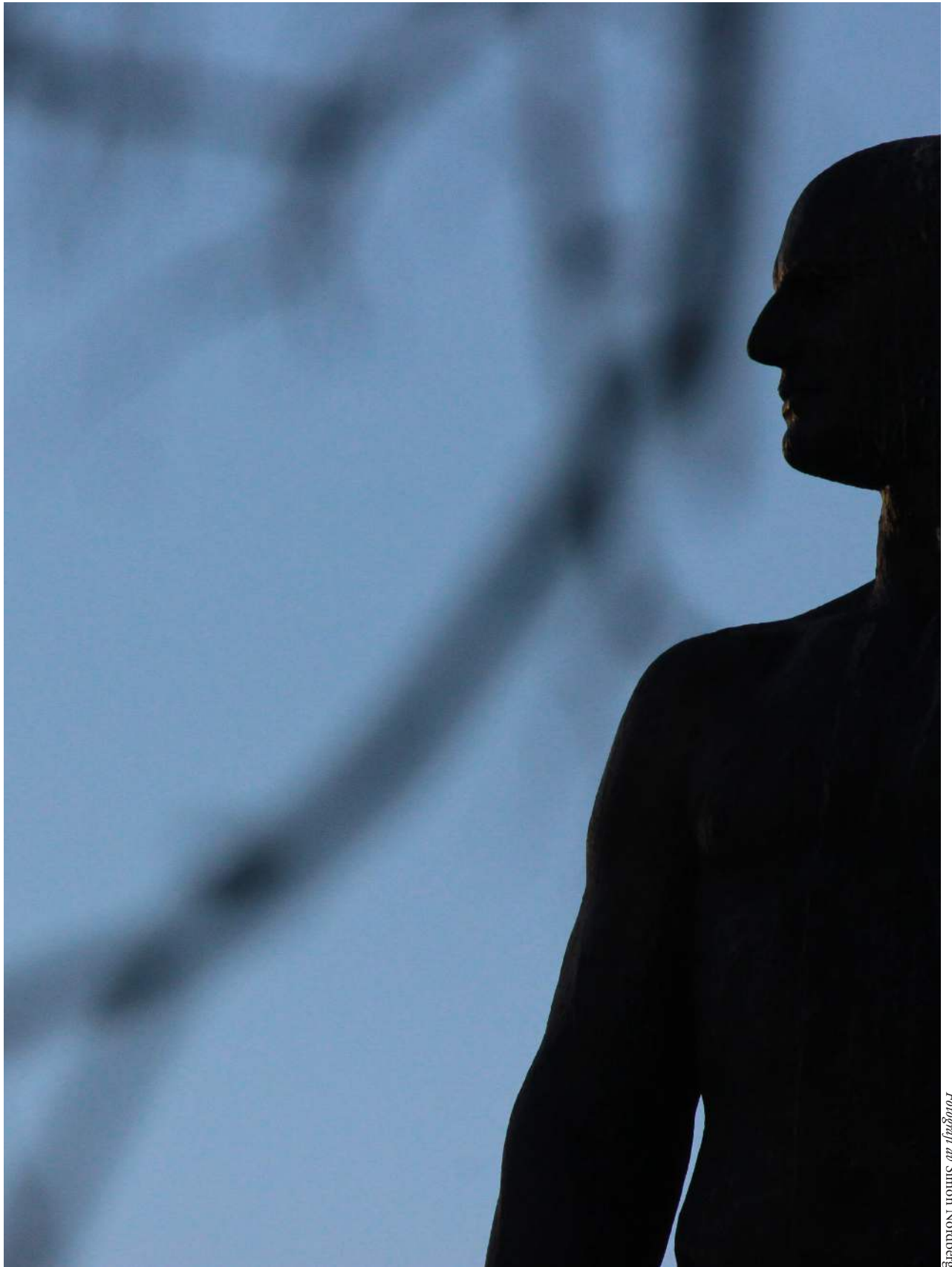
### Three forms of order in nature

The first half of the book explores reoccurring forms of order attributed to nature in the Western tradition: specific nature, local nature, and universal natural laws. This can be seen as a sort of empirical basis Daston tries to establish for her main argument later in the book. Some philosophers might be tempted to jump over this part, precisely because it is not the philosophical argument but rather an anthropological summary of (Western) human understanding of nature. However, I would encourage everybody with this temptation to reconsider because it is a good reminder to be precise about what we philosophise about when engaging with the topics of “nature” or the “environment.”

The first concept of nature is specific natures that arises as the “one sense of ‘nature’ in at least most of the major European languages that is at once ancient, enduring, and powerful: nature as the essence of a thing, that which makes it what it is and not something else, its ontological identity card” (Daston 2019, 7). It takes nature to be the principle that determines how each kind of entity looks and behaves, might it be the explicit teleology of Aristotle or the implications from a materialist explanation of growth and reproduction that appeals to DNA. Daston points out that this understanding is close to the etymological origin of the word nature that is linked to generation and growth (*physis* in Greek, *natura* in Latin, but also *dharma* in Sanskrit as “the principle of order, regardless of what that order actually is” (9)). The explanation for this historically persistent understanding of nature is, for Daston, caused by its close connection to classification which she defines as the necessary cognitive lumping of things into categories in human beings. We classify and order our surrounding in order to make sense of them in language and experience, or with the words of Kant: “If cinnabar were sometimes red, sometimes black, sometimes light, sometimes heavy [...] my empirical imagination would never find opportunity when representing red color to bring to mind heavy cinnabar.” (14). Specific natures are then the categories of the very essence and narrative of beings—what they were, are and will be (10). The normative power of this concept then becomes obvious: it tells a narrative of authenticity; what is natural was, is and will always be reproducing itself without outliers. Anything else is defamed as unnatural. For Daston, it is obvious that specific natures are therefore cultural tools rather than ontological claims.

