

Trym Mostad

Anna Smajdor

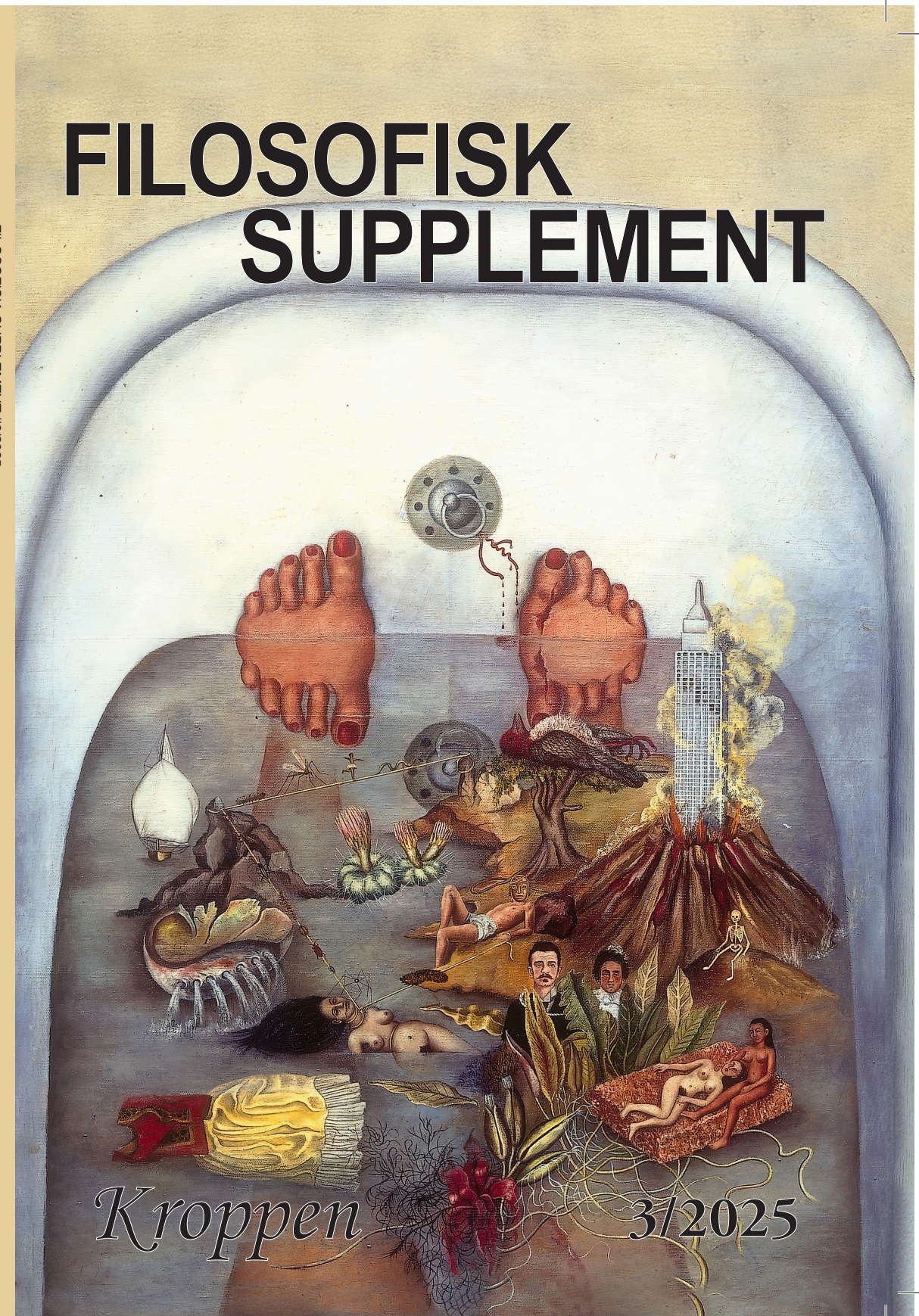
Julie Noorda

Marcus Holst-Pedersen

**FILOSOFISK
SUPPLEMENT**
Kroppen, 3/2025

FILOSOFISK SUPPLEMENT

FILOSOFISK SUPPLEMENT #3/2025



Kroppen 3/2025

KATALOG

#1/2005 – Makt

#1/2006 – Viten
#2/2006 – Metafysikk
#3/2006 – Etikk
#4/2006 – Estetikk

#1/2007 – Atferd
#2/2007 – Kropp
#3/2007 – Språk og virkelighet
#4/2007 – Antikken

#1/2008 – Konflikt
#2/2008 – Vilje
#3/2008 – Død
#4/2008 – Metode

#1/2009 – Science fiction
#2/2009 – Væren
#3/2009 – Det gode
#4/2009 – Tid

#1/2010 – Žižek
#2/2010 – Gud
#3/2010 – Forskjell
#4/2010 – Vold

#1/2011 – Klassisk filosofi
#2/2011 – Metafilosofi
#3/2011 – Kunsten og
revolusjonen
#4/2011 – Jubileumsnummer

#1/2012 – Teknologi
#2/2012 – Subjekt og substans
#3/2012 – Antifilosofi
#4/2012 – Normativitet

#1/2013 – Norsk filosofi
#2/2013 – Erfaring
#3/2013 – Ansvar

#4/2013 – Feminisme

#1/2014 – Mening
#2/2014 – Dyr
#3/2014 – Apologetikk
#4/2014 – Bevissthet

#1/2015 – Fiksjon
#2/2015 – Realisme
#3/2015 – Ontologi

#1/2016 – Åpent nummer
#2/2016 – Identitet
#3/2016 – Vitenskap
#4/2016 – Sannhet

#1/2017 – Sansning
#2/2017 – Matematikkens
filosofi
#3/2017 – Informasjon
#4/2017 – Relativisme

#1/2018 – Natur
#2/2018 – Pluralisme
#3/2018 – Fenomenologi
#4/2018 – Kritisk teori

#1/2019 – Aristoteles
#2/2019 – Marx
#3–4/2019 – Arendt
#5/2019 – Kant

#1/2020 – Biologiens filosofi
#2/2020 – Litteraturens filosofi
#3/2020 – Stoisme
#4/2020 – Hvorfor er det så få
kvinnelige filosofer?

#1–2/2021 – Hegel og hans arv
#3–4/2021 – Følelser

#1/2022 – Frihet

#2/2022 – Film- og boknummer
#3/2022 – Religion

#1/2023 – Tegn i tiden
#2–3/2023 – Den Andre

#1/2024 – Kjærlighet
#2–3/2024 – I Laboratoriet
#4/2024 – Jubileumsnummer

#1/2025 – Rettferdighet
#2/2025 – Hume
#3/2025 – Kroppen

Neste nummer

#4/2025 – Fransk filosofi

Dersom du ønsker å bestille tidligere utgaver, send en mail til redaksjon@filosofisk-supplement.no

merket med «bladsalg» i emnefeltet. Skriv inn navn, postadresse og hvilke utgaver du vil ha.

Du vil få tilsendt en faktura i posten, og mottar bladet (bladene) etter registrert betaling. Du kan også bestille direkte via vår nettside filosofisksupplement.no

Du kan også bestille med Vipps.

Søk opp «**studenttidsskriftet filosofisk supplement**» eller tast inn vippsnr: **82308**. Trykk «send penger» og tast inn riktig beløp. I meldingsfeltet skriver du nummeret og årgangen på utgavene du ønsker, ditt navn, e-post og postadresse.

Enkeltnummer koster kr 65,-, dobbeltnummer 95,- (porto inkl.)

Se www.filosofisksupplement.no for pakkepriser.

FILOSOFISK SUPPLEMENT

21. ÅRGANG 3/2025

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, Frifond, og IFIKK.

Edda Trykk AS

Opplag: 150

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



REDAKSJON

SJEFREDAKTØRER

Julie Noorda
Trym Mostad
Benjamin Berglen

LAYOUT

Allan Thommessen

ØKONOMI

Martin Elias Bergh Hanssen

ØVRIGE MEDLEMMER

Johan Pedersen Betsi
Thomas Torgersen Bråttum
Marcus Holst-Pedersen
Kristýna Jančová
Halvor Jørgensen
Lasarus Khaled
Kevin Køhn
Gustav Lind-Fossen
Fulvio Maina
Åsne Skeie
Oskar Prøsch
Vårin Sinnes

FORSIDE

"What the Water Gave Me"
av Frida Kahlo (1938)

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

INNHold

- 10** ARTIKLER
THE ROLE OF THE BODY IN PLATO'S ACCOUNT OF THE SOUL
Trym Mostad
- 18** **THE BODY POLITIC**
Marcus Holst-Pedersen
- 24** **DANS SOM MENINGSSKAPENDE PRAKSIS**
Thea Thori Kogstad
- 34** **BODIES FOR SALE?**
Julie Noorda
- 48** INTERVJU
SEXARBEIDERNE FRIGJØRINGSKAMP
Lilith Staalesen – Julie Noorda og Marcus Holst-Pedersen
- 55** FRA FORSKNINGSFRONTEN
BODILY OBLIGATIONS, GESTATION AND THE SUPEREROGATORY
Anna Smajdor
- 64** BOKESSAY
TIDEN I KROPPEN
Åsne Skeie
- 72** REFLEKSJONSESSAY
THE SIGNIFICANCE OF THE BODY
Anna Smajdor

- 77 BOKSPALTER
TRESS OF THE EMERALD SEA
Marcus Holst-Pedersen
- 78 **KLITOFON**
Trym Mostad
- 79 **LOLITA**
Gustav Lind-Fossen
- 80 **KVITE NETTER**
Lasarus Khaled
- 82 VELKOMMEN TIL UIO
MICHAEL BARNES
- 84 MESTERBREV
SELF-ALIENATING EPISTEMIC EROSION
Eileen Eldjarn
- 88 **PROTAGORAS ON KNOWLEDGE, UTILITY AND REASON**
Trym Mostad
- 91 **EXPANDING SEXINESS**
Allan Thommessen
- 93 UTDRAK AV *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*
FETISJISME
- 94 **QUIZ**
- 97 **FORRIGE & NESTE NUMMER**
- 99 **BIDRAGSYTERE**



KROPPEN

(#3/2025)

Kroppen kan være så mangt. Kroppen er noe mer enn kun et instrument for handling og er en av få ting vi alle må forholde oss til. Vi er rett og slett dømt til å ha en kropp. Den kan sees på som en mulighetsbetingelse for vår menneskelige tilværelse eller den kan oppleves som noe som begrenser oss. Kroppen vår er med oss fra vi blir født og blir igjen etter vi dør. Den kan virke som ett godt redskap eller ikke virke i det hele tatt. I tillegg har kroppen gjennom vestlig historie vært underteoretisert, kanskje til og med glemt av enkelte. Dette mener vi er rart. Derfor ønsket vi å vie dette nummeret av *Filosofisk supplement* til kroppen.

Likevel er ikke kroppen helt fraværende i filosofihistorien. Platon skyr kroppen som pesten og Aristoteles mente kropp og sjel var en og samme *substans*, men begge la vekt på fysisk trening som noe godt. I Aristoteles' tilfelle bør det nevnes at kroppen kan være noe som begrenser deg fra å oppnå ditt telos. Er ditt skip lastet med *laster* er det ikke lett å bli lykkelig.

Apropos Platon: Trym Mostad har i dette nummeret skrevet en artikkel om hvordan kroppen passer inn i Platon sin gjengivelse av sjelens natur i *Faidon* og *Staten*. Han foreslår at selv om disse gjengivelsene kan virke ulike, så har de en del fellestrekk. Mostad argumenterer for at Bok X av *Staten* bringer inn nye elementer som bør informere vår forståelse av Platon sitt syn på sjelen. Gjengivelsen av sjelen i *Staten* har altså flere fellestrekk med beskrivelsen av sjelen i *Faidon*.

Drar vi 2000 år fremover i filosofihistorien finner vi den sveitsisk-franske filosofen Jean-Jacques Rousseau, som er temaet for den neste artikkelen i nummeret. Marcus Holst-Pedersen tar i denne artikkelen for seg Rousseaus begrep *body politic*, eller den politiske kropp. Holst-Pedersen forklarer og utforsker dette begrepet, og formulerer gode grunner til at Rousseaus analogi mellom menneskekroppen og staten er en nyttig analogi for å forstå og forbedre våre politiske samfunn.

Thea Thori Kogstad undersøker hva det vil si å bevege seg meningsfullt i dans ved hjelp av Merleau-Pontys fenomenologi. Kogstad forstår kroppen som et *kroppssubjekt* og hevder at dansens abstrakte bevegelser kan hjelpe mennesket å overskride det gitte og åpne opp for det mulige. Gjennom be-

vegelse kan dansen hjelpe kroppssubjektet å åpne nye dimensjoner i væren. Samtidig blir bevegelsene meningsfulle for danseren og tilskuerne.

I sin artikkel, «Bodies for sale?» sammenligner Julie Noorda de etiske problemstillingene rundt surrogati og salg av sex. Hun undersøker praksisene gjennom ulike rammeverk. Først ser hun på hvilke rettigheter de kan innebære. Deretter undersøker hun fra et deontologisk perspektiv, og til slutt fra et konsekvensialistisk perspektiv. Noorda konkluderer med at verken surrogati eller salg av sex er moralsk problematiske i seg selv, men at praksisene sine problemer heller skyldes ytre forhold som tvang, fattigdom og stigma.

Angående salg av sex, i dette nummeret har Julie Noorda og Marcus Holst-Pedersen også intervjuet Lilith Staalesen som representant for PION, sexarbeidernes interesseorganisasjon. I intervjuet «Sexarbeidernes frigjøringskamp» reflekterer de rundt sexarbeideres syn på kropp og forhold til samtykke, om hvordan sexarbeid står i forhold til annet arbeid, og hvorfor folk velger å selge sex.

I en helt ny spalte, kalt «Refleksjonsessay», reflekterer Anna Smajdor over kroppen og vårt syn på den. Det å tenke på kropp og sjel som to forskjellige ting, noe vi har fra Descartes, fører til at kroppen blir nedvurdert i etisk refleksjon. I tillegg har Smajdor bidratt til vår spalte «Fra Forskningsfronten» der hun hevder at individer ikke har rett til å bruke andres kropp og at vi heller ikke har plikt til å gi andre bruksrett over vår kropp.

Til sist har vi diverse bokspalter og bokessay. Marcus Holst-Pedersen skriver om *Tress of the Emerald Sea*, Trym Mostad reflekterer over *Klitofon*, mens Lasarus Khaled har lest *Kvite Netter* av Dostojevskij.

God lesning!

Sjefredaktørene Julie Noorda
Benjamin Berglen
Trym Mostad

THE BODY

(#3/2025)

The body is a broad term.

The body is more than an instrument for action, and it is one of the things we cannot avoid having a relationship with. We are doomed to have a body. The body can be a prerequisite for our existence as humans or it can be experienced as a limitation that impedes us. The body is with us from the moment we are born, and it remains after we are dead. It can function like a good tool or not at all. Additionally, the body has historically been neglected in Western philosophy, seemingly forgotten by some. We feel this is odd. Thus, we decided to devote this issue of *Filosofisk supplement* to the body.

The body does not, however, flicker absently throughout the history of philosophy. Plato devalues the body, and Aristotle thought the body and soul to be one and the same *substance*, however both make a case for physical exercise. In Aristoteles' case one would be remiss to not mention that he thought the body to be a possible obstacle to achieving one's *telos*. It is not easy to be virtuous if your body is tainted by vice.

Incidentally, in this issue Trym Mostad's article explores Plato's account of the soul in *Phaedo* and *The Republic*. Although the dialogues have seemingly distinct accounts of the soul, Mostad suggests that there is more overlap than a first glance suggests. He argues that Book X of *The Republic* contains a crucial element of Plato's account that ought to inform our understanding of Plato's views. The accounts of the *Phaedo* and the *Republic* are then more similar than one might think.

Fast forwarding 2000 years in the history of philosophy we find the Swiss-French philosopher Jean Jacques Rousseau who is the subject for the next article of this issue. In this article Marcus Holst-Pedersen discusses the Rousseau term *body politic*, or alternatively; the political body. Holst-Pedersen explains and examines the term, and provides good reason for the view that Rousseau's analogy between the human body and the nation-state is a useful analogy to understand and improve our political societies.

Thea Thori Kogstad investigates what it means to move meaningfully in dance through the lens of Merleau-Ponty's phenomenology. Kogstad understands the body as a bodily subject and argues that the abstract movements

of dance can help individuals transcend the given and open up to the possible. Through movement, dance can assist the bodily subject in opening new dimensions of being. At the same time, the movements become meaningful for both the dancer and the audience.

In her article “Bodies for sale?” Julie Noorda compares the ethical issues of surrogacy with those of sex work. She investigates the practices through different frameworks; first she reviews the rights included in both. Then she examines them from a deontological point of view before finally doing the same for the consequentialist point of view. Noorda concludes that neither surrogacy nor sex work are inherently morally problematic, but she argues that the issue associated with both practices stem from external conditions like the use of force, poverty and social stigma.

On the topic of sex work, for this issue Julie Noorda and Marcus Holst-Pedersen interviewed Lilith Staalesen as a representative for PION, the sex-worker union. In the interview aptly named “Sexarbeidernes frigjøringskamp” they reflect on sex-workers view of the body and their relationship to consent, the standing of sex work as opposed to other kinds of work, and why people choose to sell sex.

In an entirely new segment called “Refleksjonsessay” Anna Smajdor reflects about the body and our understanding of it. Smajdor remarks how the idea that mind and body are two separate things, which is an idea we inherit from Descartes, results in the body being downplayed in ethical reflection. Additionally, Smajdor has contributed to our column “Fra Forskningsfronten”, in an essay where she claims that individuals possess neither the right to other people’s body, nor the duty to offer their own for other people’s benefit or use.

Finally, we have a small series of diverse book-segments and book-essays. Marcus Holst-Pedersen writes about *Tress of the Emerald Sea*, Trym Mostad reflects on *Clitofon*, and Lasarus Khaled has read *White Nights* by Dostojevskij.

Happy reading!

Chief editors Julie Noorda
Benjamin Berglen
Trym Mostad

ARTIKKEL

THE ROLE OF THE BODY IN PLATO'S ACCOUNT OF THE SOUL

By Trym Mostad

Introduction

It is a commonplace intuition in the history of western thought that the soul and the body are somehow distinct yet interlinked. Today some might say that dualism is an outdated view which in large part is owed to the development and rise of Christianity. However, this mind–body dualism can be seen manifested before the rise of Christianity. In his *Phaedo* and *Republic*, Plato develops two seemingly distinct accounts of the nature of the relationship between mind and body which might have more in common with each other than it might initially seem. My reading proposes that Plato viewed the body not only a vessel, but also in a sense a source of emotions that serve as motivating forces for the soul.

Although the *Phaedo* was known to the ancients as ‘*On the Soul*’, it seems that the *Republic* gives a different account of the soul as there is no mention of the tripartite soul in the *Phaedo*, despite the tripartite soul famously being at the forefront of Plato’s account of the soul in the *Republic*. The tripartite soul includes non-rational parts as evidenced by e.g. the description of the appetitive part of the soul in *Republic* IV as opposed to the rational part and a “result of feelings and disease” (439d-e). Contrast this with the *Phaedo* wherein the description of the soul aligns more so with the soul as rational (Sorabji, 2006, p. 116). However, evidence from *Republic* X 611e-612a suggests that the pure soul is the rational soul and that the soul is immortal. Considering this evidence, I suggest that a different understanding of what it means for the soul to be tripartite might reconcile the *Republic* and the *Phaedo*. I do this by first giving a common reading of the tripartite soul before arguing that the common reading is insufficient, as partially evidenced

by *Republic* X, but also by the many problems that arise from the account. Next, I give the new reading I provide, which is more cohesive to *Republic* X 611e-612a and solves some of the problems of the common account. Put shortly, my reading proposes that the soul gives meaning to emotions that are derived from the body which serve as motivating forces, but do not themselves derive their origin from the soul as such. Then I compare this account of the soul to the *Phaedo* to prove that the accounts cohere as opposed to what the common reading would imply. Finally, I summarize my arguments.