As I already mentioned in the introduction, Daston is not willing to take into consideration any form of ontological debate in favour of Kant’s understanding of the world. In particular, she fails to take into account the possibility that specific natures might differ but still refer back to a common ontological basis which could also be identified as nature. Instead, Daston makes the transition from specific to local nature by introducing the science of ecology and considering many past and indigenous cultures: nature becomes places with specific flora and fauna, like the rain forest or Nordmarka, interwoven with local customs and knowledge of people. Thus, local landscapes present themselves as an (at least approximate) order that is identified as “home” (15–16). This is indicated by the word “ecology” being derived from the ancient Greek word for household (*oikos*). However, local nature is also compatible with specific nature for Daston: “Although specific natures are uniform in time and space, their complex combination and mutual modification produce distinctive local gestalten.” (17). To a certain degree then, specific natures act as creators and engines of local natures guiding our contemporary ideas about organisms, as self-regulating systems, from the smallest cells to “ecosystems” to the earth in its entirety.

The contrast to local natures can be found in universal natural laws as a third form of ordered nature, with Newtonian mechanics (universal gravity) as prototype (23). It is a well-known narrative in Western philosophy that the idea of strict natural laws can be traced back to the scientific revolution and figures like Boyle and Descartes. Daston highlights the rise of the universal understanding at the intersection of theology, natural philosophy, and mixed mathematics during the Enlightenment period: “Decisive for the ascent of the idea of nature governed by laws was a voluntarist theology that imagined God as a ‘divine legislator’ who imposed ‘laws’ upon nature as an absolute monarch imposed laws upon a kingdom.” (25–6). The challenge of the time was how to unite the religious doctrines, which allowed for miracles, and the necessity of nature. Boyle came up with the solution by presupposing the cosmos to be a giant clock—once set in motion by God, it runs forever according to its mechanical imprint (27). The resulting laws underlying everything created an order that manifested itself within our modern understanding of morality for Daston (which is again assuming morality to be social and thus in contrast to “nature”). In particular, it was the driving force behind the creation of universal human rights as naturally given (31).



*Fotografi av Simon Nordberg*

## The Unnatural

After having presented empirical evidence for humans ordering nature, Daston draws upon a phenomenological analysis to explain the existence of these orders as human-given: by drawing upon the passions of the unnatural, she wants to bring forward evidence for the “sustained and discerning human attention to the orders exemplified in nature” (Daston 2019, 43). For this purpose, Daston identifies three passions that are related to the presented natural orders and their corresponding “outliers”: horror arises when monsters violate the order of specific natures, the imbalances that capsize the order of local natures are accompanied by terror, and the indeterminism that breaks the order of natural laws leaves us in wonder (33).

For Daston, the passions of the unnatural are rooted in the same ground, as different symptoms of the same illness that befalls us (in contrast to being moved by emotions and feelings) which is disorder or, as she vividly writes, “[these passions] are the subjective side of the objective perception of a disorder so dramatic that even nature quakes.” (34). Setting aside the again Kantian understanding of a clear subject-object distinction, it would be interesting to include the discussion of the sublime here. In particular, German idealists tended towards attributing similar descriptions to experiences of such disorders as Daston describes. For them, however, this brought together subject and object or the human back into her nature. This would then contrast with Daston’s conclusion that this amounts to the passions of the unnatural.

Irrespectively, she continues by acknowledging that whether these disorders arise from moral convictions or overstepping some natural boundaries is difficult to decide; for example, is the terror arising from an avalanche the sheer fear for life or is it deepened by the guilt of being partly responsible for the event? This is not the important question for Daston; rather, it is the very blurriness of moral and natural stimuli that makes these passions important. What she wants to get at is that there is a cognitive component at play leading to a “judgment that presumes some acquaintance with the particular sort of orderliness that has been breached—that, as the phrase goes, ‘something is not right.’” (35). Disorder leaves the observer in passionate disbelief. This contrasts with other passions like outrage which follow from breaches of the moral (read social) order: nobody “berates a drought” according to Daston but “[o]nly when these natural disorders shade into human culpability does outrage tinge the passions of the unnatural.” (40). Only in the case of, for example, extremely violent cases of crime, will the moral order col-

lapse into the natural order: “what should not happen” still “happened”—an event that is marked as “inconceivable” or simply against nature.

I find this section an interesting attempt at rationalising natural orders, but Daston thereby presupposes once more a clear distinction between social and natural orders, while leaving open why these orders are linked to different reactions in us. In particular, I would counter with Kohn (2013, 15–6) that cultures are rather connected to something larger—nature—than distinct. This implies to me that the passions of the unnatural cannot be simply linked to human, social versus natural events, as Daston tries to argue for. Kohn (55–6) argues instead that all life is constituted by semiotics, with human language as one specific, symbolic expression of this, though always dependent on a broader symbiosis of signs. Thus, human beings are constituted by and within this system, and therefore react passionate when disorder occurs (compare the experience of Kohn (57)). This thesis, though somehow supporting Daston’s argument for our attentiveness to orders in our surroundings, does not align with her Kantian idea of an isolated self. Thus, it remains instead questionable whether Daston really elaborates on a phenomenological level or simply tries to argue for a position she wants to defend as universally valid. In some way, it is an attempt at defending a rationalistic understanding of our attunement as selves towards something other—nature—without the need to go beyond the solipsistic, epistemological point of view she presupposes.

## The Need for Order

Irrespective of this more or less successful argument for the human attentiveness to natural orders, Daston continues her attempt to connect morality with natural orders. In the realm of morality, she is again a believer in the importance of distinguishing between the social and the natural, which to her means something that varies across historical epochs and cultures versus something unchanging. Considering the norms of the past, it seems highly unlikely that norms form a closed system irrespectively an ordered one.

In contrast, she identifies normativity as a far more universal concept across these realms: “there is no known human culture, past or present, without any norms at all. The cross-cultural diversity of norms that is often cited as evidence for the relativity of all norms might equally well serve as evidence for the universality of normativity.” (Daston 2019, 46). A possible explanation for this universality can be found in human biology according to

Daston: human beings have the inherent urge to represent, to render immaterial ideas concrete and tangible. She cites philosopher Ian Hacking who asserts this trait as the basis of philosophical anthropology: “Human beings are representers. Not *homo faber*, I say, but *homo depictor*.” (51-2). Normativity then is the quality of telling a norm in contrast to describing an actuality, it is the concept that allows us to “recognize intellectually that there is a gap between what actually is and what should be the state of affairs—and moreover to experience regret at this mismatch.” (47).

It is worth noticing that Daston takes an anthropocentric stance about normativity here; in particular because it requires intellectual and complex cognition according to Daston. It could, however, be objected that despite distinguishing correctly between norms or ethics and normativity, Daston overlooks the possibility to develop ethics around a normative dimension found in the more-than-human world rather than in humans only. For example, philosophers working with and in nature, like Rolston (1988) or Hverven (2023), point toward the necessary evaluations of all organisms as the basic normative dimension of all forms of life.

Irrespectively, with normativity as a constitutive trait of humans, the orders we attribute to nature come into play: “The very idea of a norm implies some consistency and generality—though not necessarily complete uniformity and universality” (48). Norms need to be shared in a community to be real and must presuppose some temporal regularity to make sense to be followed. Daston writes: “There must exist enough order to guarantee that norms that hold for my peers (however defined) will also hold for me and that today’s norm will also hold tomorrow.” (49).

### **Plenitude of Orders – Why natural over social order**

At this point, Daston has established her argument for why order in general and natural orders in particular matter for human morality. The remaining question for her is then why natural orders are more often utilised as the basis of normative claims in comparison to other kinds of orders: “don’t human societies generate plenty of order—spontaneously, inventively, incessantly?” (51). She wants to come up with an answer that explains the “empirical fact that humans do use natural orders to represent moral orders [...] even when the natural order possesses no more or less authority than the moral order it purports to model; they do so when it is possible to find alternative models—in for example art or mathematics or technology” (53).

The answer for Daston is that natural orders functi-

on best, both as representations and justification: on the one hand, natural orders are far more accessible, visible and distinct than social orders (think rock versus working class): “the sheer scale and durability of nature have surpassed that of even the most impressive human artefacts for most of human history. Natural orders are, in effect, more orderly than human orders” (69). Humans seek order to appear in front of their eyes and “[t]he surfaces that nature presents so abundantly and incessantly to view are also ordered, in ways more obvious, more reliable, and more permanent than most artefacts.” (66). On the other hand, nature is the *de facto* repository for all orders in the sense of any imaginable order can be read from the concept of nature. “Nature is abundantly available, opulently diverse, and orderly in every possible sense of the word.” (59-60). For Daston, the fact that the meaning of nature is so embarrassingly rich in definitions (specific, local, universal) means that it is “in the very nature of the word ‘nature’ to mean many things” (61).

Consequently, nature presents the repository for norms but cannot dictate which specific norms to follow because nature is as varied as culture. Therefore, “the hope that norms extracted from nature will converge more convincingly than those freely invented by art is illusory. In other words, the strategy of naturalization to combat relativism is doomed.” (60). This is because “whichever norms are drawn from one sense of nature are more than likely to be in competition with, if not contradiction to, other norms drawn from nature” (61). According to Daston, this led Mill to throw up his hands in exasperation: “nature will never speak with one voice, so why listen?” (61).

The upside of this flexibility presents, however, also the possibility to dismiss the fear of norms coming from nature being unchanging because nature is unchanging. This is because on the one hand, “naturalization is in fact a weaker strategy than its critics fear: there are natural orders aplenty to support (or subvert) any and all norms” (68). For example, the appeal to the matriarchy of bees can be easily countered with the patriarchy of baboons. On the other hand, the appeal to nature is fundamentally about the link between natural order and normativity *per se* and not about the link between any particular natural order and any particular set of norms. This is because the latter link remains contingent for Daston.

### **Conclusion**

The book presents itself as a work of philosophical anthropology, but my reading of it agrees with this only partially. As a work of anthropology, the book offers valuable in-





Fotografi av Simon Nordberg

sights into the various forms of nature throughout history and different cultures. As I already mentioned above, this should be thought-provoking to any philosopher interested in the topic of nature. In particular, it could remind them of the importance to think and write about “nature” with care. There is no simple nature “out there” but a multitude of concepts that are dynamic, intermingle and purport different understandings of the culture-nature relation.

However, Daston’s book lacks philosophical depth. For example, the mentioned lack of ontological elaborations due to her epistemology-first stance on knowledge leaves it open to ask what Daston is actually (read existentially) writing about when she claims that humans order “nature”. Is she open to any order in the world besides the one humans impose on it or is there some underlying nature to “human natures”? Is she fully committed to Kant but just does not mention it? The answers matter because only with them in place, it would open up the arena where philosophers are interested to engage with her argument. As it stands, this book can unfortunately not offer this level of engagement. However, it might present a possible access point to nature for Kantian moral philosophers.

#### REVIEWED BOOK

Daston, L.. 2019. *Against Nature*. Cambridge: MIT Press.

#### REFERENCES

- Hverven, S. 2023. *Ville verdier: naturfilosofi i menneskets tidsalder*. Oslo: Dreyers Forlag.
- Kohn, E. 2013. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkley: University of California Press.
- Rolston, H. 1988. *Environmental Ethics*. Philadelphia: Temple University Press.