Republic IV

In Book IV of the *Republic* Socrates expands upon his categorization of the city's citizens into three natural classes by arguing that since he stated that the soul mirrors the city, there ought to be three parts of the soul (435c). The argument for this division of the soul into three parts is that "some thing will not be willing to do or undergo opposites in the same part of itself, in relation to the same thing, at the same time" (436b). However, this does not mean that the parts moving are of separate entities; for it is argued that since a person can move different parts of their body simultaneously, it follows that one and the same entity can move different parts of themselves with respect to those parts (436d-e). He then states that sometimes we have opposing desires, illustrated with the example of a thirsty person who qua their thirstiness wishes for nothing but to drink, but qua some other part of themselves does not wish to drink at the same time (439b-c).

Socrates elaborates on which parts of the soul there are. For Socrates the thirst example provides the first argument as he states that the thing that forbids us from drinking when we are thirsty is the result of rational calculation. This he thinks is distinct from the part that thirst, adding that that same part “lusts, hungers... and gets excited by the other irrational appetites” (439c-d). Next, he argues there must be a third part distinct from the appetites called the spirited part which is the part that sometimes revolts at our unjust appetites (440a-b). This part is most often the ally of reason (440b). Yet it is clearly distinct from reason as children can have a great deal of spirit whilst lacking in reason, adding a distinction between anger with calculation and without (441b).

Problems with the Tripartite Soul

One way of understanding the appetitive and spirited parts of the soul is that they are in some way independent agents. In *Republic* IX 589a-b Socrates declares that every human being has within them a human, a lion and a many headed beast. This is a metaphor that describes the relationship between the rational, spirited and appetitive parts of the soul respectively. The metaphor implies that we are most like the rational part of ourselves, as the rational part is the human part¹ (Sorabji, p. 116). In *Republic* X 611c-612a it is elaborated that the “wisdom-loving” (which is to say rational part following *Republic* IX 580e-581c) is where the “pure” soul is to be found. Socrates adds that “what we said of the soul is true as it appears at present”, noting that the tripartite account of the soul is only sufficient for the soul when it is immersed in human life (611e-d). Another metaphor is employed: we are like the sea god Glaucus, who was entrenched and mixed with the sea that “stones, seashells and seaweeds” were so attached to him that his true nature was barely recognizable (611c-d). These passages from *Republic* IX 589a-b and X 611c-612a strongly imply that the self is the rational self (Sorabji, p. 116).

If we are to accept that the self is the rational self, and the other parts of the self are 1) irrational (following *Republic* IV 439b-c and 441b as seen above) and 2) independent agents (following *Republic* IX 589a-b), then some issues quickly arise. Firstly, if the parts are irrational, then how do they understand what they desire? If I was hungry, but lacked the concept of food, then I would not be able to distinguish between edible and inedible, and I would starve. If the appetitive part lacks rationality, then it remains unclear where it derives the conception of food from. Secondly, supposing

the other parts to be irrational, communication between the rational part and the non-rational becomes impossible as the other parts lack language and concepts.² Thirdly, following *Republic* IX 589a-b and X 611c-612a the true self is the rational self, so it is the only part we can be held accountable for.

The Soul Revised

The three arguments above demonstrate some of the issues of the tripartite soul as it is commonly understood: the irrational parts lack conceptualization; their interactions would be extremely limited because of that; and if the other parts are independent agents, then we cannot within reason hold ourselves accountable for the actions of those other agents within us. This is because the common conception of the soul proposes that the appetitive and spirited parts of the soul are alien and irrational agents. However, returning to *Republic* X 611e-612a, we recall that the soul is essentially rational in nature. Socrates here imagines a twofold division – the “pure” soul which is the unembodied soul (here assuming the soul is immortal), and the embodied soul that has become mixed with corporeal elements. The appetitive and spirited part of the soul are then products of this mixing. Instead of there being three selves within us, there is only one self, the rational self, which can be led astray by emotions that derive from being embodied.

To understand what it means for the pure soul to be something opposed to the mixed we must first understand why and how it becomes mixed. In *Republic* II Socrates explains the genealogy of the state, which he views as a mirror of the soul (following 368d-369d). Socrates here says: “Come, then, let’s create a city in theory from its beginnings. And it’s our needs, it seems, that will create it” (369c). The citizens of the city, we are told, will devote themselves to different crafts since each person cannot provide solely for themselves, and each person has a different nature which makes them more suited to different tasks, and devotion to a craft will also increase skill (370d). In *Republic* IV the argument continues – the citizens are divided into three classes, each representing a corresponding virtue of the city (428a).

The origin of our coming together to form a city in *Republic* II implies that the manifold soul is a product of the necessities of living as a human being, and *Republic* X 611e-612a suggests that the origin of the appetitive and spirited parts derive from our embodiment and the upkeep of the body. Rather than understanding the appetitive and spirited parts as irrational and alien agents, we can instead understand them as sources of motivation

and desire that are derived from being embodied and the requirements that spring from living life as an embodied being. They are strong emotions and desires, imperatives from the body that demand our attention and direct us toward the difficult task that is staying alive.

Being overpowered by appetites in this view does not mean that one is overpowered by an alien agent. Instead, it means that one lacks the knowledge necessary to gain an understanding of how we ought to act. In *Republic* VI Socrates says that "Every soul pursues the good and does its utmost for its sake..." (505e-506a). According to Socrates, "...everyone wants the things that really *are* good and disdains mere belief here" (505d-e). To gain knowledge of what the good really is we must utilize our rationality so that we do not merely accept what seems good as the good, but instead what really is *the* good. Unfortunately, problems arise when we mistake the goods of the body for the goods of the soul, as the body produces desires in us for what is good for it in order to ensure that we survive. When we lack the proper knowledge to understand that the goods of the body are not the same as the goods of the soul we are overpowered by these impressions of goodness for the real thing. According to the *Republic*, the consequence of this is, of course, that we live unhappy lives. In short, being overpowered by oneself here means being mistaken on the nature of the good. Since cognitive conviction is what guides us according to this reading of the possible influence of some alien agents, we will call this reading the rational conviction reading. The cognitive conviction reading argues that:

We do X iff we are under the (true or false) cognitive conviction that it either is or will lead us to the good.

Advantages of The Cognitive Conviction Reading

Now this understanding of the tripartite soul resolves the issues of the common understanding by proposing that the rational soul is ultimately the source of agency. If the other parts of the soul are not agents, then we are wholly accountable for our actions. Furthermore, there is no need for conceptualization between the different parts of the soul. Instead, the cognitive soul forms conceptions that inform the other parts of the soul so that they can productively direct their efforts towards their objects of desire. Finally, communication between the rational and non-rational parts of the soul now consists of the so-called non-rational parts directing the rational parts towards survival. The rational part is informing and guiding the non-rational parts through conceptualization, thereby guiding the

non-rational parts towards the right objects of desire. Put another way; to survive the body needs and therefore wants some things which are good for it, and our souls can direct the body towards these things. Additionally, this understanding of the soul has the advantage of accounting for *Republic* X 611e612a by providing an explanation of how embodiment produces the non-rational parts of the soul.

Furthermore, the rational conviction reading has the advantage of unifying the *Phaedo* and the *Republic*. The accounts of both dialogues now seem more coherent. In *Phaedo* the soul is different from the tripartite soul in the common understanding – in fact there is never mention of a tripart soul at all. Instead, the body “fills us with wants, desires, fears and all sorts of illusions and much nonsense” which go counter to our search for knowledge (66c-d), and the soul is in *Phaedo* mixed together with earthly elements that derive from the body which the philosopher aims to rid themselves of via wisdom (80e-81d). When we live wisely, that is to say, virtuously, we will have a purer soul by which we can escape the cycle of rebirth into physical bodies, and instead our souls can dwell among the gods (69c-d). This is possible because Socrates thinks our soul is immortal, incorporeal and invisible (81e).

Here we can clearly see some similarities: the duality of the immortal/embodied soul, the earthly elements that the soul needs to be purified of, wisdom/knowledge as virtue which is how the soul becomes purified – and the body/soul conflict. Still, the similarities go beyond this. In *Republic* IX Socrates states that for each part of the soul there is a corresponding pleasure – for the appetitive part it is wealth, for the spirited part it is honour, and for the reasoning part it is wisdom (580d-581d). Similarly, in *Phaedo*, these terms are applied in a passage in which Socrates contrasts the philosopher who does not fear death with those who do: “...any man whom you see resenting death was not a lover of wisdom, but a lover of the body, and also a lover of wealth or of honors, either or both” (68c). The terms applied in this quote seem to clearly reference *Republic* IX, and indicate that it more or less does not matter which kind of desire one has of a non-philosophical kind, as they all refer to the same sort of thing – namely a misguided desire that distracts from the love of and desire for wisdom.

Additionally, the cognitive conviction reading makes it clear how the *Phaedo* expands upon some questions one might have after reading the *Republic*, esp. book X. For why should we not all just leave this earth if it is so much better to be unembodied? According to *Phaedo*, there is good

reason for human life to be endured (62a-b). Socrates argues that we are the possessions of the gods, and it would make the gods angry if we killed ourselves, lest we are led to death by some necessity (62c-d). However, because the soul is immortal, we have no reason to fear death either (63c). The arguments presented, in short, make it clear that neither death nor life is preferable despite their initial promising advantages. Life is not to be preferred because it makes the soul impure, and death is not to be preferred despite the fact that it makes the soul impure because we must purify the soul to escape rebirth. It would be foolish to anger the gods by killing oneself.

We can then propose that Plato perhaps thought that since there is good reason for keeping the body alive when our souls are captured in this corporeal form, our souls become intertwined with this world like the sea god Glaucon becomes intertwined with the ocean herself. Although this might seem undesirable, Plato provides a rational reason behind our wanting our bodies to endure life until we meet our natural ends as corporal beings. He also provides an account of how our souls might undergo a process wherein they forget the Good with a capital G and exchange it for goods – money and honour – which play a role in our being kept alive. The soul is hurled into corporal life, tasked with survival lest it suffer a worse fate as the gods would smite anyone who destroyed their property. It is then dragged all sorts of ways by the motivations which stem from the body, which like the city requires upkeep and attention. During this whole process the soul will forget from where it derived and why it is even here by putting too much attention to the corporal. Luckily the soul never forgets completely where it came from and by doing philosophy and thereby shedding ourselves of superfluous corporal attachments, Plato proposes that we might again remember what our place in this world is.



Conclusion

In this article I have presented two readings of the tripartite soul – the common reading and the cognitive conviction reading. I proposed that the common reading suggests that the tripartite self includes 1) irrational parts and 2) alien agents. In order to resolve this issue, and to make sense of *Republic* X 611e-612a, I proposed the cognitive conviction reading. The cognitive conviction reading proposes that 1) and 2) are false and suggests instead that the appetitive and spirited part are desires and emotions that originate from the body and its needs rather than metaphysically distinct parts or sections of the soul as such. Finally, I argued that adopting the cognitive conviction argument had several advantages, one of which was that the cognitive conviction reading improved the cohesiveness between *Phaedo* and the *Republic*. Another advantage being that the cognitive conviction explains the role of the body in producing desires for that which our souls recognize as good for its survival.

NOTES

1. Both Annas (2001, P. 9) and Sorabji (2006, p. 116-117) indicate that the human, lion and many-headed beast metaphor indicate that there are alien forces within us, Annas calls them "subhuman" and Sorabji states that it is as if we had "three selves".
2. The communication argument is borrowed from Annas (2001), p. 8-10.

BIBLIOGRAPHY

- Annas, Julia. *Ancient Philosophy: A very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Plato. "Republic." Plato. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper. Trans. G.M.A. Grube, rev. C.D.C Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, INC, 1997. 971-1223.
- . "Phaedo." Plato. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper. Trans. G.M.A. Grube. Indianapolis: Hackett Publishing Company, INC, 1997. 49-100.
- Sorabji, Richard. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

ARTIKKEL

THE BODY POLITIC

A GENERAL REFLECTION ON ROUSSEAU'S BODY ANALOGY

By Marcus Holst-Pedersen

Jean-Jacques Rousseau wrote extensively on government, but the focus in this text is specifically the analogy between the physical bodies of any living animal and the *body politic*, or the political body. We can find his reflections on this analogy both in *On the Social Contract* (1762) and *Discourse on Political Economy* (1755), both of which will be the main objects of study in this article. I will first present his general ideas surrounding this analogy, for then to reflect on the purpose such an analogy might serve in understanding and bettering government.

The Body Analogy

The life of both [the human body and the state] is the *self* common to the whole, the reciprocal sensibility, and the internal coordination of all the parts. (...) The body politic, therefore, is also a moral being that possesses a will; and this general will, (...), is for all the members of the state, in their relations both to one another and to the state, the rule of what is just and unjust (Rousseau 2011, 126).

Both the state and the physical body are bodies, according to Rousseau. He justifies this by pointing to multiple similarities, but the most important of them all is that they both consist of multiple different parts that all have to work in harmony in order to maintain an ideal condition. All parts are mutually dependent on each other, otherwise the body is sick, and might eventually die.

It is quite obvious that the different parts of the body Rousseau refers to are different organs and cells. For example, if the immune system is attacking the protective covering (myelin) in the brain and spinal cord, the communication through the nervous system will eventually be disrupted, and the body is considered sick with Multiple Sclerosis (MS). Similarly, if a societal group extorts, dominates, or straight out attacks another group, that society is sick. In other words, Rousseau's analogy exchanges cells and organs for groups and individuals. However, for Rousseau the ideal state was a smaller political community, and *not* the nation-states that dominate the global community today (Rousseau 2011, 900). Therefore, the political body was much smaller than the nation-based communities we tend to find in contemporary politics, and thereby their ability to harmonise probably were a great deal easier. The analogy still works for larger communities, but they might become bloated and thus unhealthy and hard to harmonise.

It might be tempting to interpret the harmony Rousseau strove for as a conservative message, approximate to such thinkers as Edmund Burke, but it is rather on the contrary. His idea is immensely radical. He was not saying that people should not rebel, rather, he was saying that people should stop oppressing one another. We should do whatever we can to pursue and promote the common will of the whole, and build institutions that make harmony possible.

Further, the body analogy serves one more important purpose, which is to draw a clear line from the unified will of a physical person consisting of many parts to the unified will of a political community. This is what he has dubbed *the general will* (Rousseau 2011, 126). As I described it in my masters' thesis: "The general will, according to Rousseau, is neither the sum of all individual wills, nor the interests of any majority or minority. The general will is the common will of all, the realisation of their collective self-interest" (Holst-Pedersen 2024, 11). Just like a human body has a distinct will, a will that is not the sum of the will of each cell or organ, the community has one distinct will from the sum of each individual will. In some sense the general will supervenes on the wills of the individual actors in a given community. Thus, the political body gives us access to a way of thinking that allows us to pursue a general will instead of any arbitrary will of its constituents.

With *the general will* in mind, the *body politic* becomes not just an analogy, but also a crucial insight into the establishment of political communities. We seek to come together because we all benefit from it. If any one of us

would not benefit there would be no reason to accept the community, and the entire reason we chose to exit the *state of nature* becomes null. As we can see, Rousseau asked the most fundamental political question of all: why did we choose to come together in community? And his answer: because we benefit from it. Similarly to the christian notion of marriage, each body in a community comes together and becomes one. And when their bodies become one political body, their wills become one general will.



Why a body?

Then we might ask: what purpose can this analogy serve us today? This will be the question I want to try to answer in the coming paragraphs. Rousseau's ideas might be old, but there may still be relevance in his way of thinking.

As I briefly argued in the previous section, his analogy carries with it quite a radical message. Living, and participating, in a competitive democracy such as Norway, it is common to take for granted that conflict is inherent to all societies. While this may be true in some cases, the assumption can also contribute to the normalisation of unnatural conflicts. If we live as if the world is a *zero-sum-game*, where someone's gain necessitates someone else's loss, we are in practice laying the foundation for conflict to happen without us thinking too much about it. We learn to accept it as an inevitability. However, if we look at things differently, as Rousseau urges us to do, we might realise that conflict is not inevitable. As a political body, we can actually make choices that benefit the whole in the long run. If not, there is no reason for us to stay in this political community. In practice, this entails that we can and should build our society in such a manner that everyone carries the burdens and reaps the benefits in equal proportion. How the Norwegian government chose to organise the income connected to the oil resources found in the North Sea in the early 1970s is an excellent example on how this might look in the real world. The Norwegian sovereign wealth fund does benefit all members of the Norwegian community, not just a few private individuals. Privatisation is a good example of a practice that tends to run contrary to the general will. When certain land and resources are exclusive to some, the danger of wealth inequality can start looming as people's needs are harder to meet.

This leads me to one of Rousseau's insights that are usually forgotten: his views on private property. He famously opened the second part of his *discourse on inequality* by stating that:

The first man who, having enclosed a piece of ground, bethought himself of saying *This is mine*, and found people simple enough to believe him, was the real founder of civil society. From how many crimes, wars and murders, from how many horrors and misfortunes might not any one have saved mankind, by pulling up the stakes, or filling up the ditch, and crying to his fellows, "Beware of listening to this impostor; you are undone if you once forget that the fruits of the earth belong to us all, and the earth itself to nobody." (Rousseau 1992, 45)

This discourse was written several years before he published *On the Social Contract*, where he had thoroughly developed his political ideas. But what is clear is that the excerpt from his *Discourse on inequality* describes a situation where someone's private interests are taking away the freedom of everyone else. In other words, the Rousseauian original sin is the invention of private property, an invention that justified the domination of one part of the body by another.

By now, several features of our contemporary societies might seem more disease-like than anything else. Competition for necessary resources, in the way our monetary system is set up, is one example. Why should some people live in abundance while others starve, when they are part of the same community? They are part of the same body, but one part is actively killing the whole. The wealthy might not see it now, or soon, but the systemic redistribution of resources from the poor to the rich are going to eventually end in collapse. This is how private property can be understood as the virus that infects our political bodies.

We can also see this tendency in our democracies. Highly competitive party democracies amplify differences and do enhance polarisation between groups. Political parties, out of necessity, are forced to focus on what makes them different, instead of what brings them together. This is a political body where the different parts lose sight of the greater picture, namely, that they are part of the same body and that the good health of this body is to everyone's advantage. Instead, the heart begins to hate the brain for consuming too much of the energy that the heart could have used to pump blood even more efficiently. We lose sight of the general will, and obsess over our private interests in a self-indulgent way, which leaves our body sick.

An Idealistic Dream

Is Rousseau an idealist? I would say no. We might be tempted to believe that harmony and a unified general will is far outside the reach of possibilities, but it is closer than we tend to think. We need to remember that most of our interests are social constructions, not essential to our nature. It is true that we all require food, water, sleep and safety, maybe even company, but many interests beyond that depend on our social and structural conditions. The interest in money is conditioned on a monetary system where other more fundamental needs, like food and fresh water, are locked behind monetary boundaries. The same can be said about nicer things, where these needs are constructed by advertising and narratives that tell us that we require that thing in order to achieve happiness.

We need to find our way back to our roots, to find out what truly makes a good life in accordance with others. If we condition the good life on the sickness of the political body, our own happiness becomes a hindrance to others' survival. This is how the body dies, with the clogging of the arteries our political hearts stop, and everything that really is valuable becomes unachievable.

The body politic is in other words not just a tool, it is an outlook, a constant reminder that our communities are living and breathing, capable of health and disease. And it is a warning, that it *does* matter what we want from, expect from, and do in our communities. A sick political body is an assured path to a painful existence, and is a dangerous road to follow long term. We must also remember that if we want our communities to be better, we must focus on improving the parts that are broken, not narrow-mindedly look at what works, and ignore the rest. There are always organs that thrive under the worst of diseases, as much in political bodies as in physical bodies.

BIBLIOGRAPHY

- Holst-Pedersen, Marcus. 2024. "Workplace Democracy: Overcoming Domination in the Workplace". Master's Thesis, University of Oslo.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2011. "Discourse on Political Economy". In: *Jean-Jacques Rousseau: The Basic Political Writings* (2nd edition), edited by Donald A. Cress, pp.121-152. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- . 2011. "On the Social Contract, or Principles of Political Right". In *Classics of Moral and Political Theory* (5th edition), edited by Michael L. Morgan, 882-941. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- . 2011. "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men". In *Jean-Jacques Rousseau: The Basic Political Writings*, edited by Donald A. Cress, 27-92. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

ARTIKKEL

DANS SOM MENINGSSKAPENDE PRAKSIS

EN LESNING AV MERLEAU-PONTYS KROPPSFENOMENOLOGI

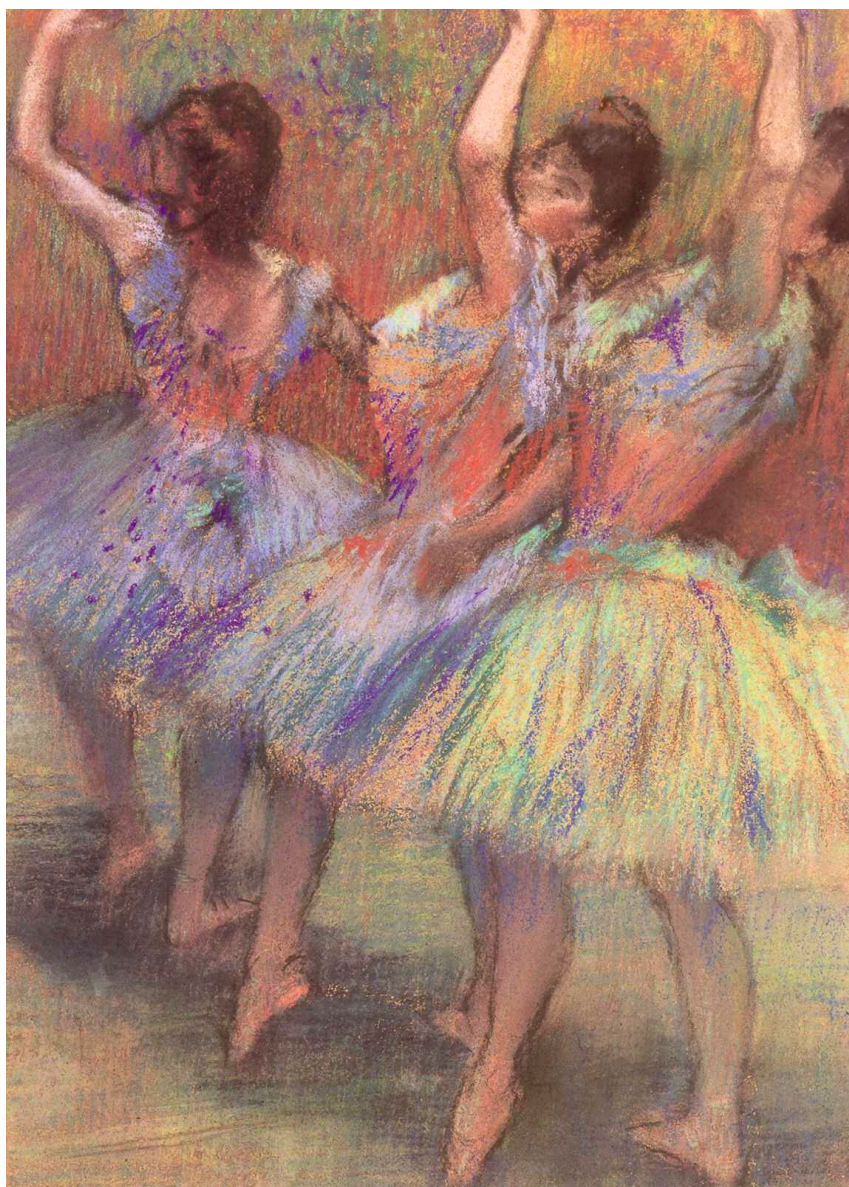
Av Thea Thori Kogstad

Hva vil det si å bevege seg meningsfullt i dans? Denne teksten tar utgangspunkt i en fenomenologisk tilnærming for å undersøke hvordan kroppen – forstått som kroppssubjekt – skaper mening i verden. Med Maurice Merleau-Pontys kroppsfenomenologi som teoretisk ramme, utforskes dansens bevegelser som abstrakte uttrykk som overskrider det gitte og åpner for det mulige. Gjennom begreper som motoriske vaner, intensjonalitet og kroppsskjema, viser teksten hvordan danserens erfaring formes, og hvordan dans kan forstås som en meningsskapende praksis.

Hvordan kan vi forstå mening som noe som er inkarnert i kroppen? Mening oppfattes ofte som noe som uttrykkes gjennom kroppen – i form av ord, vink, gestikulasjoner og språk – der kroppen fungerer som et mekanisk redskap for formidling. Men kan kroppen også være meningsfull i seg selv? I denne teksten undersøker jeg hvordan dansens bevegelser kan forstås som meningsskapende. I Merleau-Pontys kroppsfenomenologi får vi et begrep om kroppen som et subjekt, et *kroppssubjekt*, som alltid og allerede er situert i verden og rettet mot verden. Det vi forstår som mening (*sens*) i Merleau-Pontys betydning av ordet, kommer ikke av en tradisjonell representasjonell erkjennelsesmodell, men det begynner med kroppen i verden. Og denne *mening* vil jeg vise at kommer til uttrykk i dansen.

Først vil jeg introdusere noen sentrale begreper hos Merleau-Ponty som gjør det mulig å forstå kroppen som en intensjonal og situert væren. Deretter vil jeg rette oppmerksomheten mot kroppens habituelle strukturer og Merleau-Pontys skille mellom konkrete og abstrakte bevegelser, for å

undersøke hvordan mening kan tre frem i og gjennom bevegelse. Til slutt vil jeg drøfte hvordan dansens bevegelser kan være abstrakte bevegelser, og dermed som en særlig form for kroppslig meningsdannelse.



Intensjonalitet og kroppsskjema

I *Phenomenology of Perception* (2012) [*Phénoménologie de la Perception* (1945)] utvikler Merleau-Ponty en forståelse av kroppssubjektet som en *væren-i-verden*, en levende og sansende væren som erfarer verden gjennom intensjonal persepsjon. Denne intensjonaliteten innebærer at kroppen ikke passivt mottar sanseinntrykk, men aktivt retter seg mot omgivelsene som noe som både betinger og forventes av den. Merleau-Ponty beskriver hvordan det «ikke bare er snakk om at ting eksisterer for representasjon – som egenskaper ved det sansede, historiske hendelser eller ideer introdusert gjennom doktriner – men snarere om den unike måten å eksistere på som kommer til uttrykk i egenskapene ved en småstein, et glass eller et stykke voks, i alle hendelser under en revolusjon og i alle tanker hos en filosof» (Merleau-Ponty, 2012, lxxxii). Intensjonalitet handler om en rettethet mot objekter i vid forstand, hvor jeg som kroppssubjekt erfarer ting i verden gjennom å finne meg selv i relasjon til dem. Verden gir mening for meg fordi jeg sanser den, og denne meningsfullheten er ikke et tillegg til persepsjonen, men den ligger i selve måten vi sanser på. Kroppens persepsjon er dermed alltid retningsbestemt, og sansningen kan ikke forstås som passiv mottakelse av stimuli.

Et konkret eksempel på denne intensjonale rettetheten kan jeg erfare når jeg står foran en dør som skal åpnes. I det øyeblikket jeg nærmer meg døren, oppstår en situasjon der verden ikke fremstår som nøytral, men som ladet med en forventning om handling. Døren «ber» om å bli åpnet, og kroppen min retter seg mot denne muligheten uten behov for refleksjon. Jeg strekker hånden ut, griper håndtaket og åpner – ikke som en mekanisk respons, men som en meningsfull bevegelse mot noe i verden. Kroppen er ikke et objekt som utfører en oppgave, men et subjekt som spontant installerer seg i situasjonen og handler i den. Denne erfaringen viser hvordan intensjonaliteten ikke bare er en mental rettethet, men en kroppslig orientering mot verden som alltid allerede er meningsfull. Jeg erfarer døren ikke som et isolert objekt, men som en del av en situasjon som inviterer til handling. Merleau-Ponty skriver: «Our body [...] projects significations on the outside by giving them a place and sees to it that they begin to exist as things, beneath our hands and before our eyes» (Merleau-Ponty 2012 147). Rommet er ikke tomt, men strukturert av muligheter, og kroppen min er innvevd i dette rommet. Eksempelet illustrerer hvordan kroppen som subjekt erfarer verden som et åpent og tilgjengelig rom for handling, og hvordan persepsjonen er aktiv og retningsbestemt.

Kroppens innveving i verden kan vi videre forstå gjennom begrepet om *kroppsskjemaet*. Kroppsskjemaet betegner den enhetlige og dynamiske organiseringen av kroppens holdninger og bevegelser i relasjon til omverdenen. Kroppsskjemaet dreier seg om den erfaringen jeg har av min egen kropp, ulik fra andre kropper og andre objekter. Det er ikke et kart over kroppen, men en praktisk orientering som gjør at vi spontant og til enhver tid vet hvor våre lemmer er og hvordan vi kan handle: «I hold my body as an indivisible possession and I know the position of each of my limbs through a body schema [un schéma corporel]» (ibid., 100–101).

Fordi kroppen alltid er innvevd i verden, dreier erfaringen av *egenkroppen* (min kropp) seg ikke bare om en intern registrering av kroppsdelene, men om å befinne seg i et nettverk av relasjoner og muligheter for handling. Kroppsskjemaet er ikke bare en registrering av kroppens deler, men en helhetlig struktur som alltid allerede strekker seg ut mot verden. Dette innebærer at vi sanser vår egen kropp *gjennom* dens relasjon til tingene vi handler med. Merleau-Ponty illustrerer dette gjennom å studere seg selv holde en pipe: «I have an absolute knowledge of where my pipe is, and from this I know where my hand is and where my body is» (ibid., 102). Erfaringen av egenkroppen begynner altså med objektet – pipen – og gjennom å vite hvor pipen er, erfarer jeg kroppens posisjon. Kroppsskjemaet viser dermed hvordan kroppen ikke er et isolert objekt, men et sentrum som installerer seg i verden og finner seg selv gjennom sine relasjoner til ting, mål og omgivelser.

Gjennom en redegjørelse av noen begreper i Merleau-Pontys kropps-fenomenologi har vi sett hvordan kroppen ikke er et objekt i verden, men et subjekt som erfarer, handler og gir mening til verden gjennom sin *væren-i-verden*. Begrepene intensjonalitet og kroppsskjema viser hvordan persepsjon og bevegelse alltid er situert, rettet og meningsfull – ikke som resultat av refleksjon, men som en umiddelbar og kroppslig orientering mot verden. Kroppen er ikke et medium for mening i sekundær forstand, men det stedet hvor mening oppstår. Med dette som bakteppe, kan vi nå undersøke hvordan bevegelse – og særlig dansens bevegelser – kan forstås som en form for kroppslig meningsdannelse.

Konkrete og abstrakte bevegelser

For å forstå hvordan mening kan tre frem i bevegelse, er det nyttig å se nærmere på kroppens habituelle strukturer, de sedimenterte erfaringene som gjør at kroppen vet hvordan den skal handle i gitte situasjoner. Merleau-Ponty illustrerer dette gjennom gestaltpsykologene Gelb og Goldsteins

(1920) studier av Schneiner, en krigsskadet pasient som ikke lenger kan utføre bevegelser på kommando, men som fortsatt mestrer handlinger i konkrete, allerede meningsfulle situasjoner hvor ting allerede har betydninger. Schneider kan for eksempel ikke peke på nesen sin når han blir bedt om det, men han kan ta opp et lommestørkle for å snyte seg. Disse handlingene er for Schneider vanehandlinger (*action habituelle*), og de viser hvordan kroppen handler innenfor en kjent og meningsfull kontekst:

His body is available as means of insertion, but not as an objective milieu. His body is available as a means of insertion into his familiar surroundings, but not as means of expression of a spontaneous and free spatial thought (Merleau-Ponty 2012 106).

For Schneider er bevegelsene et resultat av handlingssituasjonen han befinner seg i, og de er bevegelser han er fortrolig med.

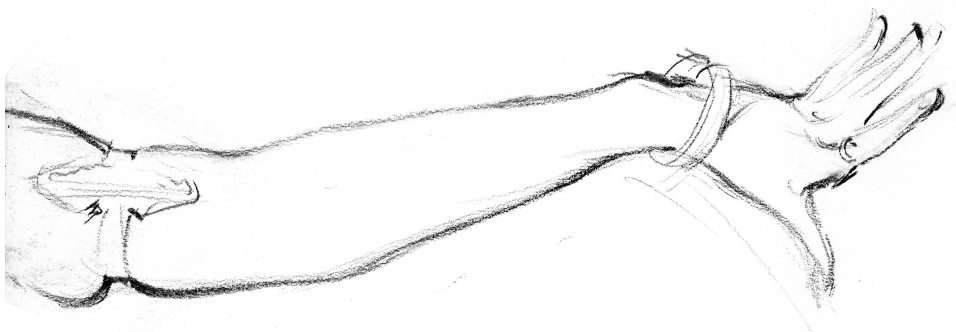
Skillet mellom konkrete og abstrakte bevegelser, som Merleau-Ponty utvikler med utgangspunkt i Schneiders kasus, er sentralt for å forstå hvordan mening skjer som bevegelse. Skillet mellom aktualitet og mulighet er nyttig for å kartlegge denne distinksjonen. Mens konkrete bevegelser er forankret i det gitte og aktuelle, og responser på situasjoner hvor objektene allerede har betydning for kroppen, retter abstrakte bevegelser seg mot *det mulige*, i det som enn så lenge bare finnes i «ikke-væren» (ibid., 113). De abstrakte bevegelsene overskrider det faktiske og åpner for en kroppslig forestillingsevne, hvor kroppen kan rette seg mot en konstruert bakgrunn. Mens konkrete bevegelser er situasjonsbestemte – som å åpne en dør – er abstrakte bevegelser ikke bundet til en slik aktualitet. Disse kan være rettet mot en tenkt situasjon eller de kan rette seg mot kroppen selv. Merleau-Ponty beskriver for eksempel hvordan en bevegelse som å bøye underarmen med en spesiell vridning og fingerstilling ikke lenger har et ytre mål, men gjør kroppen selv til målet for bevegelsen:

The body, which was previously the vehicle of movement, now becomes the goal of movement. Its motor project no longer aims at something in the world, but at the arm and fingers themselves, as they break with their insertion in the given world and sketch out a fictional situation (ibid., 113–14).

Denne bevegelsen ville for Schneider ikke vært mulig å gjøre, fordi den ikke retter seg mot noe konkret mål i verden. Den er abstrakt fordi bevegelsen ikke er en del av kroppens handlemønster.

Abstrakte bevegelser får en ny dimensjon gjennom Merleau-Pontys begrep om den intensjonelle bue (*l'arc intentionnel*). Buen betegner kroppssubjektets projeksjon av fortid, fremtid, sosial og fysisk situasjon, et nettverk av relasjoner som gjør det mulig å erfare verden som meningsfull og handle innenfor den (ibid., 137). Kroppens situerthet i verden, og evne til å tre inn i nye situasjoner, finner alltid sted innenfor den intensjonelle buen. Og det er her *friheten* viser seg: i evnen til å forestille seg og tre inn i nye situasjoner, til å erfare det som er «der» som «her» for meg, og fremtiden som noe som kan bli nåtid. Det innebærer for eksempel at jeg forstår sosiale situasjoner og at jeg har frihet til å handle moralsk – eller å la være. Muligheten for disse handlingene ligger i de forutsetningene kroppen har til å forstå seg som en væren som finnes innenfor en potensialitet av bevegelser og handlinger.

Denne friheten er ikke abstrakt eller teoretisk, men kroppslig. Den viser seg i kroppens evne til å tilegne seg nye vaner (*l'habitude*) som utvikler dens væremåter i verden (ibid., 145). Når jeg lærer å sykle, skrive på tastaturet, åpne dører eller å danse, tilegner kroppen seg en ny måte å være i verden på. Denne kroppslige kunnskapen er ikke en intellektuell kunnskap, men en *savoir*, en viten i hendende, i føttene, i kroppen. Merleau-Ponty beskriver dette som en «motorisk tilegnelse av en motorisk betydning» (ibid., 144), hvor betydningen av bevegelsen ikke er noe som påføres verden utenfra, men noe som oppstår i og gjennom bevegelsen selv. Forskjellen mellom konkrete og abstrakte bevegelser må derfor ikke forstås som et skille mellom persepsjon og representasjon, men som ulike eksistensielle moduser. Begge er uttrykk for kroppens intensjonalitet, men de viser ulike måter å være kropp i verden på. Den konkrete bevegelsen er forankret i det gitte, mens den abstrakte bevegelsen åpner for det mulige, og dermed for frihet og meningsdannelse.



Dans som kroppslig meningsdannelse

Gitt Merleau-Pontys beskrivelser av den habituelle kroppen, kan vi forstå dansens bevegelser som *motoriske vaner* – bevegelsesmønstre som innskrives i kroppsskjemaet og blir en del av dens væremåte i verden. Merleau-Ponty bruker selv dans som eksempel på hvordan kroppen tilegner seg nye vaner:

For example, in learning the habits of a certain dance, do we not find the formula of the movement through analysis and then recompose it, taking this ideal sketch as a guide and drawing upon already acquired movements (such as walking and running)? [...] The body, as has often been said, “catches” (*kapiert*) and “understands” the movement (Merleau-Ponty 2012 144).

Denne kroppslige forståelsen, at kroppen «fanger» og «forstår» bevegelsen, viser hvordan dansens bevegelser kan inkorporeres i kroppens habituelle strukturer. Når dansen er lært, går bevegelsene like naturlig som andre vanehandlinger. Å lære seg enkle steg i en folkedans, for eksempel, krever at kroppssubjektet retter seg mot bevegelsen som mål. Danseren må lære svikt i knærne, tunge og lette steg, tyngdeoverføringer og hopp, så bevegelsene kan flyte av seg selv og dansen kan danses. Bevegelsene er abstrakte i den forstand at de ikke er rettet mot et ytre objekt, men mot bevegelsen selv som mål. Når bevegelsen er tilegnet, blir den en del av danserens kroppslige repertoar.

Et slikt eksempel finner vi og i Merce Cunninghams beskrivelse av sin koreografiske praksis, hvor abstrakte bevegelser blir en del av danserens nye habituelle strukturer:

A large gamut of movements [...] was devised, movements for the arms, the legs, the head and the torso which were separate and essentially tensile in character, and off the normal or tranquil body-balance. [...]. But each succeeded in becoming continuous as I could wear it long enough, like a suit of clothes (Cunningham 1968; i Sheets-Johnstone 2015, xv).