# BOKOMTALE

## SOLENS POLITIKK

*Solens politikk*

Oksana Timofejeva

Existenz forlag, 2022

*Bokomtale av Stian Ødegård*

### Introduksjon

**S**olens politikk (2022) er skrevet av den russiske filosofen Oksana Timofejeva, og er gitt ut av Existenz forlag i deres Futurum-serie i norsk oversettelse ved serieredaktør Anders Dunker. Boken presenterer en filosofisk analyse av solen, med særlig fokus på Georges Batailles filosofi. Timofejeva bruker Bataille som et rammeverk for å undersøke samtidsrelevante problemer som klimaendringer og COVID-19, og presenterer noen grove omriss til hvilke løsninger dette rammeverket kan komme med. Ser vi bort ifra et par oversettelser og Agoras utgave om ham i 2005 har Bataille og hans idéer vært en perifer skikkelse i norsk filosofi og tanke. Når Timofejevas bok derfor blir utgitt i norsk språkdrakt er det et forfriskende bidrag i den ellers angloamerikansk-pregede filosofien vi kjenner fra UiOs pensum.

### Bataille og det solare

Når Timofejeva skal skape et omriss av hva en solens politikk vil innebære, er det Batailles særegne dualisme og dialektikk som står sentralt. Dette er en dualisme og dialektikk mellom det menneskelige og det solare, som står mot hverandre som motstridende sider på en og samme pol. Hver av disse sidene er preget av sin egen type økonomi, hvor den menneskelige økonomien er den vi kjenner fra den konvensjonelle bruken av ordet: Her er det snakk om produksjon, vekst, og utnyttelse av råmateriale. Den menneskelige økonomi sitt verktøy er vår fornuft, og det er ved at fornuften avskjærer og isolerer ulike felt i økonomien at vi skaper våre studieobjekt, det være seg det fysiske domenet og naturen i vitenskapen eller de mellommenneskelige relasjonene i samfunnsvitenskapen. Når fornuften deretter har ekstrahert den nødvendige kunnskapen kan vi fortsette med å bedre utnytte godene og øke veksten.



Til kontrast har vi den solare økonomien, den som ikke lar seg isolere nettopp fordi den har å gjøre med økonomiens flyt på holistisk nivå; ikke bare pengers flyt mellom land, bedrifter og folk, men den solens energi som muliggjør menneskers og dyrs liv, samt kulturen og religionen som følger med dem. Bataille kaller det derfor også for generell økonomi, og den er iboende irrasjonell. Det solare erklærer ingenting som sitt domene eller eiendom, men det stopper den ikke fra å stråle og gi fra seg selv i det uendelige. Siden alt springer ut fra det solare og den generelle økonomi, innebærer dette at den menneskelige og fornuftige økonomien også springer ut herifra. Det rasjonelle oppstår med andre ord fra det irrasjonelle.

Likevel, som konsekvens av at de operer i to forskjellige og motstridende moduser, oppstår det en asymmetri og dialektikk mellom de to økonomiene. Solen deltar i det Bataille kaller for en «luksuriøs sløsing», der den gir og gir uten noensinne å kreve tilbake. Menneskene, på den andre siden, tar og akkumulerer i det uendelige, uten noe hensikt om å gi tilbake. Vi lager med andre ord en

kortslutning på den uendelige solare gavmildheten der vi i grådighet går rundt på kloden og ser etter hva vi kan underlegge vårt domene. Resultatet blir at vi samler opp mer enn det vi trenger i et overskudd, som Bataille kaller for «den fordervelige delen». Når vi sitter igjen med den fordervelige delen har vi to alternativer: Vi kan enten bruke den slik solen gjør, ved å luksuriøst sløse den bort uten mål eller mening, eller vi kan beholde den og fortsette akkumuleringen. Et sentralt poeng hos Bataille, som blir viktig for Timofejeva, er at det sistnevnte alternativet er hovedårsaken til all konflikt og mellommenneskelige problemer. For ved å fortsette akkumuleringen øker vi ikke bare vår egen eiendom (som allerede er mer enn vi trenger selv), men vi minker også eiendommen og godene andre kunne fått nytte av, og med dette skapes knapphet og konkurranse. For Timofejeva og Bataille, er det dette som er kapitalismens og kolonialismens genese. For det er ikke bare eiendom og kapital som skal akkumuleres. Den menneskelige økonomis fornuft er ikke bare interessert i å underlegge materielle goder i sitt domene, men også folkeslag og land, og som historien har vist kan fornuften være temmelig kreativ i sine rasjonaliseringer for disse autoritære handlingene.

Analogt til disse økonomiene har vi imidlertid to former for vold. Den menneskelige volden er den som står bak fornuftens tilsynelatende objektive og lidenskapsløse funksjon, der den klart avskiller og isolerer for å maksimere kunnskap for utnyttelse. Det er denne volden vi finner i eksemplene nevnt ovenfor, der den klart har sin avgjørende funksjon i markedet, men også i kolonimakter ved å straffe og underlegge sine opponenter. Den solare (også kalt den ikke-menneskelige volden), på den andre siden, er opptatt av å oppløse slike avgrensninger. Når vi protesterer mot og overvinner autoritære regimer, så er det den solare og ikke-menneskelige delen av oss som skinner frem. Den er ikke-menneskelig fordi den til kontrast til den menneskelige volden ikke streber etter å underlegge noe under sitt eget domene, men snarere å gi og gjøre godene tilgjengelig til alle. Det er nettopp denne kraften som Bataille og Timofejeva anser som sentral dersom vi skal bryte ut av den globale kapitalismens lenker.