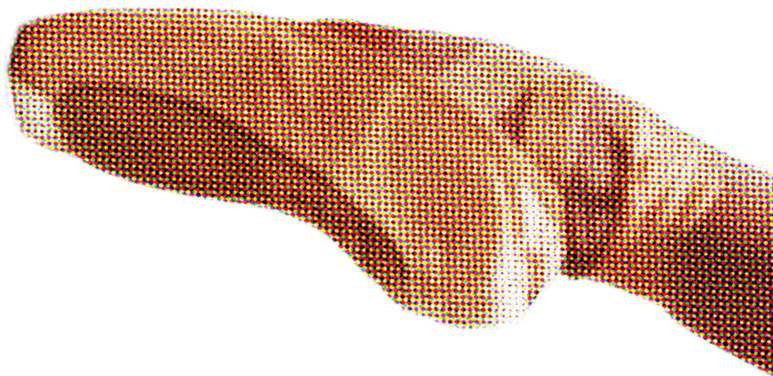
Cunningham beskriver her hvordan bevegelsene, selv om de i utgangspunktet oppleves som fremmede og «utenfor» kroppens vante balanse, etter hvert blir en del av kroppen – som et klesplagg man tar på seg og venner seg til. Denne prosessen kan forstås som en kroppslig rettethet utover det

allerede kjente og fortrolige, en bevegelse som Merleau-Ponty beskriver som en åpning mot nye dimensjoner av væren (Merleau-Ponty, 2012, 145). Kroppssubjektet «innsetter» seg i en ny verden, og meningsdannelsen skjer allerede i det å tilegne seg bevegelsene – i det å erfare dem som mulige. Dette illustrerer hvordan dansens bevegelser, kan bli meningsskapende gjennom kroppens evne til å strekke seg utover det gitte. Slik gir Merleau-Pontys distinksjon mellom konkrete og abstrakte bevegelser et nyttig begrepsapparat for å forstå hvordan nye bevegelsesmønstre kan oppstå og få mening i danserens kroppslige væren-i-verden.

I enkelte former for moderne samtidsdans utfordres kroppens habituelle strukturer, de innarbeidede bevegelsesmønstrene som vanligvis danner grunnlaget for kroppens spontane orientering mot verden, et steg videre. I stedet for å inkorporere et fast repertoar av bevegelser, arbeider danseren aktivt i og mot kroppens vaner. Et tydelig eksempel på dette finner vi i dansestilen Gaga, utviklet av den israelske koreografen Ohad Naharin. Her er ikke danseren en utøver av ferdig koreografi, men en medskapende aktør i bevegelsens tilblivelse. Anna Petronella Foultier beskriver Gaga som en form for kroppslig refleksjon, der danseren hele tiden er i dialog med kroppens og verdens mulighetsbetingelser. Målet er, som hun skriver, «to open up new pathways in the dancers' bodies, to disrupt old habits, and to heighten awareness and inner listening» (Foultier, 2021, 17). Bevegelsen blir ikke et uttrykk for automatiserte responser, men en kontinuerlig undersøkelse av kroppens mulighetsrom.

I Gaga-praksisen rettes oppmerksomheten mot kroppens bevegelser i sanntid. Danseren utfordres til å bevege seg uten å falle tilbake på automatiserte mønstre, og må hele tiden respondere på kroppens impulser og stimuli. En Gaga-klasse kan bestå av instruksjoner som inviterer danseren til å løfte armene med sin egen vekt, deretter som om de bærer en tung gjenstand, så la dem falle, og til slutt selv falle med samme hastighet som armene. Hver oppgave åpner for nye kroppslige erfaringer og bryter med vante mønstre. Dette innebærer en kontinuerlig utvidelse av kroppsskjemaet – ikke som en engangs tilegnelse av nye bevegelser, men som en vedvarende prosess der nye meningshendelser oppstår i og gjennom bevegelsen. I motsetning til Merce Cunninghams metafor om bevegelsen som en «kåpe» man tar på seg, er Gaga-bevegelsen alltid i ferd med å bli til – alltid i bevegelse mot det mulige. Hver bevegelse er en ny åpning mot verden, og danseren trer inn i et rom der kroppens dimensjoner utvides og meningshendelser kontinuerlig utspiller seg.

Hos Merleau-Ponty er mening ikke en representasjon som først dannes i bevisstheten og deretter uttrykkes gjennom kroppen. Tvert imot er kroppen selv meningsbærende fordi den alltid allerede er innvevd i en verden som er meningsfull for oss. Når vi beveger oss, er det ikke nøytralt, men en respons på og en utforskning av denne meningsfulle verden. Kroppen er ikke et objekt som utfører kommandoer, men et subjekt som «kaster seg ut» i verden og etablerer relasjoner til ting, mål og andre kropper. Merleau-Ponty formulerer det slik: «The body is our general means of having a world» (2012, 147). Kroppen er ikke bare i verden, den er vår måte å ha en verden på. Derfor er mening ikke noe som oppstår gjennom bevegelsen, men i selve bevegelsen – i måten kroppen orienterer seg, svarer på og omformer verden. Dansen spiller en særlig rolle i denne sammenhengen nettopp fordi den så tydelig setter kroppen i bevegelse mot verden. I dansen blir kroppens væren-i-verden ikke bare synlig, men også undersøkt, utfordret og utvidet. Gjennom dansens abstrakte bevegelser åpnes et rom der kroppen kan erfare seg selv som skapende og sansende subjekt. Dansen gjør kroppens menings-skapende virksomhet tilgjengelig for erfaring – ikke som noe som skjer etter refleksjon, men som en umiddelbar, levende og kroppslig utforskning av verden.



Jeg har undersøkt hvordan dansens bevegelser kan forstås som meningsbærende gjennom kroppens tilegnelse av nye motoriske vaner. Gjennom Merleau-Pontys kroppsfenomenologi har vi sett hvordan kroppen, som et intensjonalt subjekt, strekker seg utover det gitte og åpner nye dimensjoner av væren gjennom bevegelse. Kroppen er en meningsskapende kraft som gjennom bevegelse etablerer væremåter i verden. Men hva skjer når bevegelsen ikke bare er en måte å være i verden på, men også blir et uttrykk for noe – når bevegelsene får en figurativ betydning? Merleau-Ponty antyder selv at dansen kan være et eksempel på hvordan bevegelse kan overskride det bokstavelige og tre inn i det figurative:

Sometimes, playing upon these first gestures and passing from their literal to their figurative sense, it brings forth a new core of signification through them – this is the case of motor habits, such as dance (Merleau-Ponty 2012 147-48).

Når bevegelsen blir gest (når den får en figurativ betydning), er den ikke bare meningsfull for danseren, men også for den som ser på danseren. Det er i dette rommet, hvor bevegelsen får en ekspressiv og formskapende karakter, at det kunstneriske kan identifiseres som en særlig form for kroppslig meningsdannelse. Dette reiser spørsmål som peker mot et fruktbart spor for videre undersøkelser: Hvordan kan vi forstå overgangen fra bevegelse til gest – fra kroppslig mening i førsteperson, til uttrykt mening i andreperspektiv? Hvordan oppstår denne figurative betydningen, og hva slags meningsrom åpner den for i dansens praksis?

BIBLIOGRAFI

- Foultier, Anna Petronella. 2021. «The Phenomenology of the Body Schema and Contemporary Dance Practice: The Example of “Gaga”». I *Journal of Aesthetics and Phenomenology*, 8:1, 1-20, DOI 10.1080/20539320.2022.2052618
- Merleau-Ponty, Maurice. 2012 [1945]. *Phenomenology of Perception*. Oversatt av Donald A. Landes. London/New York: Routledge
- . 1945. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Editions Gallimard.
- Sheets-Johnstone, Maxine. 2015 [1966]. *The Phenomenology of Dance*. Philadelphia: Temple University Press.

ARTIKKEL

BODIES FOR SALE?

By Julie Noorda

Introduction

If you do a quick search for the word ‘prostitution’ in the Oxford English Dictionary, the definition you find is “the practice or occupation of engaging in sexual activity with someone for payment”. Underneath, you get an example where the word is used in a sentence, which goes: “his options were male prostitution or crime” (Oxford English Dictionary, 2023). Similarly, ‘surrogacy’ – “the practice of surrogate motherhood” – has this example: “the objections to surrogacy based on fears of financial exploitation... are very real” (Oxford English Dictionary 2023). It seems that both practices have negative connotations – which might be why they are illegal in many countries, including Norway. But where do these negative associations stem from? This article explores in what ways the acts of surrogacy and prostitution are similar and whether these similarities have any bearing on their moral status. To address this, I examine surrogacy and prostitution through the frameworks of rights theory, deontology, and consequentialism. I argue that the moral concerns commonly raised about these practices stem not from the practices themselves, but from external social and economic conditions.

In this article, I define the prostitution and surrogacy slightly differently than the Oxford English Dictionary. Prostitution I view as a practice which goes under the umbrella term of sex work, with other practices such as exotic dancing, pornography acting, and BDSM services. What separates prostitution from the other types of sex work is that it involves the direct exchange of sexual intercourse (or closely related sex acts) for money or other forms of payment. Surrogacy, on the other hand, I view as the service where a person with a uterus agrees to become pregnant and give birth to a child on the behalf of other intended parents. This may happen in two ways; either through traditional surrogacy where the surrogate donates their own egg cell, or through gestational surrogacy where there is no genetic link between the surrogate and the child. Unlike prostitution, surrogacy may be either commercial or altruistic.

The question of rights

I shall begin by looking at what rights might be affected by the questions of surrogacy and prostitution. Here, rights will be assessed according to what interests they protect as well as what claims their holders may make. These claims consist in two different categories, namely positive claims and negative claims. Whereas positive claims imply that others must help realising them, negative claims imply that others are not allowed to intervene when the rightsholder is exercising the right in question (Straehle 2016, 146–147). Regarding surrogacy and prostitution, the relevant rights are the right to procreation and the right to sex. Furthermore, it is necessary to investigate the negative right of contractual freedom for both cases. In this section, I argue in line with Christine Straehle that neither surrogacy nor prostitution can be grounded in a right to procreation or a right to sex, but that they may instead be justified through the right to contractual freedom and bodily autonomy.

In her paper “Is There a Right to Surrogacy?”, Straehle looks at surrogacy as the right to procreation. Such a right would protect a person’s interest in having children. As she mentions, having children is a commonly accepted way of realising oneself and one’s deeply held goals in life. By accepting that this is a common interest, one may also claim that there should be a right to have them. This would signify that people struggling to get pregnant should be able to use alternative methods. For some this would mean surrogacy. Now, one might contend that surrogacy would not be necessary as adoption is a viable option. But the truth is that adoption today is a lengthy and complicated process which is not feasible for everyone. Nonetheless the interest that this right intends to protect is that of having biological children. This interest could be present in someone for a multitude of reasons: wanting to see the similarity of one’s own family, wanting to continue life in the life of one’s children or even needing a biological match for an organ donor (Straehle 2016, 148). If the interest in having biological children is accepted, then some may claim that health care services should provide couples with what (or who) is necessary to do so.

A similar line of argument could be made for the question of prostitution. One could argue that sex is a fundamental part of human life and well-being, at least for some people.¹ It is a way to get in touch with your body and strengthen your relationships with others. Regular sex is known to have many health benefits such as reducing blood pressure, boosting the immune system, reducing prostate cancer risk, relieving stress and improv-

ing sleep (Morales-Brown 2019). Being close to someone and having them express their interest in you might increase your confidence. Besides all this, there is the obvious element that sex is commonly deemed pleasurable. It is no wonder that sex is a frequent interest. Some may even argue that people who are unable to partake should have somewhere to go to have this interest realised.

However, there is a common problem with imagining a right to procreation and a right to sex. Having an interest – even a strong and widely shared one – is not by itself sufficient to ground in a right. A right requires enforceable claims, and positive claims such as the ones that would follow from these rights, require resources and effort which cannot be guaranteed. Say with the right to procreation; this right in the form of surrogacy presupposes one fundamental need – surrogates. As Straehle explains, a right to procreation would ensue negative claims such as the state not prohibiting surrogacy, as well as facilitating IVF treatments. Still, “none of these provisions would effectively protect the interest of hopeful parents if they lack a surrogate. A right to surrogacy as assisted reproduction becomes meaningless without the provision of women who are willing to work as surrogates” (Straehle 2016, 150). In that sense, the question of surrogacy becomes similar to that of organ donation. One frankly cannot legislate that people must donate their organs *pre mortem* to meet the need of transplantable organs. The disposal of bodies is after all the domain of peoples’ autonomy and consent (Straehle 2016, 151). Here, the same goes for the right to sex. A positive claim to sex presupposes that there are enough willing sex-partners, including prostitutes, for everyone who wants to partake. This simply cannot be promised. Therefore, both the right to procreation and the right to sex become unintelligible.

Nonetheless, one could argue that surrogacy and prostitution are morally permissible as results of a different kind of right – specifically a contractual right. This right would protect a completely different set of interests than the right to procreation and the right to sex. Instead of putting emphasis on peoples’ want to have children or have sex, this right focuses on the interest in being able to enter a contract freely. For both surrogacy and prostitution, the contract would take form as a contract of employment (Straehle 2016, 151). This would entail negative claims, meaning that others (including the state) should not interfere with the ability to freely engage in such contracts, rather than obliging anyone to provide the service it involves. When it comes to surrogacy, the contract would be entered between the surrogate

and the hopeful parents on the premise that the surrogate will help grow their child. In return for their labour, the surrogate would be compensated. The same idea goes for the contract of prostitution. In exchange for a form of compensation, the prostitute would provide their service. Being able to employ one's body in these ways seems to be important for the idea of bodily autonomy. With the right to form contracts, the person would not only choose how they want to be employed, but also – through this employment – get the means to pursue their personal goals.

It seems that any factor that could intervene with bodily autonomy would have to be significant. One factor that is often viewed as such is the idea of vulnerability. Debra Satz argues that the gendered context of contracts should be of great importance when reviewing their moral value. It is no secret that both surrogacy and prostitution are heavily gendered topics, where the majority of 'sellers' are women. Both employment contracts hand a certain control over the surrogate's or prostitute's body over an amount of time. This is common in many lines of work, but the problem is doing this in a societal context which has favoured men's interest over the interest of women, especially when the body parts involved are their sexual organs. Satz highlights how the subordination of women's interests has historically been enforced largely through control over their sexuality and reproduction (Satz 2010, 129). Because of this, the employment contracts regulating women's bodies should be prohibited.

Even though it is important to protect women and their interests, this line of argument is not entirely sound. As Straehle points out: "Prohibition would simply perpetuate another ill, namely the 'control over women's sexuality and reproduction that she criticises'" (Straehle 2016, 154). She questions whether a prohibition would even address the vulnerability that Satz writes about. If the vulnerability stems from the sub-ordinate socio-economic status that women have in many societies, then it is not obvious why prohibiting reproductive work – or sex work for that matter – would be the solution. Giving women the opportunity to pursue these lines of work, and thus earn more, might just elevate their status (Straehle 2016, 154). If, on the other hand, the vulnerability comes from them being forced to pursue a career that they would not have chosen for themselves, one may ask oneself if the problem then comes from elsewhere. In this case, the problem rather appears to be the force that makes someone act unwillingly.

The deontological perspective

So far, it has been shown that surrogacy and prostitution are similar in terms of rights. While the idea of positive rights for both seems unintelligible, the idea of a contractual right appears significant. Based on this, let us say that there is a contractual right to surrogacy and prostitution. Even so, could there not still be intrinsic moral problems with the acts themselves? Here, the deontological perspective might give us some answers. Instead of focusing on the rights of a person, this moral theory focuses on the duties and actions of rational beings. Immanuel Kant is widely regarded as the central figure in deontological ethics. In this part, I discuss how his moral theory can be applied to the questions of surrogacy and prostitution. Furthermore, I explore Elizabeth Anderson's focus on duties when it comes to surrogacy, and how these ideas could be applied to prostitution.

Kant claims that a moral act is that which is done in accordance with the duties made by the law (Kant 2011, 951). The law in question is the central concept in his moral philosophy; the categorical imperative. One of the five formulations of the categorical imperative goes as follows: "Act in such a way that you treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, never merely as a means to an end, but always at the same time as an end" (Kant 2011, 966). The idea here is that people are rational beings practicing their autonomy through their will. For an act to be moral then, it needs to respect all humans as humans. Kant explores this view using four examples. Firstly, he examines the man that, despite his sorrows, refuses to commit suicide. By not ending his own life, he respects his own personhood. He shows that his life is not only a means to an end (Kant 2011, 962). The same goes for the person not breaking their promise. By not breaking a promise, one shows that trust amongst people is not something that exists for a sole person's gain. The third example is that of not neglecting one's talents. Talents should be pursued, as humanity flourishes when they are. Lastly, Kant exemplifies with the duty to help others. For humanity to reach its full potential, cooperation between humans is necessary (Kant 2011, 963).

Here, it is important to note Kant's emphasis on the "absolute unity of the human person" – meaning that he saw the human person as a whole being. Therefore, these are questions on how to treat a person, not simply a body. By turning one's body into a means to an end, one makes one's personhood such as well (Patrone 2018, 115-119). How may this be relevant for the questions of surrogacy and prostitution? Following Kant's line

of thought, there are multiple ways in which they might mean a breach of duty. Someone who pays a prostitute for a service, might be said to reduce that person to a mere means for sexual gratification. Similarly, someone who pays a surrogate to host their child, could be said to reduce her to a mere means to the end of becoming a parent. Perhaps in neither of the cases the seller is respected as a human. The same goes for self-respect among the prostitutes and the surrogates themselves. By rendering themselves a mere means to an end, they only see their bodies as means to earn money.

This thought that both surrogacy and prostitution are plain wrong due to them rendering persons into mere means, has been further developed by modern thinkers – with emphasis on objectification and commodification. Sara Ann Ketchum, for example, states that “sexual and reproductive prostitutes enter the market not so much as agents or subjects, but as commodities or objects”, meaning that the person turns into a consumer good (Ketchum 1989, 122). Elizabeth Anderson has similar concerns regarding surrogacy, noting that “the application of economic norms to the sphere of women’s labour violates women’s claims to respect and consideration” since it “reduces the surrogate mothers from persons (...) to objects of mere use” (Anderson 2020, 224). What is more, some argue that while prostitution is a case of “selling someone’s body”, surrogacy is not. Jennifer Damelio and Kelly Sorensen claim that this is due to two significant differences between prostitution and surrogacy. The first is that “prostitution and surrogacy have importantly different objectives. Prostitution consists in selling women’s bodies for sexual satisfaction; but the aim of surrogacy is to bring a child into the world”. In addition, they argue that “there is a difference between compensating a woman for her services and paying a woman for the use of her body” (Damelio and Sorensen 2008, 270).

Let us examine these two apparent differences, and how they might affect the surrogacy-prostitution analogy. Firstly, the different objectives rebuttal is not sufficient to undermine the analogy. This is because the wrongdoing in question is not constituted by the end in itself, but by how it is reached. While surrogacy and prostitution differ with regards to their ends, respectively that of sexual gratification and bringing a child into the world, they do share just what they are being criticised for – “the paying someone for the use of their body”. Moreover, when it comes to the compensation for service rebuttal, one may wonder whether there is a difference between compensating someone for their service and compensating someone for the use of their body at all, something which we will come back to in the next

section. However, should we give this argument the benefit of the doubt, this can be used in defence of prostitution in the same way as with surrogacy. One can, after all, claim that a prostitute uses their sex organs – not their person – and that they are paid for the service those organs provide. Now, this brings us back to Immanuel Kant and his idea of the “Absolute Unity of the Human Person”. According to this idea, “acquiring a member of a human being [in their sexual organs] is at the same time acquiring the whole person, since a person is an absolute entity” – something which leaves both surrogacy and prostitution on thin ice (Kant 1996, 62). Not only that, but the service of prostitution also makes the receiver feeble to surrender to animal impulse – thus failing to respect one’s humanity and the ultimate law (Kant 1996, 178).

But not to worry! As stated by Kant, it is possible to use someone’s reproductive organs in an ethical way – by marrying them. Sex, he claims, is only permissible if in marriage. This is because the marriage contract entails that neither party is being used as a mere means. Their ends align (Kant 1996, 62). Though this sounds all well, there is a problem with the argument – which is that in this context, marriage is essentially prostitution. In both cases, there is a contract ensuring that all parties are being respected. One could point out that marriage and prostitution differ in that a married couple have shared property and plans. However, this does not change the situation much. One may well imagine a scenario where a prostitute and their client do too. Furthermore, one may also think that the same argument should go for the case of surrogacy. The parts of discussion are still there, the contract and the sex or reproduction. Indeed, it appears puzzling that an ‘absolutely united human person’ should be able to use another’s body in one contract but not in the same way in another. The very idea of the person as united, body and soul, should after all imply that the person can consent to what a contract entails: the providing of a service. There seems to be an underlying assumption of passivity on the side of the provider, contradicting with the very respect for persons that Kant bases his argument on.

This leads to the question of how these contracts should differ from other contracts concerning bodies. The assumed passivity of the surrogate or prostitute is after all not usually discussed in other forms of employment. Generally, a contract of employment assumes that a service is to be provided. A teacher teaches you algebra, a carpenter builds your new balcony, and a football player provides you with entertainment. You would not say that these people are giving the employers their brain, hands and feet. Neither

would you say that they are giving them their entire being. Rather, one would say that you pay them for the service which they provide you with. The workers are seen as fully capable subjects who are doing something actively. Despite this, one might say that there is something special about the reproductive organs, separating them from brains, arms and legs. That would still not change much in the scenario where someone has the job of testing gynaecological instruments, as Ole Martin Moen mentions (Moen 2014, 78). In that case, a job concerning these organs would commonly be accepted.

Additionally, in the case of the surrogate, some may argue that she is passive – after all, pregnancy is often seen as something that simply “happens” to the body. But this view is misleading. Pregnancy is both physically and emotionally demanding, requiring continuous effort and endurance. The term “labour” is fitting – not only for the act of giving birth, but for the sustained work it entails throughout the pregnancy. Recognising this, it becomes clear that surrogacy is not a matter of passively exchanging an “object” (the body) for money. If that were the case, we would be talking about slavery. Crucially, to give away one’s personhood would also mean surrendering one’s freedom. Unlike the prostitute or the surrogate, the slave is treated entirely as a means to an end – sold in a contract to which they are not even a consenting party. This contrast highlights a key distinction: between selling a service and being treated as property. Where autonomy and consent are present, what is offered is not the self, but labour performed by the self.

This leads us to one of the major differences between surrogacy and prostitution. While prostitution (usually) involves the bodies of two people, surrogacy involves as many as four. Even if the surrogate and the prostitute are fully respected subjects – could one say that the baby is being commodified in the same way as the slave? In a way, this is what Elizabeth Anderson claims. She writes that:

[S]ince children are valued as mere use-objects by the mother and the surrogate agency when they are sold to others, and by the adoptive parents when they seek to conform the child’s genetic makeup to their own wishes, commercial surrogacy degrades children insofar as it treats them as commodities (Anderson 2020, 223).

This sentence bears a lot of assumptions. It is important to note that sur-

rogacy has changed a lot since this article was first published. Anderson takes it for granted that a surrogate necessarily uses their own egg in the process. Today, on the other hand, gestational surrogacy is more common. This makes for a big difference when it comes to her commodification argument. With gestational surrogacy, the “choosing of genetic makeup” is not as much of a thing. The egg cell and the sperm cells will still be those of the parents. Consequently, the surrogate’s job is to help the child grow and then give birth to it. In that way, the child is not necessarily theirs to give away (or sell). Instead, the surrogate is like a kindergarten teacher. In the same way one does not question the parenthood of the child in kindergarten, one should not have to question that of the one grown by a surrogate. They take care of the child, feed them, make sure they are safe – and at the end of the day (or nine months) the parents come to pick them up. The child is not commodified but cared for by multiple people.

The consequentialist perspective

So where does this leave us? There is still one moral theory which may give us insight as to whether the ideas of prostitution and surrogacy constitute moral wrongs – namely consequentialism. Even if the ‘sellers’ in these contexts are not being used as mere means to an end, the practices themselves might still cause more harm than good. Perhaps they are detrimental to well-being? Someone who examined this for the case of prostitution is Ole Martin Moen with his article “Is Prostitution Harmful?”. In this part, we see how some of his arguments may apply to surrogacy as well.

According to Moen’s economic dominance argument, that which involves economic dominance is harmful. Since surrogacy and prostitution do just that, they can be deemed morally wrong. One way of understanding this argument is that there is something intrinsic to the idea of a ‘buyer’ and a ‘seller’ which implies economic dominance. The seller must, after all, give up something they have in order to get money. Such an argument would be weak, as it would refer to anything involving payment. In the situation where a pharmacist sells medicine, for example, one would not think that it is the customer who has the upper hand. One could, on the other hand, claim that the economic dominance is due to the common economic imbalance between the parties. This, too, does not seem to suffice as an argument – as many similar practices do not cause harm. Still, in these cases one is usually more worried about the situation of the extremely poor seller. There is reason to worry about the person who is forced to practice surrogacy or

prostitution due to extreme poverty – and thus is exploited. However, it seems that in this situation it is poverty doing the harm. The root to this problem lies outside the practices themselves (Moen 2014, 77).

When it comes to these ideas surrounding the act of selling, one may also wonder what exactly it is that the surrogate and the prostitute are “giving up”. Some would argue that the surrogate is giving up their baby. Nonetheless, as discussed earlier, in the case of gestational surrogacy the baby is not biologically that of the surrogates. Still, of course, some might see the act of gestating as creating a parent-bond with the child. By blurring the lines of what being a parent means, this becomes a subjective question. Thus, one would assume that those who view gestation as a parent-bond, and who want to keep their own children, would not become surrogates themselves. In the case of the prostitute, on the other hand, exactly what they might be giving up becomes even vaguer. Some would say that both surrogacy and prostitution imply giving up one’s “soul”. In less mystical terms this could mean one’s deepest values, emotions and character traits. But as Moen mentions, people also sell personal elements in many other professions which one does not consider harmful (Moen 2014, 79). Martha Nussbaum, for example, refers to herself being a philosophy professor, taking money for her expertise on morality, emotion, and the nature of knowledge – letting others (no matter their worthiness) invade her personal space (Nussbaum 1998, 704). Why should this be accepted in one form but not another?

Perhaps this is due to surrogacy or prostitution involving danger. Now, the association with danger seems to differ between the surrogate and the prostitute. Whereas prostitution is often associated with factors such as venereal disease, criminal underground networks, drug abuse and violence, surrogacy is associated with the dangers of pregnancy and birth (Bullough and McAnulty 2006, 299-320; as cited in Moen 2014, 75). Even though giving birth can be dangerous, it is commonly seen as something positive – the miracle of life. Prostitution, on the other hand, is viewed as something so negative that it has led to one of the most used derogatory terms; ‘whore’ and ‘slut’. Where does this difference come from? Moen argues that the correlation between prostitution and danger stems from oppression and social stigma. He points out the fact that homosexuality, too, was associated with the same dangers only seventy years back. These risks were used as an argument that homosexuality was morally wrong and therefore should be prohibited. Today, however, one would say that the data was misinterpreted.

The harm was not due to something intrinsic to homosexuality, but rather the social and legal treatment queer people received at the time (Moen 2014, 75). In the same way, the danger of prostitution comes from stigma and illegality. Once again, the problem lies elsewhere.

Still, there might be something intrinsic to the contracts of surrogacy and prostitution that leads to danger. One common understanding of these practices is that one buys someone's unwavering consent. This raises the question of whether surrogates or prostitutes can withdraw consent mid-practice. For the prostitute, the answer is yes. Sex workers Molly Smith and Juno Mac explain this in analogy with the masseuse and the actress:

[Just] as forcing a massage therapist to give you oral sex would constitute sexual assault, because she is not giving you the 'right' to her body when she sells massage services, forcing a sex worker to (for instance) have sex without a condom constitutes rape precisely because the sex worker has not sold the right for a client to use her body 'as he likes in the time he has purchased it' (Smith and Mac 2020, 44).

They explain that the prostitute therefore is no different than the actress who understands the difference between acting in a sex scene and being pressured to give the movie-director a 'massage' in his trailer (Smith and Mac 2020, 44). By contrast, in surrogacy the issue is more complex. To end the practice mid-contract would mean terminating a pregnancy, which in later stages is less feasible. As with a surgeon who cannot abandon a patient mid-operation, the surrogate is expected to continue. For this reason, it seems essential that only women who have previously experienced childbirth enter surrogacy arrangements, ensuring that consent is fully informed. When such conditions are met, surrogacy and prostitution can be seen not as coercive exploitation but as types of work that may respect autonomy and minimize harm.

Conclusion

Surrogacy and prostitution provoke strong moral reactions, often rooted in discomfort with the idea of bodies being used in economic transactions. Nonetheless, as I have argued in this article, the perceived moral wrongness of these practices does not lie within the acts themselves, but in the social, legal, and economic contexts that shape them. When examined through the frameworks of rights theory, deontology, and consequentialism, we find that

neither surrogacy nor prostitution necessarily entails harm, objectification, or exploitation. Instead, these outcomes tend to arise when autonomy is undermined – by poverty, stigma, or coercion – not when individuals freely choose to offer bodily services. It is crucial to recognise this distinction, as to condemn these practices categorically is to risk undermining the very autonomy we claim to protect. Rather than treating surrogacy and prostitution as moral outliers, we should understand them as forms of labour – ones that, like all labour, require ethical scrutiny, not automatic moral rejection. Surrogates and prostitutes are, after all, not bodies for sale.



NOTES

1. Some people are asexual, or otherwise uninterested in sexual relations.

BIBLIOGRAPHY

- Anderson, Elizabeth S. 2020. "Is Women's Labour a Commodity?" In *Ethics in Practice*, edited by Hugh LaFollette, 220-230. Hoboken: Blackwell Publishing.
- Bullough, Vern L., and Richard D. McAnulty. 2006. "The sex trade: exotic dancing and prostitution." In *Sex and sexuality*, by M. Michele Burnette and Richard D. McAnulty, 299-320. Westport: Praeger.
- Damelio, J., and K. Sorensen. 2008. "Enhancing autonomy in paid surrogacy." *Bioethics*, 269-277.
- Kant, Immanuel. 2011. "Grounding for the Metaphysics of Morals." In *Classics of Moral and Political Theory*, edited by Michael L. Morgan, 944-984. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- . 1996. *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ketchum, Sara Ann. 1989. "Selling Babies and Selling Bodies." *Hypatia*, 116-127.
- Moen, Ole Martin. 2014. "Is Prostitution Harmful?" *Journal of Medical Ethics*, February: 73-81.
- Morales-Brown, Peter. 2019. *Does sex provide health benefits?* 30 July. <https://www.medical-newstoday.com/articles/325899#summary>.
- Nussbaum, Martha C. 1998. "'Whether From Reason Or Prejudice': Taking Money For Bodily Services." *The Journal of Legal Studies*, June: 693-723.
- Oxford English Dictionary. 2023. *s.v. "prostitution, n."* September. <<https://doi.org/10.1093/OED/4498400248>>.
- . 2023. *s.v. "surrogacy, n."* September. <<https://doi.org/10.1093/OED/1541123632>>.
- Patrone, Tatiana. 2018. "Is Paid Surrogacy a Form of Reproductive Prostitution?" *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 109-122.
- Rainbolt, George W. 2020. "Rights." In *Ethics in Practice*, edited by Hugh LaFollette, 53-61. Hoboken: Blackwell Publishing.
- Satz, Debra. 2010. *Why Some Things Should Not Be for Sale*. New York: Oxford University Press.
- Smith, Molly, and Juno Mac. 2020. *Revolting Prostitutes*. London: Verso Books.
- Straehle, Christine. 2016. "Is There a Right to Surrogacy?" *Journal of Applied Philosophy*, May: 146-157.

INTERVJU

SEXARBEIDERNES FRIGJØRINGSKAMP

EN SAMTALE OM KROPP, SAMTYKKE OG FRIHET

Et intervju med Lilith Staalesen av Julie Noorda og Marcus Holst-Pedersen

Introduksjon

En gruppe som ofte blir anklaget for å selge kroppen sin er sexarbeidere. Dessverre blir mange av diskusjonene om sexarbeid gjort uten at sexarbeidere selv får delta i dem. Politikere, akademikere og andre aktører setter premissene for diskusjonene, mens sexarbeidere sjeldent blir hørt. Dette kan føre til stereotypiske fremstillinger og til politikk som ikke gjenspeiler virkeligheten til de det gjelder. Vi anser temaet for dette nummeret, “Kroppen”, som en god anledning til å anvende standpunktteori. Dette er en teori som understreker viktigheten av å la ulike stemmer komme til orde, nettopp fordi de med underordnede posisjoner har bedre innblikk i hvordan samfunnet fungerer. Ved å lytte til ulike perspektiver får vi et bedre helhetsbilde av virkeligheten slik den fremstår for oss alle. Vi ønsker å forstå hvilken kunnskap sexarbeiderne besitter og hvordan denne kunnskapen kan utfylle tomrommet i debatten.

I dette intervjuet har vi snakket med Lilith Staalesen. Hun er talsperson for PION, sexarbeidernes interesseorganisasjon. PION har som formål å ivareta sexarbeideres interesser, å forbedre deres arbeidsvilkår og å bekjempe stigmatisering. De driver med opplysning, politisk påvirkning og assistanse til sexarbeidere. Vi har spurt Lilith om sexarbeideres syn på kropp og forhold til samtykke, om hvordan sexarbeid står i forhold til annet arbeid, og hvorfor folk velger å selge sex.



Hvor lenge har du vært med i PION, og hva driver du med for organisasjonen?

Jeg ble med i 2019, og siden da har jeg fått en større posisjon. Først og fremst så representerer jeg organisasjonen – jeg fremmer det som blir sagt i sexarbeidsmiljøet og problemer som inntreffer sexarbeidere. Disse problemene presenterer jeg for politikerne. Vi ser på om man kan jobbe med systemet som det er, og ser etter løsninger for de som

har problemer. Sånn sett er det som en toveis-rute mellom systemet og politikerne, og sexarbeidere i felten. Så er det en del research som kommer med det også.

Du sier du har vært involvert i PION i noen år nå. Hvordan opplever du at diskursen om sexarbeid har utviklet seg siden du ble med?

Når jeg er ute og snakker med folk så opplever jeg at de har bedre holdninger enn de kanskje hadde før, men dette kan jo være «confirmation bias». Naturlig trekkes jeg til miljøer der folk er mer opplyste om seksualitet. Likevel synes jeg at folk har blitt mer åpne for samtaler om sex og grenser siden debatten om samtykke slo rot.

Har du selv erfaring med sexarbeid?

Ja. Jeg har jobbet som cam-arbeider, og jeg har solgt sex. Så har jeg solgt min egen porno i en periode også.

Hvordan påvirker sexarbeid ens forhold til egen kropp, opplever du?

For min egen del opplevde jeg at jeg ble flinkere til å sette egne grenser når jeg hadde et profesjonelt forhold til det. Dette er fordi det satte en forventning for meg selv om at alt skulle være på stell for både meg som selger og personen som kjøper av meg. Det presset meg til å være sikker på at alt var riktig. Sånn sett utviklet det tankene mine og holdningene mine til samtykke i en mer produktiv og positiv retning.

Utover det vet jeg ikke om sexarbeid har påvirket synet mitt på kroppen min mer generelt. Det handler kanskje om at jeg er god på å skille mellom arbeid og det private. Når jeg har sex med en kunde, så er det jo noe helt annet enn når jeg har sex privat. Det er helt ulike emosjonelle koblinger. Selv, vil jeg si at mine erfaringer til egen kropp har utviklet seg mer ved å komme ut som transperson. Fortsatt har jeg møtt mange som har drevet med sexarbeid, som har kjent at de har lært gruppen sin mer å kjenne – at de har lært å føle seg sexy, rett og slett.

Så har sexarbeid påvirket noen sitt kroppsbilde negativt også. I disse tilfellene har jeg ofte sett at grunnen er at de har gått inn i sexarbeid med en forhåndsdomming av arbeidet i seg selv. De har en

forståelse av at de selger bort seg selv, eller at de gjør noe nedverdiggende med seg selv.

De ser det ikke som det er – at man tar imot penger for å gjøre en tjeneste for folk. Holdningene du går inn i sexarbeid med, påvirker mye hvordan arbeidet utvikler ditt forhold til kroppen din og deg selv som person.

Det er interessant. Å selge kroppen sin og å selge en tjeneste er jo to veldig ulike konsepter.

Ja, dette er noe jeg har snakket med mange om. Det å se på salg av sex som salg av kropp – eller salg av seg selv – det mener jeg bryter med kjernekonseptene som vi legger til grunnlag for den samtykkeforståelsen og den samtykkeloven som vi nå har. Man kan ikke si at sexsalg er å selge seg selv uten å si at sex uten betaling er å gi bort seg selv. Å tenke at ubetalt sex er å gi bort seg selv er en veldig usunn holdning å ha til sex i første omgang – og det vil jeg faktisk ikke være med på.

Kan du fortelle oss litt mer om hvordan arbeidssituasjonen din har endret ditt syn på samtykke og grensesetting?

Jeg vokste opp med en særdeles dårlig seksualundervisning. «Aftercare», for eksempel, er ikke noe jeg lærte om før lenge etter jeg begynte å ha sex. Samtykke lærte jeg heller ikke om. Etter jeg begynte å se på sex på en profesjonell måte så fikk jeg et helt nytt forhold til grensesetting. Det å gjøre en vennetjeneste for noen er én ting. Da er det mange underforståtte regler og konsepter man må gå med på. Men når man tar betalt for noe, da skal alt være i orden. Hvis ikke så synes jeg kunden faktisk har en legitim klage mot meg. Dette oppfordret meg til å se på sex på en mer seriøs måte. I tillegg fikk jeg etter hvert kontakt med andre miljøer – det skeive miljøet, kink-miljøet og BDSM-miljøet – seksuelle miljøer som lever utenfor streit sex. Disse miljøene, de forstår samtykke veldig godt. De forstår at hvis man ikke gjør dette ordentlig, så går det skikkelig galt. Både jeg og andre sexarbeidere har lært mye om samtykke fra disse miljøene.

Det finnes flere grunner til at samtykke er viktig for sexarbeidere. Vi er ikke bare opptatt av vår egen sikkerhet. Vi er også opptatt av å få gjengangskunder. Leverer du en god tjeneste, så har du en sikker

inntekt i framtiden. I tillegg så handler fokuset også om at storsamfunnet ikke har brydd seg om å beskytte oss. Derfor må vi heller beskytte hverandre. På den måten har det vokst fram en naturlig sikkerhetsmekanisme. Selvsagt hadde det vært bedre hvis det kunne vært en systematisk læring av det her – en leder på toppen som kunne sikret bortlæring om viktige ting som samtykke fra starten av. På den måten kunne vi sluppet å lære om dette enten selv eller i tilfeldig møte med andre sexarbeidere.