Denne formen for vold er også klar i vår relasjon med det faktisk ikke-menneskelige, nemlig naturen. Der menneskene har utsatt naturen for en ellevill vold og utnyttelse gjennom historien, ser vi hvordan naturen nærmest biter tilbake med en mektig, ikke-menneskelig vold; temperaturrene blir høyere enn mennesker kan takle, skoger brenner og ødelegger dyrebare eiendommer, og flommer bryter hus og folk ned til grunnen. Timofejeva sammenligner men-

neskehetens forhold til naturen med den parasittiske relasjonen vi finner i økologien: Parasitten fester seg på en vert og utnytter alle dens goder til sin egen fortjeneste. Men, til forskjell fra det parasittiske paradigme, er det ikke slik at vi mennesker en dag har brukt opp vår vert (kloden) og kan forlate den sterkere og rikere. Snarere er det slik at vår vert kommer til å overleve vår utnyttelse, og vi mennesker blir utslettet av naturens ikke-menneskelige hevsn.

### Til slutt

Batailles budskap er åpenbart: Vi må bli som solen! Handelen og utvekslingsøkonomien som kapitalismen er preget av må bli byttet ut med en gaveøkonomi. I gaveøkonomien er det ikke produksjon og akkumulering som skal stå sentralt, men snarere forbruk og viderefordeling. Ta det du trenger, og gi vekk resten! Vi må omfavne det ikke-menneskelige i oss, gi slipp på produksjon og akkumulering, og la solen i oss skinne. Slik vil ikke bare kapitalismens lenker brytes opp, men undertrykkelse av folkeslag vil opphøre og autoritære regimer vil visne.

Likevel er Timofejevas prosjekt noe utilfredsstillende. Utover den generelle idéen om «hva om vi sluttet å akkumulere?» og en sympati for vold og revolusjon mot autoritære regimer er det uklart hva en solens politikk egentlig vil innebære. Å tilby en klar plan eller organisering var ikke en del av Batailles prosjekt, og det virker heller ikke som det er det for Timofejeva. Hun refererer imidlertid til filosofer som Franz Fanon og George Sorel som tilbyr klarere tanker rundt dette, dog dette heller er filosofer med lignende idéer som Batailles egne, enn filosofer som direkte kan sees i forlengelse av hans og Timofejevas solare begreper.

Man kan også føle seg utilfredsstilt over hvorvidt boka er Timofejevas eget filosofiske arbeid, eller forskning hun henter fra andre. Nesten hvert avsnitt i boka har enten en kilde eller referanse til en annen filosof eller forsker enn Timofejeva selv. Dermed føles boken til tider ut som en samling av idéer vi kan se i forlengelse av Bataille, snarere enn et originalt filosofisk arbeid om Bataille fra Timofejeva selv. Det betyr imidlertid ikke at det er en dårlig samling, men til tider skulle man ønske at man heller satt og leste primærlitteraturen Timofejeva henviser til, enn å få den gjenfortalt i annenhver setning.

# UTDRAG AV DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

**Fenomenalisme** er en retning i metafysikk som påstår at enhver fysisk hendelse kan reduseres til, og er avhengig av, en sanselig opplevelse. Den kan derfor bli forstått som en form for antirealisme. Fenomenalismen benekter at det finnes en ekstern verden utover det rent sansede og sanseopplevelsens eksistens forplikter oss ikke til noe mer ontologisk grunnleggende enn det som gjør sanseopplevelsene mulig.

En **filosofisk zombie** er et begrep anvendt i sinnsfilosofi for å beskrive en tenkt skapning som deler alle fysiske egenskaper med mennesker, men mangler bevissthet. En filosofisk zombie vil ha samme atferdsmønster som et menneske, men uten å ha noe bevisst opplevelse. Det vil si, sett at en filosofisk zombie la hånden sin på en varm stekeplate så ville zombien reagere på samme måte som et menneske: Ved å ta hånden vekk og skrike i smerte. Men, i motsetning til et menneske ville ikke den filosofiske zombien faktisk ha hatt noe bevisst smerteopplevelse. Dersom det viser seg at filosofiske zombier er en metafysisk mulighet (se metafysisk mulighet) vil dette ha store konsekvenser for hva menneskelig bevissthet er, ettersom det da tyder på at bevissthet ikke er noe fysisk.

Filosofiske zombier har blitt anvendt av David Chalmers i et tankeeksperiment for å kritisere idéen om at alt ved menneskesinnet kan reduseres til fysiske prosesser. For fysikalismen ville to skapninger vært identiske hvis de delte alle de samme fysiske egenskapene. Dette er fordi fysikalismen antar at alt mentalt kan reduseres til noe fysisk. Men ettersom filosofiske zombier er mulige å forestille seg mener Chalmers at det er metafysisk mulig at det finnes en filosofisk zombie B som er fysisk identisk med et menneske A, bortsett fra at denne tenkte zombien mangler bevissthet. A og B er ikke identiske, ettersom identitet mellom to objekter krever at de deler alle egenskaper, og B i dette tilfellet mangler bevissthet. Siden de ikke er identiske og samtidig deler alle de samme fysiske egenskapene må det være noe ved A, nemlig bevisstheten, som ikke kan reduseres til en fysisk egenskap. På bakgrunn av dette mener Chalmers at fysikalismen må avvises, ettersom tankeeksperimentet hans viser at sinnet ikke kan reduseres til noe rent fysisk. Chalmers påstår at det å forklare de fysiske prosessene i menneskesinnet er et relativt enkelt problem, mens det å forklare hvorfor og hvordan mennesket har bevisste opplevelser er et mye vanskeligere problem. Zombieargumentet viser at man ikke kan redusere problemet til noe fysisk, og at man er nødt til å tenke annerledes rundt hva menneskelig bevissthet er. Det er likevel ikke alle som er enige med Chalmers om at filosofiske zombier er mulige å forestille seg. Nigel J. T. Thomas, i sin artikkel «Zombie Killer» (1998), har kritisert tanken om at filosofiske zombier er mulige å forestille seg. Det er ikke gitt at alt som kan defineres på en grundig måte nødvendigvis derfor kan forestilles. Det er heller ikke enighet om at evnen til å forestille seg noe innebærer at det forestilte er en metafysisk mulighet. Selv om påstanden «vann er ikke H<sub>2</sub>O» er en påstand som er logisk mulig og også mulig å forestille seg – ettersom ingenting ved setningens logiske form tilsier at den er selvmotsigende – innebærer ikke dette at det derfor er metafysisk mulig at vann kunne vært noe annet enn H<sub>2</sub>O. Til tross for dette spiller filosofiske zombier en sentral rolle i sinnsfilosofien og har vært viktige i flere argumenter mot et rent fysisk bilde på sinnet. **M. A.**

**Fysikalisme** er en metafysisk teori som påstår at alt som eksisterer er fysisk. Fysikalisme kan også klassifiseres som en form for substansmonisme i at den hevder det kun eksisterer én type ting, nemlig fysiske ting. Fysikalisme er nært beslektet med metafysisk materialisme. Begrepet «fysikalisme» ble utviklet ut ifra materialisme for å innebefatte flere former for fysiske ting enn bare materie (for eksempel energi, romtid og krefter).





Usnit av *Night of the Living Dead*. Bilde er hentet fra Wikimedia.

# THE VALUE OF NATURALISM

AN ASSESSMENT OF THREE NATURALISTIC READINGS

OF THE PHILOSOPHY OF FRIEDRICH NIETZSCHE,

AND A COMPLEMENTARY INTERPRETATION OF NIETZSCHE'S NATURALISM.



## MESTERBREV VED SIMON A. NORDBERG

*Hva handler masteroppgaven din om?*

Hvordan kan noe oppstå fra sin motsetning? Kan noe fornuftig ha oppstått fra noe ufornuftig? Kan noe levende oppstå fra noe dødt? Noe logisk fra noe ulogisk? Kan en interesseløs erkjennelse opprinnelig ha vært et begjær? Kan altruisme stamme fra egoisme? Kan sannhet ha oppstått fra en feiltagelse? Fakta fra verdi? – Eller, for å gjøre spørsmålet litt mer konkret, hvordan kan det ha seg at *Nietzsche* er en naturalist? ...

Opgaven handler om Nietzsches naturalisme. En måte å introdusere naturalismebegrepet på er å dele begrepet i to: det er enten (1) tanken at det ikke finnes en annen verden enn den naturlige verden eller (2) tanken at sann kunnskap om den naturlige verden er grunnleggende sett vitenskapelig kunnskap. Med «vitenskapelig» mener man ofte, men ikke alltid, empirisk vitenskap formet etter forbildet av naturvitenskapene, som for eksempel fysikk. Man kan si at en naturalist holder enten (1) eller (2) til å være sanne. Det vil si at man kan mene at den eneste verden som finnes er den naturlige verden og ikke mene at sann kunnskap om verden er grunnleggende sett vitenskapelig kunnskap. Man kan òg mene at det finnes en Gud og en verden hinsides denne verden og samtidig mene at sann kunnskap om den naturlige verden er vitenskapelig kunnskap (f.eks. Newton). Man kan også holde begge for å være sanne. Spørsmålet om hvorvidt Nietzsche var en naturalist er derfor, ut ifra denne grove oppdelingen av naturalismebegrepet, også delt opp i to: (a) Om Nietzsche mener at det ikke finnes en annen verden enn den naturlige verden eller (b) om Nietzsche mener at sann kunnskap om den naturlige verden er grunnleggende sett vitenskapelig kunnskap.

I første delen av oppgaven redegjør jeg for tre naturalistiske lesninger av Nietzsche som argumenterer for enten (a) eller (b). De tre lesningene er av Brian Leiter, Richard Schacht og Christian Emden. Ifølge Leiter er Nietzsche en empirist som grunnleggende sett mener at et vitenskapelig perspektiv er det sanne perspektivet (el-

ler i hvert fall det mest sannsynlige perspektivet). Ifølge Schacht er Nietzsches naturalisme heller en veiledende og korrigerende idé eller tolkningsprinsipp. Denne veiledende ideen (engelsk: guiding idea) innebærer en antisuper-naturalisme som innskrenker våre teorier og tolkninger til å forklare fenomener utelukkende med referanse til mekanismer og prosesser vi finner i den naturlige verden. Og til slutt mener Emden at Nietzsches naturalisme er en ontologi, en biologisk ontologi; en altomfattende ontologi som ikke bare forklarer hvorfor organismer oppstår, men også hvorfor teorier og overbevisninger oppstår. «The reasons, one could say, why we are naturalists are not in theory different from the reasons why we have a certain skin pigment» som jeg skriver angående Emdens lesning (s.15) i introduksjonen til del 1.

Denne redegjørelsen av de tre lesningene utgjør mesteparten av del 1 av oppgaven. I del 2 gir jeg en utfyllende lesning av Nietzsches naturalisme som prøver å belyse aspekter ved hans naturalisme som de tre naturalistiske lesningene ikke tar opp eller ikke gir nok betydning. I motsetning til de tre lesningene, forstår jeg det slik at Nietzsche mener at naturalisme har sin rot i en verdiprojisering (engelsk: valuation; tysk: Wertsetzung). Naturalismen har sin rot i en verdiprojisering i den forstand at de metafysiske og epistemologiske konklusjonene naturalismen trekker støtter seg på visse forutsatte verdier. Disse forutsatte verdiene er, ifølge Nietzsche, rester av kristne (platonske) verdier, og da spesielt verdsettingen av sannheten som et absolutt gode. Gitt at Gud er absolutt god og er sannheten selv, så må sannheten være absolutt god. I Platons (og neoplatonsk) tenkning, som er den opprinnelige roten til kristne verdier, så er det Gode likestilt med den høyeste formen for erkjennelse. Spørsmålet om man er en naturalist er egentlig et verdispørsmålet som går tilbake til denne platonske verdiskapelsen. Etter min mening, er det dette naturalistiske lesninger av Nietzsche ikke innser.