Opplever du at sexarbeid er noe de fleste velger frivillig?

Sexarbeid er først og fremst et ønske om å tjene penger. Så da kan man spørre seg selv: hvorfor velger folk et type arbeid? Noen ser på sexarbeid som et spennende yrke. De har kanskje fantasert litt om det, men innser at det ikke er for dem når de prøver det ut og gjør det derfor aldri igjen. Andre liker det og gjør det som en hobby for å tjene penger på siden. Det er noen som brenner for yrket, men for de fleste så handler valget om at sexarbeid skaper den beste mulige inntekten for dem.

At det er den beste mulige inntekten, kan bety flere ting. Av og til så betyr det at sexarbeid er det beste mulige alternativet blant en gruppe ikke så mange bra alternativer. Men veldig ofte betyr det at sexarbeid er det beste mulige alternativet i en serie av midt-på-tre-et-alternativer, rett og slett. Gjennom sexarbeid får man kanskje mer tid til å jobbe med seg selv. Kanskje er man funksjonsnedsatt og derfor ikke har muligheten til å utføre de andre tilgjengelige jobbene. Kanskje har man andre jobber som man ikke tjener så godt på, men som man fortsatt vil ha.

I stor grad er dette et type arbeid man velger selv. Det store spørsmålet blir hvilke forhold de har mulighet til å velge i forbindelse med jobben – det er nemlig absolutt ikke lagt opp til å gjøre sexarbeid lovlig eller under ordnede forhold. Noen få klarer å lage gode forhold for seg selv. Andre behøver å organisere seg med andre likesinnede for å tilrettelegge for arbeidet. Men ved å organisere seg så bryter man jo loven. Derfor er det sexarbeidere som blir utnyttet. Det er mange som er ute etter å utnytte folk i sårbare posisjoner. Denne sårbare posisjonen og utnyttelsen, det er et resultat av at det ikke finnes andre gode måter å gjøre sexarbeid på. Sånn sett kan det noen ganger være

et tilbud av en nødvendig tjeneste mot en grådig urettferdig betaling under grådig urettferdige forhold.

Du sier at sexarbeid først og fremst handler om et ønske om å tjene penger. Hvordan ville du sammenlignet det med andre typer lønnet arbeid?

Selv har jeg jobbet i serveringsbransjen i noen år også. Der tjener jeg også greit, og det er stabile penger. Men der må man jobbe flere timer på natta, forholde seg til hundre forskjellige mennesker, og man har lite tid til pauser. Samtidig er servering mye mindre stigmatisert. Sexarbeid, på den annen side, er mye mer fleksibelt. I det store og det hele så setter du dine egne timer. Det er snakk om potensielt mye penger på kort tid. De som organiserer arbeidet sitt under kjipe forhold – blir utnyttet – kan tjene nok til å reise for egen regning og jobbe selv senere. Det er store muligheter for personer som ikke har så mange andre ressurser. Sexarbeid er altså en god ekstrainntekt, men uten den stabiliteten man finner i andre jobber.

Kan sexarbeid være en form for opprør mot den tradisjonelle måten å drive arbeid på, med arbeidsgiver og arbeidstaker?

Jeg tror sexarbeid er et frilansyrke – ihvertfall inntil det blir lov å organisere det. Så man kan stille seg spørsmålet om sexarbeid er et opprør på samme måte som det er et opprør å være musiker. Det er på mange måter mye av det samme. Selv om det nok finnes mange rebelske sjeler blant sexarbeidere, tviler jeg på at de er rebelske mot selve konseptet å ha organisert arbeid. De fleste sexarbeidere jeg har snakket med ønsker organisering. Mange velger sexarbeid fordi det er lav inngangsterskel til å begynne med. De ønsker å tjene penger, men har ikke drivkraften til å drive et eget selskap. De mangler evnene til å være frilansere i Norge. Når jeg snakker med folk som får problemer med banken sin eller skatteetaten, så sier de: 'Bare si meg hva jeg skal gjøre.'

Hvordan opplever du at samfunnets syn på sexarbeid påvirker hverdagen din?

Jeg prøver å tenke på det positive – at det går framover og at det går an å snakke med folk. Flere har mer forståelse og evner å se min

side av saken. Samtidig er det skremmende å se at det er veldig mye fascistiske krefter i vinden. Folk er redde og leter etter noen å skylda på, og vi pleier som regel å være et lett mål. Dette så vi under covid-pandemien. Politiadvokat Andreas Meeg-Bentzen, for eksempel, kalte oss smittebomber til alle mediene uten å ha snakket med en eneste sexarbeider. Samtidig var sexarbeidere ekstremt smitteoppsmerksomme – desinfiserte hele rom og passet på at kunder hadde med ekstra skift. Dette legger selvfølgelig en demper for meg, at vi har såpass mye motvind mot oss.

Hva skulle du ønske at politikere, akademikere og allmennheten generelt forsto bedre?

Jeg skulle ønske de kunne forstå at vi er samtykkekompetente voksne mennesker. At vi er i stand til å ta egne valg – og at når vi sier at dette er det som er best for oss, så snakker vi sant. Jeg skulle ønske de kunne innrømme at det lovverket vi har hatt fram til nå kun har gjort ting verre. Selv er jeg ganske sikker på at ingen politikere lenger tror at lovverket er der for å hindre utnyttelse mot sexarbeidere eller kvinner. Heller handler det om et moralistisk syn – en tanke om at å selge sex er en umoralsk uting. I dette ligger det mange fortidstanker om seksualitet, intimitet og eierskap over seg selv. Jeg skulle ønske vi fikk den samme makten over vårt eget liv som vi tenker på når vi snakker om menneskers rett til abort eller transpersoners rett til å ta valg om egen identitet.

Så du tenker at PIONs kamp er en frigjøringskamp?

Absolutt. Vi har sagt siden dag én at sexarbeid er en del av det skeive miljøet. De moralske verdiene som legges til grunn når vi blir undertrykt er de samme som blir lagt til grunn når andre skeive grupper undertrykkes. Hvis man legitimerer argumentene som brukes mot sexarbeid så kan disse veldig lett brukes mot det skeive miljøet igjen.

Har du noen anbefalinger til de som vil lære mer om det vi har snakket om eller om det dere jobber med?

Vi har vårt eget blad, *Albertine*, som vi gir ut. Ellers synes jeg alle burde lese *Revolting Prostitutes* av Juno Mac og Molly Smith. Personlig vil

jeg også anbefale boka *Albertine* av Christian Krogh. Det er ikke alle som kjenner til historien bak denne boken. Christian Krogh skrev den for å kritisere dobbeltmoralen til politiet på den tiden. Siden han kritiserte politiet så ble boken forbudt etter én dag i omløp. Dette har faktisk Stortinget aldri beklaget for.

Har du noen siste ting du ønsker å dele med leserne våre?

Sexarbeid er ikke så komplisert. Det er sex i arbeid. Jeg tror man gjør det mer komplisert enn det trenger å være fordi man har et usunt forhold til sex. Får man et mer sunt forhold til sex så tror jeg man forstår at sex mot betaling ikke er en enorm bortgivelse av eierskapet over egen kropp, eller en form for selvskading. Sex i seg selv er ikke skadelig. Sex mot penger som man samtykker til under informerte forhold, det er heller ikke skadelig i seg selv.

FRA FORSKNINGSPRONTEN

BODILY OBLIGATIONS, GESTATION AND THE SUPEREROGATORY

By Anna Smajdor

Birth rates are plummeting across the globe, and as a result, pronatalist policies of various sorts are emerging even in places where state intervention in citizens' private reproductive lives is regarded as unwelcome (Lee 2025). In this discussion, I consider the question of whether those who are able to gestate may have some form of *duty* to do so, in situations where states or societies are facing significant demographic problems. I do not here address the question of whether immigration might be an alternative, or better approach to solving demographic problems arising from declining birth rates. My starting point is whether, given a context in which increased birth rates would clearly bring broad social benefits, there could be grounds to think of gestation as a social duty.

It is a common assumption, among philosophers and the public alike, that gestation is associated with some form of duty, even if, as Rosamund Scott (2000) notes, such duties are 'extraordinary'. I focus here on gestation as a means of producing new citizens, rather than on the kind of duties that Scott describes: those that individual gestators have to the gestating foetus. However, of course the two are intimately connected. Insofar as societies benefit from the birth of new citizens, they also have a related interest in the health outcomes of pregnancy. Thus, if there are broad social duties related to the gestation of new citizens, these might form the basis of additional duties toward the foetus, such as those that tend to dominate the literature (Steinbock 2011). In this paper, although I touch on duties to the foetus itself, my main focus is on the question of gestational duties more broadly in a social context where birth rates are falling.

The process of gestation carries significant risks for pregnant individuals, while the advantages of reproduction are distributed across society at large.

This asymmetrical distribution of risk and benefit raises some questions about what kind of duties (if any) gestators may have. A comparison with involvement in clinical trials can be instructive here. Societies are dependent on volunteers to accept the health risks involved in participation in medical research. Research participants are also vulnerable, typically existing within a power dynamic that favours the researchers, a situation that has led to egregious ethical violations (Smajdor 2023). Because of these risks and the power imbalance, a comprehensive framework of strict protocols and safeguards has been established to protect these individuals. Potential research participants are told about the risks involved in research, and their fully informed and voluntary consent is required. A cornerstone of ethical research is the right to retract this consent at any point, for any reason (Schmidt 2023).

This emphasis on voluntariness and the right to withdraw frames research participation as a fundamentally supererogatory act—one that is praiseworthy but not obligatory. Even after embarking on a clinical trial, participation remains voluntary. It may inconvenience the researchers, or even undermine the study if participants withdraw before it is complete. But nevertheless, it is regarded as being vital that participants should be able to do so. This means the supererogatory status of participation is *stable*. It does not start off as something voluntary, only to become an obligation once a contract is signed. Consent has to be ongoing; there is no contract by which a person can sign away their right to withdraw from research. (While these protections are not infallible and ethical breaches still occur, the key point for this argument is the institutional acknowledgment that such activities demand unique ethical safeguards.)

Although protective protocols stress voluntary participation, which would seem to support the idea that such duties are supererogatory, some philosophers, such as John Harris (2005), disagree. Harris suggests that participation should not be viewed as supererogatory, but as a moral obligation. His point is that since *everyone* gains from clinical research, a corresponding duty arises for every individual to contribute where possible. Failure to do so is a form of free-riding: unjustly profiting from the sacrifices of others. Applying similar logic, one could argue that as we have all benefited from being carried in a womb, those who are able to do so, have an obligation to gestate. So what should follow from this? Some might regard it as a basis for enforcing such duties. Harris himself expresses ambiguity regarding coer-

cion; while he deems it ‘in principle justifiable,’ he stops short of advocating it. For Harris, then, it seems that research participation is not supererogatory. It is a duty – but a defeasible duty—one that can be outweighed by other compelling moral considerations, though he does not fully spell out what these might be.

Theoretically, this may seem persuasive. Similar arguments have been made in relation to organ donation, i.e. those who are prepared to benefit from a donated organ should be willing to put themselves on the donor register (Hu and Li 2025). However, in practice, the connection between collective benefit and individual sacrifices involving bodily risk is less straightforward. Not everyone is physically capable of participating in research or of gestating or donating an organ. Consequently, these generalised obligations may lead to a situation where burdens fall disproportionately on specific groups. For socially disadvantaged populations, the potential for exploitation or coercion is markedly higher. Pregnancy introduces further complexity: gestational duties are imposed exclusively on a group defined by an unchosen biological characteristic. Not only this, but the biological characteristic in question is itself often linked to social disadvantage. Harris’s argument fails to address the fact that such inherent biological traits can make certain people more sought-after as research subjects, thus simultaneously increasing their vulnerability.ⁱ

Shapshay and Pimple (2007) offer an alternative view. Like Harris, they reject the idea that research participation is supererogatory. But unlike Harris, they propose that it is best understood as an *imperfect*, rather than as a defeasible, duty. Defeasible duties, as argued by Harris, can only be overridden by powerful moral reasons. In contrast, imperfect duties, as proposed by Shapshay and Pimple, are broader, general obligations to perform beneficial actions. Accordingly my failure to donate money to a particular charity today does not demand specific moral justification. However, if by the end of my life, it transpires that I never once donated anything to charity, I could perhaps be seen as having failed in this imperfect duty, in a way a frequent donor has not. So should we be happy to think of gestational duties as imperfect duties, in the same way that charitable donation is an imperfect duty? The association between pregnancy and duty at all seems to entail worrying moral judgements about women’s behaviour and choices. Can it really be that being born with a uterus somehow imposes a moral burden on those who have this attribute? If so, this seems to resonate unpleasantly

with broader misogynistic perspectives that view women's bodies as sources of potential benefit to others (in terms of sexual pleasure, for example). It then becomes easy to move from this to a form of moral blackmail designed to make women feel they have some kind of obligation to yield themselves to those who could derive benefit from them.

This relates to the problem that Judith Jarvis Thomson (2007) articulates when she imagines being 'sick unto death', and only the 'cool hand of Henry Fonda' could bring her any relief. For Thomson, Fonda is under no obligation to provide the cool hand, even if the sufferer would die otherwise. If Fonda should choose to lay his cool hand on her brow, it would be *admirable* of him: a supererogatory action. In contrast, it seems that perspectives such as those of Peter Singer (2012), for example, impose a heavier duty on people who have the capacity to yield benefits to others. In this regard, the approaches of Singer and Harris seem to align. Having the capacity to benefit others comes with obligations that are not constrained by concerns about bodily autonomy. Nor are they intrinsically limited by considerations of vulnerability or justice.

Duties – especially *bodily* duties – in this context seem inevitably to lead towards situations in which certain populations are rendered appallingly vulnerable simply by virtue of their biological makeup. A further point to illustrate this can be drawn from Steinbeck's novel *The Grapes of Wrath* (Steinbeck 2001). A young woman whose baby has died, offers her breast to a starving man. In the novel, this is portrayed as a moment of poignant beauty, altruism and self sacrifice. In Singer's world, there is nothing admirable about this at all. The woman has a straightforward obligation to save a dying man at little cost to herself, and we should morally condemn her if she fails in her duty. Let us imagine Steinbeck's novel slightly revised: picture a scene where Singer and Harris' view of moral obligations is enacted in a scenario involving ten or twenty, or a hundred starving men. In this case, the woman must allow herself to be fed upon until the point at which it becomes so burdensome that the balance of cost and benefit tips, and she is allowed to stop. This safeguard, of course, is supposed to prevent duties of beneficence from becoming excessively demanding. It prevents the charitable donor from becoming as needy as the beneficiary. Yet even with this proviso, it seems that this prospect is not just unsatisfactory, but downright horrific if we extend these obligations to *bodily* duties. And this is especially the case in a world a) where some bodies already tend to be

perceived as more accessible and more desirable and b) there is a significant power imbalance between groups. It is for this reason that I suggest Singer's approach – even if acceptable in abstract economic terms – is not just wrong, but dangerously wrong in the context of bodily obligations.

Duties of beneficence have very different implications when they involve the body, as opposed to money. Even with constraints, they risk reinforce existing injustices and pave the way for abuse and exploitation. But perhaps part of the problem is that we simply need to work harder to conceptualise exactly what sort of duties we are talking about, and in particular their scope. Fiona Woollard (2018) addresses this in relation to pregnancy by pointing out that the duties commonly ascribed to pregnant women are often assumed to be 'maximal' defeasible duties toward the foetus. In turn, this means that every action—drinking coffee, staying up late, eating fast food—requires strong moral justification. Thus the defeasibility of these duties does not help to avoid the conclusion that pregnancy engulfs a person's life and autonomy in a web of restrictions. Moreover, if we accept the general premise that pregnant women should always choose the action that maximises foetal wellbeing unless there are powerful moral reasons not to, it seems we are committed to a worse, rather than better future for pregnant women. This is because knowledge of the uterine environment is continuously increasing. With new knowledge come new restrictions, new identification of choices that fail to maximise foetal wellbeing. The path for pregnancy in the future may with justification be regarded with trepidation. We face a logical endpoint in which every potential action taken by a gestating woman is subsumed into the obligation to benefit the foetus. In this way, she becomes effectively a womb whose sole function is to house and nurture the foetus.

Woollard's approach is to reject the specifically *maximising* element of gestational duties. Without this component, it is no longer the case that women must provide robust justification for *every* choice that fails to maximise foetal well-being. However, Woollard does concede that significant benefits and harms can generate more standard defeasible duties. This brings us back to the question of a pregnant woman's agency: may she refuse a C-section? Have a glass of wine? Continue with her stressful job? Stay up late? Is this threshold something defined and enforced by external agents or by the gestators themselves?

Seemingly, even if we accept that gestational duties are not maximal defeasible duties, we are left with the challenge of ascertaining exactly which circumstances are compatible with ‘allowing’ the gestating woman to choose the non-maximising option (e.g. choosing a coffee rather than a glass of water), and those in which she has a stronger obligation. In theory, at least, this could result in another complex and demanding web of duties for the gestating woman. Gestational duties are necessarily connected with questions about when and whether the woman’s choice can be overridden. Again, in the face of new developments in maternal/foetal medicine, there will be many occasions where a significant benefit to the foetus can be obtained by harming the mother or overriding her own interests or preferences (Smajdor 2011). Woollard’s distinction may help in avoiding undue condemnation of pregnant women who sip a coffee now and then, but it does not dispel the broader conflicts involved in gestational duties, such as if/when foetal surgery can be undertaken without a woman’s consent. More particularly, it remains problematic to establish where the threshold lies between a quick coffee and an impermissible act.

Thus, Woollard’s distinction between maximal and standard defeasible duties does not fully resolve the problem. If we accept the idea that there are bodily duties, and that gestation is one instance where they apply, it seems that to be pregnant at all is to be subject to a proliferating variety of duties, all of which have direct impacts on one’s bodily autonomy. I do not dispute the existence of defeasible or imperfect duties as categories for certain acts. Benefiting others is an imperfect duty in the Kantian sense, and since gestation and research participation benefit others, they could be seen as falling under this umbrella. However, my analysis, which aligns with a Kantian viewpoint, holds that *one cannot owe one’s self to others*. The notion of duties that entail bodily obligations is the core of the problem when considering obligations to donate organs, to participate in medical research or to gestate. This is particularly troubling when these supposed bodily duties can only be fulfilled by a subset of the population, and that subset is already vulnerable.

It is for this reason that I consider both gestation and research participation to be *supererogatory*; they are not duties of any kind— whether defeasible, maximal, or imperfect. This position resonates with that of Jan Narveson (1975). For Narveson, morality concerns people and their interests, not bodies. Of course, we can affect a person’s interests by harming their body. But the wrong is done to the *person*, not to the body per se. Conversely, the moral claims we have on each other are claims on people,

not on their bodies. The idea that someone can have a claim on another's *body* against their will is to sever the body from the person, treating them as separate entities. This is contrary to both Kantian ethics and, as Narveson states, fundamental liberal principles.

In a just society, unchosen biological characteristics cannot be the foundation for the kind of duties Harris describes, nor those that Singer or even Woollard argue for. Furthermore, it is crucial to reaffirm a point about bodily obligations: just as we have no right to use another person's body without consent (even to save a life), we have no duty to permit others to use ours. This is significant. Historically, it was believed that women had both a legal and a moral duty to allow their husbands to use their bodies for sex and reproduction. In many places, these expectations and duties are still operative. But in jurisdictions where this is no longer true, we should ask ourselves this question:

Did the law change because we now recognise that the duty to make oneself sexually available to one's husband is a *defeasible duty*? Or because it was never really a duty at all?

If the former, it seems that a wife does indeed have a duty to allow her body to be used by her husband. Perhaps if she were seriously ill, she would be justified in saying no. But a mere headache would clearly be insufficient. That is the nature of a defeasible duty. It is not a matter of whim or whether one feels like it, but of obligation. A society that endorses such obligations, even if it does not enforce them is, to my mind, quite straightforwardly corrupt and immoral.

Rejecting a duty-based understanding in favour of a supererogatory framework for bodily activities clarifies why people are not obligated to join medical trials, and why we may admire those who do. It explains why I am not duty-bound to donate my kidney or blood, even though doing so could save lives. Contrary to Scott, there is nothing extraordinary about this. My approach is therefore less exceptionalist than other accounts of gestational duties. Moreover, it applies whether we are thinking about the foetus as a possible beneficiary, or about society more generally. It applies to other spheres of human activity and to men as well. Individuals possess neither rights to the bodies of others, nor duties to offer their own bodies for others' use or benefit (Schaefer et al 2009). Should individuals choose to allow their

bodies to be so used, they may be commended for it. But when societies begin to express their demands in terms of duties, however imperfect or defeasible, or when groups or individuals lay claim to the bodies of others on moral grounds, we should strongly resist.

NOTES

- i. Interestingly, women are overrepresented among live kidney donors, perhaps suggesting that the pressures to make their bodies available goes beyond reproductive contexts. See for example Vilayur, Eswari, et al. "Sex and Gender Disparities in Living Kidney Donation: A Scoping Review." *Transplantation Direct*, vol. 9, no. 9, Aug. 2023, pp. e1530–e1530, doi:10.1097/txd.0000000000001530.

BIBLIOGRAPHY

- Harris, J. (2005). "Scientific research is a moral duty". *Journal of Medical Ethics*, 31(4), 242–248.
- Hu D, Li H. "'Reciprocity': Moral Dilemmas Concerning Priority Rules in Organ Allocation". *Journal of Bioethical Inquiry*. 2025 Aug 12:1-2.
- Lee JY. "Towards an ethics of pronatalism in South Korea (and beyond)". *Journal of medical ethics*. 2025 Jun 1;51(6):371-5.
- Narveson J. "Semantics, future generations, and the abortion problem: comments on a fallacious case against the morality of abortion". *Social theory and practice*. 1975 Oct 1;3(4):461-85.
- Schaefer GO, Emanuel EJ, Wertheimer A. "The obligation to participate in biomedical research". *Jama*. 2009 Jul 1;302(1):67-72.
- Schmidt U. "From Nuremberg to Helsinki: Historicizing the codification of post-war research ethics". In *Ethical Innovation for Global Health: Pandemic, Democracy and Ethics in Research* 2023 Nov 15 (pp. 149-174). Singapore: Springer Nature Singapore.
- Scott, R. "The Pregnant Woman and the Good Samaritan: Can a Woman Have a Duty to Undergo a Caesarean Section?" *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 20, no. 3, Sept. 2000, pp. 407–36, doi:10.1093/ojls/20.3.407.
- Shapshay S, Pimple KD. "Participation in biomedical research is an imperfect moral duty: a response to John Harris". *Journal of Medical Ethics*. 2007 Jul 1;33(7):414-7.

- Singer P. "Famine, affluence, and morality". *Philosophy & Public Affairs*. Nov. 2012, pp. 768–76, doi:10.4324/9780203723746-85.
- Smajdor A. "Ethical challenges in fetal surgery". *Journal of Medical Ethics*. 2011 Feb 1;37(2):88-91.
- Smajdor A, Sydes MR, Gelling L, Wilkinson M. "Applying for ethical approval for research in the United Kingdom". *BMJ*. 2009 Oct 16;339.
- Steinbeck J. *The Grapes of Wrath*. Penguin 2001.
- Steinbock B. *Life before birth: the moral and legal status of embryos and fetuses*. Oxford University Press; 2011 Jul 11.
- Thomson J. J. "A defense of abortion". *Philosophy & Public Affairs*. I. 1971.
- Woollard F. "Motherhood and mistakes about defeasible duties to benefit". *Philosophy and Phenomenological Research*. 2018 Jul;97(1):126-49.



BOKESSAY

TIDEN I KROPPEN

OM UTREGNING AV ROMFANG I-VI

Av Åsne Skeie

Menneskets fornemmelse av tid er i konstant forandring. Når man er barn, er tid det som erfares her og nå, en kvalitativ serie av enkeltøyeblikk. Med alderen veves enkeltøyeblikkene sakte, men sikkert sammen, og bevissthetens opplevelse av tid fortøner seg, som Edmund Husserl (1964) har beskrevet det, som en strøm av det som har vært og det som skal komme. Maurice Merleau-Ponty (1945) utvider denne forståelsen ved å beskrive tid som en kroppslig og eksistensiell rytme, der vår forståelse av verden springer ut av hvordan vi sanser den. For barnet er tiden en slags langsomt utfoldende nåtid, der verden stadig oppleves for første gang. Voksnes liv domineres derimot av prosjekter, forpliktelser og gjentakende hendelser. Tiden er allerede fylt opp, og får med det et mer kvantitativt preg. En populær tolkning er at opplevelsen av tid er proporsjonal med alderen: Jo eldre vi blir, desto raskere synes den å gå.

Ute av takt med tiden

Opplevelsen av at tiden akselererer, oppstår ikke bare på individuelt nivå etter hvert som årene går. Også vår kollektive tidsfornemmelse er i endring. Som Hartmut Rosa (2015) utfolder i sin teori om sosial akselerasjon, skjer samfunnsmessige forandringer som tidligere strakte seg over flere generasjoner, nå i løpet av enkelte livsfaser. Samfunnets stadig hurtigere teknologiske, sosiale og institusjonelle skift gjør at vi til enhver tid må rekonstruere både vår personlige og profesjonelle identitet for å holde tritt med det markedsdominerte samfunns krav om vekst, innovasjon og produktivitet. Livsrytmen akselererer, og det gjør oss fremmedgjorte i forhold til hverandre, naturen, samfunnet og, ikke minst, til fenomenet tid. Tiden oppleves ikke bare som

hurtigere i kraft av vår individuelle aldring, men som en ytre størrelse som uavvendelig løper fra oss, fordi samfunnsskiftene skjer raskere enn enkelt-mennesket rekker å omstille seg.

Som et ungt produkt av en kultur der tid ikke bare defineres som en ressurs, men som en knapphetsressurs, har jeg – som så mange andre – alltid en følelse av å henge etter, av at det alltid er noe jeg burde gjort, noen eller noe jeg burde sett. Produktivitetspostuleringen er som innprentet i meg, og jeg har brent meg på den mange ganger. Klok(ere) av skade, har jeg tatt de tre første årene på det håpløst prestasjonsorienterte medisinstudiet over 4,5 år, og befinner meg nå på humaniora fordi jeg, ganske naivt, trodde at tiden ville fortone seg langsommere på filosofi. Men nei, pensum tårner seg opp også her, ChatGPT finnes stadig og andelen studenter som tar to studier *samtidig* er svimlende høy.

Er det mulig å slippe misnøyen over alt som ikke ble gjort i tide, og mismotet over den tiden vi til enhver tid er i ferd med å miste? Aller helst vil jeg bryte ut av dette mønsteret, jeg vil ikke frykte tiden, men holde av den og framtiden som venter. Kan man forestille seg et scenarium hvor vi kollektivt bryter vekstprinsippets dominans i det moderne samfunn? Jeg vet ikke, jeg har vanskelig med å tro det, jeg kaver og vil flykte oftere enn hva godt er. Kan vi overhodet leve i tiden uten å jages av den?

Det kan man i den danske forfatteren Solvej Balles pågående septologi *Om utregning av romfang*. Her tilbys en særlig form for eskapisme: En flukt inn i – eller tilbake til – det evige nuet. Og hva er det så man kan finne der?

På sporet av den tapte tid

Septologiens hovedperson, Tara Selter, er frosset fast i en tidssirkel der hver dag er den samme. Igjen og igjen våkner hun opp til den samme regnfulle novemberdagen – i begynnelsen av bind 1 for 121 gang. Tara husker alt, til forskjell fra alle andre, som hver natt nullstilles og våkner til årets første 18. november. I Solvej Balles tidseksperiment stilles spørsmålet om hvordan tid egentlig erfares. Når fremtiden er forsvunnet og tiden ikke lenger er lineær, men sirkulær, fremstår Tara både frigjort fra og fanget i tiden på en og samme tid. Eller er hun egentlig det?

I romanseriens første bind er Tara Selter først og fremst opptatt av å løse tidsgåten. Hvorfor har den plutselig stanset? Stemningen er preget av en underliggende utålmodighet og forventning om *å komme videre*. Men det eneste som beveger seg videre, er Taras kropp og bevissthet. Hun eldes, husker alle sine 18. novembere, forutgående erfaringer og sanseinntrykk.

Kroppen hennes blir den eneste målestokken for tid: Maten hun spiser blir borte, varene hun kjøper forsvinner, langsomt tømmer hun supermarkedets inventar. For når all produksjon og vekst er stanset, kommer det ikke uten videre nye varer på hyllene. I en verden som hele tiden gjentar seg selv, er det kun Taras som setter spor. Hun opplever tiden som legemlig, som det eneste sted hvor varighet og forandring utspiller seg.

Taras erfaringer understreker Maurice Merleau-Pontys poeng om at kroppen ikke bare befinner seg *i* tiden, men at kroppen *er* tid. I *Phénoménologie de la perception* (1945) beskriver han hvordan kroppen er vår primære kilde til erkjennelse, vårt første og mest umiddelbare forhold til verden – og dermed også vår primære adgang til tiden. Tid fremtrer ikke bare som en ytre og abstrakt størrelse, men som noe som forankres i legemet. Kroppen bærer med seg minner, forventninger, persepsjoner og biologiske rytmer, og det er gjennom den kroppslige erfaringen at tid virkelig gjør seg gjeldende. En tolkning av Taras væren viser at tid ikke er noe vi mister, men noe som vi alltid bærer i oss og potensielt kan leve i takt med:

Når jeg sidder i min gård, kan jeg mærke, at tiden er en beholder. Det er sådan, det er. Det er en dag, som man kan stige ned i. Igen og igen. Ikke en strøm, som man kun kan dyppe sig i en enkelt gang. Tiden løber ikke, den holder sig i ro, den er et kar. Hver dag sænker jeg min krop ned i den attende november. Jeg bevæger mig, men der er intet, der løber ud over kanten. Tiden er et rum. Tiden er et værelse. Tiden er min gråd med eftermiddagssol, med lyden af biler, med sporvogne i det fjerne. Min dag er en beholder med lun blæst og solskin hver dag omkring klokken tre.

Gjentakelsens potensiale

Når tiden akselererer og vi presses til å nå stadig mer innenfor døgnets 24 timer, tvinges vi, både som individ og som samfunn, til å leve mer i gjentakelser. Vi drikker kaffe tre ganger om dagen for å holde oss i gang, selv om det ofte er mer av vane enn av behov. Vi sjekker mobilen for femte gang på en halvtime uten egentlig å forvente noe nytt. Vi jobber overtid, men aldri nok. Vi repeterer de samme indre samtalene med oss selv om at vi “snart skal ta oss sammen”, samtidig som at vi forbruker, flyr til Mallorca eller ser porno for å oppnå hurtig tilfredsstillelse, for å holde det hele ut. Vi produserer, nyter og lever mer kvantitativt enn noensinne før, selv om vi vet at det på et tidspunkt må ta slutt. Samtidig mottar vi tomme politiske løfter,

ser liten utsikt til forbedring i klimagassutslippene og lar gamle konflikter blusse opp igjen og bli til krig. Vi når tilsynelatende aldri helt de målene vi setter oss selv.

Trøtte og motvillige står vi opp hver dag og gjør oss klare til enda en tur i manesjen. Der Hartmut Rosa beskriver akselerasjonens logikk som en tvang til uopphørlig fremdrift og identitetsrekonstruksjon, setter den franske dikteren Charles Baudelaire (1869) ord på dens affektive konsekvens: En tung, melankolsk fornemmelse der verden fremstår monoton, kjedelig og meningsløs. Han bruker begrepet «spleen» om det moderne menneskets erfaring av at livets begivenheter skjer for raskt til å fordøyes, og derfor stivner i en grå og endeløs masse av tid, en form for eksistensiell trøtthet. I den forstand kan Baudelaire's spleen-begrep leses som en kroppslig og emosjonell erfaring av den tidslige fremmedgjøring Rosa teoretiserer.

I *Om utregning av romfang* er det som om Solvej Balle vender spleen-begrepet på hodet. Man skulle tro at Tara står i fare for å oppleve tilværelsen i gjentakelsen som en ensom, meningsløs monotonitet. Men i bokenes løp står det klart at gjentakelsen ikke avføder kjedsomhet og fremmedgjøring. I stedet åpner hun seg for gjentakelsens potensial – sansene skjerpes, hun registrerer mer, oppdager nye sider av verden og fyller den med ord, tanker, nyanser og erindringer fordi hun har mulighet til å utforske den til bunns. Det er i gjentakelsen mennesket kan settes fri, insisterer Solvej Balle, når hun hver dag lar Tara finne nye måter å undersøke og erfare verden på, fri fra alle ytre krav om fremdrift:

Jeg holder af den måde, min hjerne vokser på, en nærmest knirkende vækst, udad, ikke fremad, ikke en vej, en linje. Jeg har ikke lyst til at skelne mellem grækere og barbarer. Mellem ordarbejde og plantearbejde. Jeg bygger sætninger ganske stille. Vi taler om grønt og græske verber. En særlig måde at snuble på. Tidens bevægelser, nye rum for tanken. Og så kommer begejstringen. Jeg ved ikke, hvad der sker. Den kommer som en slags sitren i tanken. Jeg ved, at min hjerne vil noget mere, men jeg ved ikke, hvor den vil hen.

Med det bryter Balle senmoderniteten og spleenens logikk, og peker mot en annen måte å leve i tiden på: Ikke som akselerasjon eller monotonitet, men i en tilstand av gjenklang. Det er nettopp denne erfaringen Hartmut Rosa (2024) beskriver når han oppstiller begrepet *resonans* som motstykke til fremmedgjøring. Begrepet utgjør kjernen i Rosas teori om hvordan vi kan

leve gode liv i det senmoderne samfunn: En form for relasjon til verden som ikke styres av kontroll, effektivitet og fremdrift, men av gjensidig berøring mellom mennesket og omverdenen. I en tilstand av resonans åpner verden seg for mennesket, og mennesket åpner seg for verden – i en tidslig, sanselig og kroppslig rytme.



Kroppen som sosial og historisk tid

Men friheten er ingen utopi. I romanseriens andre bind blir avstanden mellom de utallige 18. novemberne og den lineære tiden stadig større, og avstanden til Thomas og Taras gamle liv vokser til et punkt hvor hun ikke lenger kan vende seg mot gjentakelsen. Besatt av en lengsel etter å finne veien ut av den fastlåste dagen, forsøker hun først å utvide rammene for den 18. november ved å oppsøke ulike årstider. Hun reiser rundt i Europa med tog, fører loggbok over klimaet og går metodisk til verks. Hvor kan man finne frukttrær i blomst? Snø? En vårvarm solstripe?

Senere erstattes reiselysten av en nyvunnet interesse for historie, først for Romerriket, og i det nyutgivne bind seks, for den greske naturfilosofen Epikur og hans tilhengere. Det er ingen tvil om at Solvej Balle prøver å vise at vi i dag fortsatt har mye å lære av de gamle, når vi støter på historiske mennesker som, på samme måte som oss selv, «var skrøbelige som beholdere af leder og glas», men som allikevel gjorde seg verdifulle tanker om universets innretning, naturen ned til hver minste detalje, om kunsten, kulturen og fremfor alt, om hvordan det gode liv ser ut.

Når den lineære tid settes ut av spill, oppstår en annen form for forbindelse til tidligere tider. Hvis tiden kan stanse, kan den også bøyes. Når fremtiden ikke lenger finnes, trer fortiden frem og det blir lettere å se seg tilbake. Til tross for at Tara er isolert i den 18. november, er hun allikevel innskrevet i en kollektiv historie som hun både erfarer og handler på bakgrunn av. Og plutselig, etter å ha brukt flere år alene i forsøket på å utvide og berike novemberdagen så mye som mulig, oppdager Tara at hun ikke er alene.

I de senere bindene møter hun stadig flere mennesker som også sitter fast i tiden, og sammen danner de et kollektiv hvor de arbeider for en bedre fremtid – hvis den noensinne vil komme. Forenet i ønsket om ikke å tære på den verden som også de lineært levende bebor, lever de så nennsomt og nøysomt som mulig. Som Simone de Beauvoir beskriver (1948), er frihet aldri en isolert størrelse, men alltid bundet til andre, til deres kropp, valg og sårbarhet. I fellesskapet erfarer romankarakterene at selv i en tid som står stille, forblir mennesket ansvarlig – ikke bare for sitt eget liv, men for verden og de andre den deles med.

På den måten kan de tidsfastlåste kroppene leses som et uttrykk for både sosial og historisk tid. Michel Foucaults beskrivelse av kroppen som et sted hvor samfunnets gjeldende diskurser setter spor og gjør seg gjeldende i form av praksiser, normer og reguleringer (Foucault 1994), reflekteres i roman-

karakterene. Deres sparsommelige livsstil og daglige samarbeidspraksiser er ikke bare praktiske handlinger, men også en form for disiplinert tidsbruk som reflekterer en kollektiv etikk og historisk bevissthet.

På samme måte kan Bourdieus begrep *habitus* anvendes til å betrakte hvordan karakterenes kropp bærer med seg erfaringer, erindringer og normer fra både fortid og samtid (Bourdieu 1996), og hvordan summen av dem former deres handlingsmønstre. Gjennom gjentakelsen av hverdagslige rutiner og søkende handlinger fremstår kroppene som sosialt formede – både som avleiringer av tidligere praksiser og som aktive medier for utformingen av en mulig fremtidig sameksistens. Kroppen trer dermed frem som stedet hvor tidens ulike dimensjoner – den lineære, den levde og den historiske – veves sammen, og hvor det blir synlig at den menneskelige eksistens alltid er situert innenfor et sosialt og historisk rammeverk, uløselig forbundet med andre:

Vi er en sær forsamling i en beholder af tid. En mærkelig flok. Et rodet og utilregneligt samfund. Et fællesskab, et hold, et team, en klan, en sekt. Et galehus, en desperat pensionistforening. Jeg ved ikke hvad man kalder galninger som os. Vi er vennegrupper og kærlighedspar, det føles som om vi er familier av en slags, som en form for slægtskab, ikke valgslægtskaber, der er ingen, der har valgt at vi skal være sammen, men vi har heller ikke valgt hinanden fra, for så var vi rejst.

Tidens speil

Når Solvej Balle setter sine romankarakterer fri fra alle objektive tidsmarkører og kun lar de kroppslige, sosiale og historiske tidsuttrykk stå tilbake, setter hun dem også fri fra vekstsamfunnet, forventningene og fremdriften. I septologiens sjette bind er det gått nesten 30 år siden Tara ble fanget i stillstanden, og det viser seg at hun aldri helt har funnet seg til rette i den. Det handler nå om å unngå døden i den 18. november, eller snarere, om å skru tiden tilbake. Kanskje foretrekker vi grunnleggende sett å være bundet til tiden – selv om vi frykter hva den bringer med seg. Spørsmålet blir da om Taras blanding av frykt og håp egentlig er så forskjellig fra det leseren selv våkner til hver morgen.