#### *Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?*

Jeg argumenterer for at naturalistiske lesninger av Nietzsche ikke tar hensyn til viktige aspekter ved Nietzsches filosofi, og da spesielt rollen verdi spiller i hans filosofi. Likevel er kanskje ikke «argumentasjon» det riktig ordet i denne sammenhengen. For det finnes ikke noe argumentasjon før man har blitt enig om en problemstilling. Det er kun etter at vi har blitt enig om en problemstilling og forstår hva problemstillingen innebærer at vi kan begynne å snakke om argumentasjon for og imot mulige svar på forskjellige spørsmål. Vi har ikke kommet til det stadiet ennå.

#### *Hvorfor bør andre lese teksten din?*

Personlig mener jeg teksten ikke er like tilgjengelig for alle, og med det mener jeg at teksten ikke tar for seg et tema som har noe allmenninteresse. Eller mer presist formulert, det er ikke opplagt ut ifra teksten selv hvilken relevans den har. Hvis man har lest mye Nietzsche eller hvis man har et bredt og helhetlig filosofisk perspektiv på verden, kan man kanskje skjønne hvordan dette tilsynelatende esoteriske tema – om Nietzsche var en naturalist eller ikke – har store konsekvenser for vår grunn-leggende forståelse av tilværelsens verdi. Det er ikke noe forskjell, i mine øyne, mellom å forstå Nietzsche og å forstå tilværelsens verdi. Nietzsche er et spørsmålsteget. Dette spørsmålet lyder, «*Hva er tilværelsens verdi?*» Man må sånn sett lese mellom linjene – og ikke bare mellom linjene! – for å forstå hvordan dette temaet er viktig for filosofien og for våre liv.

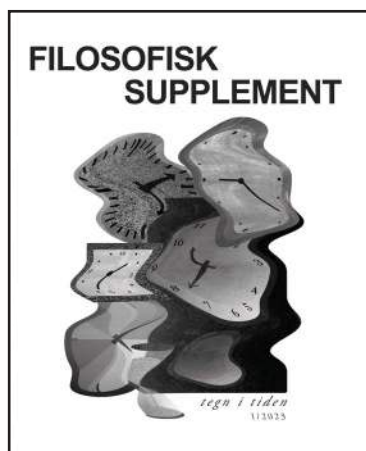
#### *Hva er dine planer for fremtiden?*

Jeg har tatt kontakt med en professor i Stuttgart i Tyskland, og kommer til å begynne å skrive en doktoravhandling ved Universitet i Stuttgart. Da håper jeg å fortsette arbeidet jeg begynte på i masteroppgaven. Jeg håper samtidig å forbedre tysken min under oppholdet i Tyskland, bli kjent med studenter og forske videre innenfor feltet. På den måten håper jeg å fordype min forståelse av Nietzsches filosofi, og – som jo er det vesentlige – begynne å forstå det Nietzsches filosofi handler om. Godt og ondt, sannhet, mening, verdi ...

# FORRIGE NUMMER

# TEGN I TIDEN

## (#1/2023)



**Omfang:** 112 sider

**Redaktør:**

Ali Jones Alkazemi & Sindre Brennhagen

**Priser:**

1 utgave: 65,-

3 utgaver: 150,-

5 utgaver: 250,-

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

Besøk [filosofisksupplement.no](http://filosofisksupplement.no) for mer informasjon om abonnement, tidligere utgaver og pakkepriser. Vi sender portofritt!

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 – og sirkle inn – definerende karakteristika ved vår egen samtid? Den spanske filosofen Marina Garcés skriver følgende i boken *For en ny radikal opplysningstid* (H//O//E, 2022): «Vår tid er definitivt tiden da alt tar slutt, inkludert tiden selv». Ifølge Garcés har vi, i løpet av kort tid, vært vitne til hvordan troen på fremskrittet – være seg i politisk-revolusjonær eller tekno-utopisk drakt – sakte, men sikkert, har forvitret. De store narrative, ideologiene, har mistet sin overbevisningskraft og møtt sine respektive endelikt. Vi befinner oss ikke lenger i den postmoderne tilstand, hevder Garcés, i det umiddelbare «etter» etter at modernitetens store visjoner og prosjekter har svunnet hen. Nei, vi befinner oss snarere i den posthume tilstand, skal vi tro Garcés, en «henstandstid vi kommer inn i når vi har forstått og til dels akseptert den reelle muligheten for vår egen ende».

Er det noe som tilsier at Garcés har rett i sin analyse? Hvilke observerbare symptomer understøtter i så fall hennes diagnostisering av vår tid? For å ta det åpenbare: verdens artsbestander synker, skogene står i brann og havene bugner av plast. Jordens biologiske og kulturelle mangfold forsvinner. Det er igjen krig i Europa. Stadig flere strever med å få endene til å møtes i hverdagen og havner følgelig under fattigdomsgrensen. I hver bidige nyhetssending konfronteres vi av et utall forskjellige kriser: klimakrise, flyktningkrise, strømkrise, og så videre. Det er ikke vanskelig å oppdrive eksempler på at vår tid er en urolig og uoversiktlig tid. Men har man ikke, til enhver tid, hevdet at ens egen tid er særegen? Er det noe ved våre nåværende utfordringer som er spesielle, som er historisk nye, sågar presedenssettende? Hvis så, hvorfor?

I forrige nummer av *Filosofisk supplement* «Tegn i tiden» tematiserte vi tidsånden. Nummeret inneholder artikler om miljøfilosofi, stoisisme og kontinental filosofi, samt en rekke bokomtaler, essay og oversettelser.

Tekstbidrag av: Sigurd Hverven, Inga Bostad, Sindre Brennhagen, Ali Jones Alkazemi, Andreas Nydal og Juni Katrine Lie.



# NESTE NUMMER

# KJÆRLIGHET

## (#4/2023)

Kjærlighetens mange sider ble allerede klart illustrert hos de gamle grekerne, der de identifiserte opptil seks ulike typer kjærlighet. Likevel er nok de mest kjente *eros*, *filia* og *agape*. Eros, som i dag har gitt oss ordet «erotisk», er den lidenskapelige og seksuelle kjærligheten, den vi kjenner mot vår elsker. Eros som begrep har stått sentralt i filosofien fra Platons *Symposion*, og videre fram til modernismens klassikere med Sigmund Freud. I det politiske og sosiale er det heller ikke mangel på debatter rundt nettopp denne typen kjærlighet, hvor dets forhold til den hengivende og vennskapelige kjærligheten – nemlig *filia* – klart kommer frem: Hvem skal få lov til å elske hvem? Hvor mange skal man få lov til å elske? Hva er lov og hva er tabu? Og ikke minst: Hvem har autoritet i disse spørsmålene?

Deretter har vi guds- og nestekjærligheten, *agape*, som står bak vår gode vilje – et begrep som endte opp med å bli sentralt for kristendommen 500 år senere. Da Jesus ble spurt hva det viktigste budet var, svarte han: «Du skal elske Herren din Gud av hele ditt hjerte og av hele din sjel og av all din forstand» og «Du skal elske din neste som deg selv». Både kjærligheten overfor Gud, likesom kjærligheten for ens neste, er en kjærlighet som er selvpoppfrende og tålmodig. Du skal ikke elske din neste gjennom følelsene – når du kjenner sommerfuglene i magen eller når du føler du har litt til overs. Heller skal du ikke kun vende deg mot Gud når du har lyst. Nei, gudskjærligheten og nestekjærligheten er en kjærlighet som ikke har begjæret som sitt formål, men som er for kjærlighetsobjektets egen skyld. Det er således en kjærlighet som overskrider selvets nytte, og som gir seg hen til noe uavhengig av hva det impliserer for subjektet.

Dette budet tvinger frem et relevant spørsmål: Hvordan skal man elske sin neste om man ikke elsker seg selv? Vårt selvbilde, og med dette vår egenkjærlighet, later ut til å være sterkt påvirket av hva som presenteres som standarden i kultur og media, enten det er en standard for utseende, erfaringer, levemåte, eller sexliv.

Til neste nummer av *Filosofisk supplement* søker vi tekster som tar opp temaer tilknyttet «Kjærlighet», det være seg innen feministisk filosofi, fenomenologi, religionsfilosofi, psykoanalyse, kjønnsstudier eller kritisk teori.

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](mailto:bidrag@filosofisksupplement.no). Vi vurderer også tekster som går utenfor tema. **Innsendingsfrist er 15. oktober.**

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. Hvem skrev *Anti-Ødipus* sammen med Gilles Deleuze?
2. Hvilken filosof skrev verket *Ich und Du* (Norsk: Jeg og Du), som omhandler jegets forhold til omverdenen?
3. Hvilket land i verden har flest pyramider?
4. Hvem er siden mars 2021 leder i LO?
5. Gayatri Spivak anvender begrepet «subaltern» for å beskrive personer som, i kraft av sin sosiale status, er ekskludert fra maktens hegemoni i en imperialistisk koloni. Hvem skapte begrepet «subaltern» i filosofien?
6. Hva er den eneste bokstaven som ikke er å finne blant USAs 50 stater?
7. Hva heter ørkenplaneten i *Star Wars*-universet som er hjemplaneten til både Luke Skywalker og Darth Vader?
8. Hva slags eksotisk kjæledyr hadde Theodor Roosevelt?
9. Hvem skrev *Orientalismen* i 1978, som omhandler forestillingene Vesten har skapt av Østen i flere århundrer?
10. Psykoanalytikeren Wilhelm Reich mente at Freuds libidoenergi måtte forstås som en generell livsenergi som eksisterte i alt levende. Hva kalte han denne hypotetiske energien?
11. Hva heter de to nevøene til Mikke Mus?
12. Loreen vant Eurovision Song Contest 2023 med sangen «Tattoo». Hvor mange ganger har Eurovision Song Contest blitt avholdt?
13. Hvem har skrevet boken *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, hvor forfatter argumenterer for at kjønn er performativt?

1.	Felix Guattari	1.
2.	Martin Buber	2.
3.	Sudan	3.
4.	Peggy Hessen Følsvik	4.
5.	Antonio Gramsci	5.
6.	Q	6.
7.	Tatouine	7.
8.	Hyene	8.
9.	Edward W. Said	9.
10.	Orgon	10.
11.	Tipp og Topp (Engelsk: «Morty and Ferdie»)	11.
12.	67 ganger	12.
13.	Judith Butler	13.

SVAR

# QUIZ



*Fotografi av Simon Nordberg*

# BIDRAGSYTERE

## Tekst

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

Eirik Tangeraas Lygre (f. 1995) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Fintan Declan Mallory (f. 1990) er postdoktor i filosofi ved UiO.

Julie Noorda (f. 2001) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Karl Westergaard (f. 1997) er masterstudent i Europeisk kultur ved UiO.

Marcus Eli Johansen (f. 2001) har bachelorgrad i Filosofi, politikk og økonomi fra UiO og er masterstudent i Development, Environment and Cultural Change ved UiO.

Mats Almlid (f. 2000) er masterstudent i filosofi ved UiO

Sindre Brennhagen (f. 1997) har mastergrad i filosofi fra UiO.

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

Sara Mehri (f. 2001) bachelorstudent i filosofi ved UiO.

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

Tobias Martin (f. 1992) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Wiley Waggoner (f. 2002) er bachelorstudent ved Universitetet i California.

## Bilder

Julie Noorda (f. 2001) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Celine Brøndmo (f. 1997) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Simon Nordberg (f. 2000) har mastergrad i filosofi ved UiO.

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!**