Om utregning av romfang blir stående som et speil som lar leseren betrakte den tiden vi selv lever i med nye, milde og nysgjerrige øyne. Når synet av den 18. november blir for mye for Tara, observerer hun stjerne-

himmelen eller lytter etter lyder som kan utvide tilværelsen bare litt. Med sine detaljorienterte og uutgrunnelige scener skaper Solvej Balle en resonans hos leseren, et nærvær som bringer ro og midlertidig løsrivelse fra en ellers tidkrevende verden. Ved å tvile, dvele og stille spørsmål som aldri besvares, tilbyr hun et mulighetsrom til å utforske hvordan vi kan leve annerledes i den. Når man beveger seg inn i Solvej Balles selsomme, sanselige univers, får man lov til å innhente tiden, eller i hvert fall gjøre et kort opphold i den. Kanskje er det nettopp det, som setter mennesket fri.

BIBLIOGRAFI

- Balle, Solvej. *Om udregning af rumfang*. Marstal: Pelagraf, 2020–2025.
- Baudelaire, Charles. *The Flowers of Evil*. Translated by James N. McGowan. Oxford, England: Oxford University Press, 1998 [1869].
- Bourdieu, Pierre. *Den praktiske sans*. 1. udgave. Kbh: Hans Reitzel, 2007 [1996]
- de Beauvoir, Simone. *Ethics of Ambiguity*. Philosophical Library/Open Road, 2011 [1948]
- Foucault, Michel. *Overvåkning og straff: det moderne fengsels historie*. Oslo: Gyldendal, 1994 [1975]
- Husserl, Edmund. *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Edited by Martin Heidegger. Translated by James S. Churchill. Bloomington: Indiana University Press, 1964.
- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. 5. éd. Paris, 1945.
- Rosa, Hartmut, Anders Dunker, Odin Lysaker, and Aurora Jacobsen Evenshaug. *Akselerasjon og resonans : artikler om livet i senmoderniteten*. 1. utgave. Oslo: Cappelen Damm akademisk, 2024. <https://contents.bibs.aws.unit.no/content/?isbn=9788202788964>.
- Rosa, Hartmut, Hartmut Rosa, and Jonathan Trejo-Mathys. *Social Acceleration : A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press, 2015.

REFLEKSJONSESSAY

THE SIGNIFICANCE OF THE BODY

By Anna Smajdor

As a tourist a few years ago in a church in Greece, I sat for a while watching other tourists come in to admire the church, and then leave. Before doing so, many of them lit a candle, paying a few coins to do so. These candles are lit in memory of the dead. Reverently, even those, who perhaps – like me – have no particular religion, chose their candle, lit it and carefully inserted it into the candle holder, contemplating its flickering light for a while, and thinking of their dead loved one.

Then, as soon as they turned to go, two black clad old ladies hastily swooped down with what seemed like evil glee, snatching up the candle and extinguishing it roughly in a bucket of sand, briskly wiping it off and replacing it among the others in the box to be repaid for and re-lit by the next person. This was done extremely quickly, so that each candle would earn the maximum amount of money by being relit many times, and not allowed to burn for longer than the visitor had their eye on it.

I was shocked. Not primarily because the candles were being reused in this rather crass way, but because of the contrast between the women's almost contemptuous handling of the candles, and the visitors' careful reverence, as the candle came to symbolise – briefly – the memory of the dead.

The candle is a mere symbol of the dead, but for a moment it can be infused with meaning and emotion. So to see this encouraged on the one hand and treated with such disdain on the other was a striking contrast. If any of the people who had lit a candle had seen what happened the minute their back was turned, they too would probably have been shocked and perhaps upset.

Maybe they shouldn't be. After all, even if the candle symbolises something, it is *only* a symbol. It doesn't really matter what happens to it, whether

or not one believes in God, who surely wouldn't disregard a prayer just because some money-grabbing person snuffs out a candle.

The treatment of the actual bodies of the dead raises a similar problem. We sometimes have the inclination to think of the dead person's body – including our own, in advance – as though it is still imbued with... something. So, some people even if on the organ donor register, do not want their eyes to be removed, though they know they will not be there to experience it.

This is often regarded as being irrational, even by those who have these worries. We are not very good at thinking about the dead, or about bodies *per se*. The example of the candle is a metaphor. Like the candle, the dead body is often thought of merely as a symbol of the person who has died. Because of this we recognise that there is something irrational and arbitrary in our feelings towards it. This is important for organ donation, because relatives often refuse to allow organs to be harvested, even if the dead person had wanted this. We may know that keeping the body intact will not bring the loved one back, but yet we want to keep this last symbol intact.

However, I want to suggest that unless we subscribe to a very rigidly dualistic idea of the mind body relationship, this way of thinking of the body as a symbol is simply *wrong*. The body *is* the dead person, not a symbol of him or her. If the living person is in some sense their body, then the dead person's body is indeed still that person in some sense. When we love someone, again unless we have a peculiarly platonic relationship with them, we love not just their disembodied minds, but *them* – their bodies. Not necessarily because their bodies are beautiful, but just because they *are* their bodies and we love them.

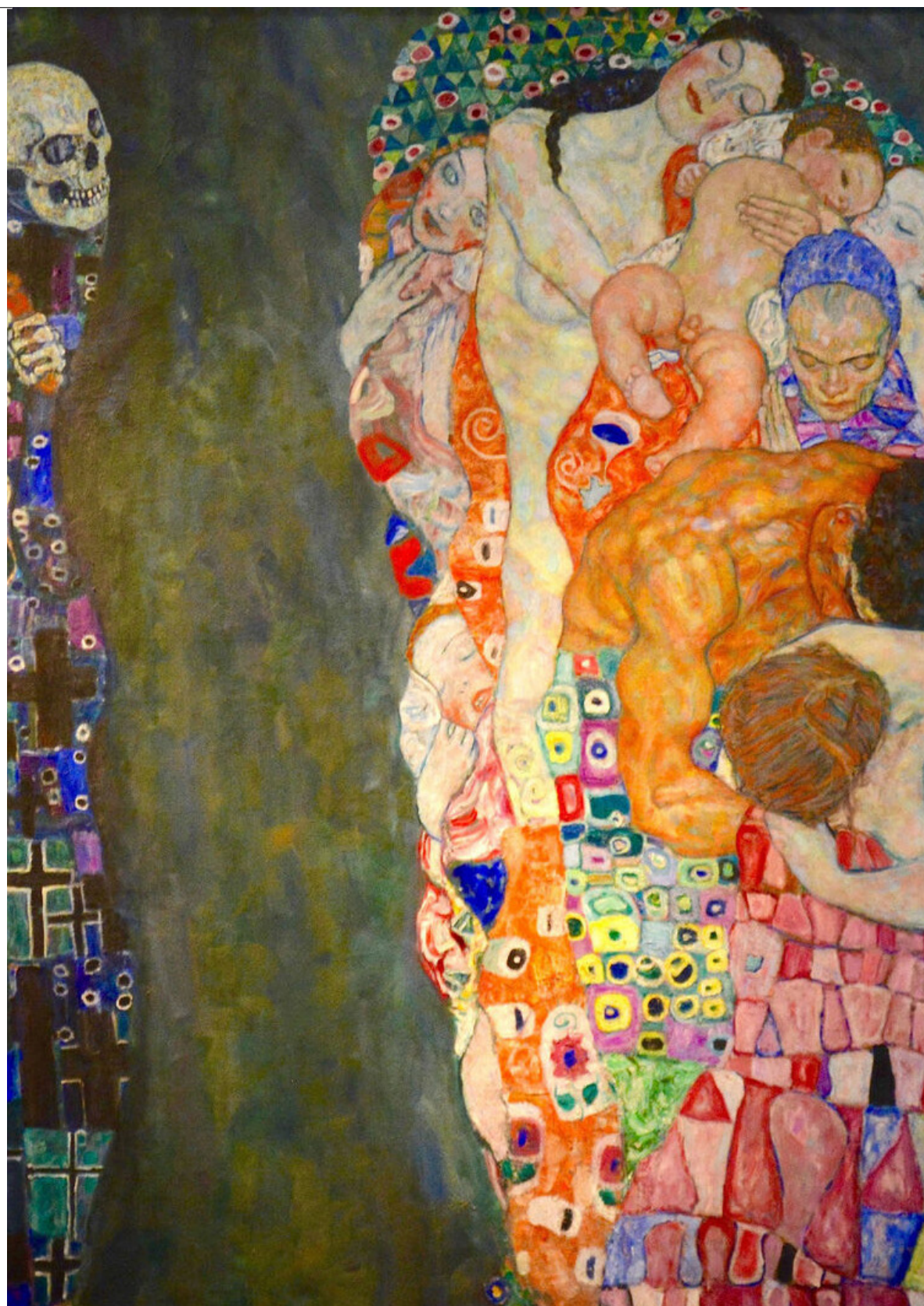
A loved one's face, hands, well known features, moles, wrinkles, are also part of what is loved. It would be strange if not, as if we are simply downloadable consciousnesses who could take up occupation of any physical space. Of course this is not true, we are our bodies, and our bodies are necessarily us.

This means that when we die, it is wrong to say that the person is 'gone'. They are still there. The body, even, still performing many of its functions after death. In some ways death is a retreat into the body, not a removal from it. The dying person's agency diminishes further and further; from being an actor in the world, to being a flickering life force in the body, to being just the body itself.

It is not irrational to love a body. It may be more irrational to love a mind. And loving the body and recognising that it is still that person, means that it is not irrational to care about what happens to the body. Just as in life we care about what happens to our loved ones, so we care in death, because there are things we can do to bodies that harmonise with our ideas of respect and dignity, and other things that don't.

The violation of the body on this view is a moral problem not just because it breaches something symbolic, but because it literally mistreats someone. Of course this is hard, recognising that we are our bodies, even after death, because after all, our bodies will decompose. Some might regard this as the ultimate indignity, but arguably the efforts to halt putrefaction in its tracks are also undignified. I don't have an answer to this, but I do think there is something in the idea that we should treat dead bodies as people. They *are* people.





DEBATT

Filosofisk supplement vil gjerne ha debatt rundt tekstene i foreliggende og tidligere numre. Så hvis du har kritiske innvendinger eller motargumenter du mener bør frem i forbindelse med et spesifikt bidrag, er det bare å sende det inn! Vi ønsker debattinnlegg til alle tekstsjangrene i bladet – til alt fra leder til artikler og anmeldelser. Ønsket lengde på disse bidragene er maks 1000 ord.

Send inn til bidrag@filosofisksupplement.no!

BOKSPALTER

Tress of the Emerald Sea

Brandon Sanderson

2023

Det er ikke ofte jeg forelsker meg i skjønnlitteratur, men når jeg gjør det faller jeg hardt. Dette var tilfellet for *Tress of the Emerald Sea*, en bok om ei jente som krysser hav for å redde sin store kjærlighet fra en ond trollkvinne. Boka bærer sterke preg fra eventyrsjangeren, en sanger den mesterlig leker seg med på en humoristisk måte. Den har en lett og lunefull tone, og kommer stadig med stikk og kommentarer mot seg selv og sin sanger.

Det er likevel filosofisk substans i den. I de fleste fortellinger der noen reiser ut for å finne eller redde sin store kjærlighet ender det med suksess, og de lever lykkelig alle sine dager. I Tress sin fortelling derimot reiser man et spørsmål som ofte blir glemt: hva skjer når personen som reiser ut forandrer seg så mye av selve reisen at målet om å gå tilbake til en *status quo* ikke er mulig eller ønskelig lenger. Dette er litt av premisset for Campbells klassiker *The Hero with a Thousand Faces* (1949), hvor det på slutten av reisen må etableres en ny *status quo*. Tress drar i utgangspunktet ut for å redde Charlie, sånn at de kan reise tilbake til øya de bodde på, drikke te og leve i ro. Tress' reise gjør henne til en seiler og eventyrer. Med andre ord er hun forandret. Heldigvis for deres lykkelige slutt så er Charlie med på hennes reise, uten at Tress er klar over det. Dette gjør det mulig for dem å holde på hverandre, selv om utgangspunktet er endret.

Denne visdommen likner kanskje på det liberal-konservative slagordet "endre for å bevare", men jeg vil heller si at disse fortellingene illustrerer hvorfor den konservative drømmen er håpløs. Heltene i disse fortellingene kjemper for det de har, som en konservativ arketype, men i prosessen skaper de noe nytt i stedet. Med andre ord, det vi lengter etter å forsvare og bevare er utenfor vår rekkevidde, og om vi vil det eller ei så er vi tvunget til å bevege oss fremover.

Marcus Holst-Pedersen

Klitofon **Platon (tror vi)**

412/411 fvt.

Denne dialogen er sær, og det er uklart om Platon engang diktet den. Klitofon anklager Sokrates for å vekke appetitten for dygd uten å gi tilstrekkelig med praktiske henvisninger, slik at Klitofon mener det var å foretrekke for han selv å bli elev av den lite tiltrovekkende retorikeren Thrasymachos som vi møter i bok en av *Staten* fremfor å bli elev av Sokrates. Sokrates sitt svar til anklagene er stillhet, og han forblir tyst som i graven helt frem til dialogens ende. Det er uklart hvorfor Sokrates ikke svarer noe til den oppgitte Klitofon som hevder å komme med konstruktiv kritikk. Er der fordi Sokrates sier seg enig? Kan det være han simpelthen lytter og tar alt inn over seg i en øvelse i måtehold? Kan det være at Sokrates ikke svarer fordi det ikke er noe å si?

Dette får leseren aldri vite. En kan spekulere mye forskjellig, og det er kanskje noe av poenget. Om vi antar at Platon er forfatteren er det mulig denne dialogen er et svar til de som var rastløse etter en mer handlingsdyktig og praktisk vei enn den filosofien bringer dem i Platons visjon. I Platon sin *Theaitetos* leser vi at Sokrates forestiller seg selv som en jordmor som bringer frem barn i form av mulig visdom som bor i hans samtalepartner. På lignende vis heter det i hans *Menon* at filosofi bringer frem noe som allerede lå latent i oss, eller i hvert fall at søken etter svar er lønnsom. Det er vel derfor det er dialoger og ikke avhandlinger også; for hvis Sokrates ga oss alle svarene ville det ikke blitt noen filosofer av oss.

Trym Mostad

Lolita

Vladimir Nabokov

2018 (oversettelse Odd Bang Hansen, original 1955)

Slik Nabokov sin protagonist beskriver seg selv og sin perverse holdning, er det som *kunstner*. Protagonisten – kanskje rart å beskrive ham slik – er interessert i «smånymfer», slik ham kaller dem. Det er småpiker, men ikke simpelthen småpiker. «Faktum er at jeg vil ha leseren til å se ‘ni’ og ‘fjorten’ som grensene – speilblanke strender og røde knauser på en fortryllet øy der mine smånymfer stadig går igjen, en øy omgitt av et vidt, tåket hav. Er da alle småpiker mellom disse aldergrensene smånymfer? Nei, selvfølgelig ikke» (Nabokov 1998 [2023], s.19).

Humbert Humbert, navnet han ofte går med, samt som navnet han betrakter med distanse som objektivisert vekk fra seg i tredjeperson. Hans perverse tankegang, blir en slags romanse for det ulovlige. Ikke for *barnet*, ikke vågal og promiskuøs overtredelighet heller, men snarere en tankegang som baserer seg på alt av ubekvemmeligheter, fristeler, manipulering, og en tankegang som da ikke faller for slike laster. Det er erkjent alt sammen, og tankegangen er frisk. Tankegangen er altså også vankelmødig og ustabil. Prekær.

John Ray («Dr. Psychol.»), forfatteren av forordet på snaue tre sider, hjelper oss også erkjenne «hvor magisk kan ikke hans syngende fiolen trylle fram en ømhet og en medlidenhet for Lolita så boken griper oss fullstendig, samtidig som vi avskyr dens forfatter» (s.7). Fordi det er noe merkelig med hennes karakter, eller snarere, Humbert sin behendighet med et yngre, fritt og *kanskje litt vel autonomt* vesen. For Lolita blir alltid gitt tøyler hun selv bestreber i retning kjekkasen, Humbert, og selv om hennes foresatt passer på – litt mer for Humberts skyld samt som for konvensjonens skyld. Likevel, som kanskje er litt mer opp til tolkning, hvor ærlig er tankegangen? Det er pedofili, men ikke slik en pedofil vil denotere det. Det er som å høre Nietzsche og Kirkegaard snakke om kvinner – nytt, men gammelt og det samme som før, simpelthen i nye ekle slør. Ray pensler også noen fine beskrivelser, «han er klumpete i sin lunefullhet», og denne «desperate oppriktigheten», og det får oss til å la være å dømme fortredeligheten til perversen.

Gustav Lind-Fossen

Kvite Netter

F. M. Dostojevskij

1992 (omsetting av Geir Kjetsaa, original 1848)

Eg har lese denne novella to gangar, først då eg var 17 og nå nesten eit tiår seinare. Første gang eg las ho hadde eg mykje medkjensle for protagonisten og kor vondt han hadde det – nå kjem medkjensla saman med ei overtyding om at det som sårar han er også det som gjer han til eit fullkome menneske. Ein kan nemleg leve i draumar eller i røynda, men når ein først er vaken og ser kor lite draumar liknar røynda, så er det vanskeleg å underhalde dei lenger. *Kvite Netter* er ei novelle der denne tanken er fortald gjennom stemma til “drøymaren”, ein sær og einsam mann frå St. Petersburg som liker å drøyme, og teljar blant sine venar hus, trær, og gamle menn han er freista å helse på men aldri gjer.

I denne novella er det gjort klart at det er betre å ha elska og tapa enn å ikkje ha elska I det heile. Ønsket – for det er eit ønske, meir enn eit spørsmål – er heller at taparane kan nærre sjela si på den skarve kjærleik dei har erfart. Eg trur det er to tankar som underbygger dette: først, så kan den som har levd berre i draumar kjenne att genuin kjærleik ved første augekast. For det andre, så er kjærleik så god at han gir oss tilgang til noko sant også etter at han er borte.

Den første tanken er vanskeleg å tru på, men Dostojevskijs måte å skildre psyken og åtferda til den uerfarne og nyforelska vekkjar båe forståing og samhug. Drøymaren møter ei sårbar, ung kvinne som har fått hjartet knust, han er i lik lynne som ho. Han får vite at ho heiter “Nastenka”. Dette namnet gjentar drøymaren som eit mantra – over 130 gangar etter min rekning – i denne korte forteljinga. Dette er nærmare ein tvangstanke enn ein forelsking. Ho derimot seier aldri namnet hans, den får vi aldri vite. Dette er truleg ikkje ekte kjærleik. Det er heller sånn som med andungar, som når dei først opnar auga og antar at den første dei ser må vere mora deira. Drøymaren blir vekkja av nokon som har i byringja ingen tanke om han, men han trur han har funne sin største kjærleik for han har aldri sett noko anna.

Den andre tanken er at denne kjærleiken, når ein først erfarer han, kan gi ein noko sant og godt, slik at minna frå han er forskjellige frå draumane drøymaren hadde tidlegare. Denne tesen er appellerande. At vi i møtet med det genuine erfarer noko som er sant, og som er verdt å halde på, også når

det er borte. Drøymaren nemnar at han ikkje kjenner sitt eget kjønn, han har ingen namn og kjennar ingen – han talar om seg sjølv i tredje person, og anerkjenner at han må det. Han er seg sjølv framand, fordi hans liv i eige sinn har ikkje gjort han meir kjend med seg sjølv. Han har tvert imot ingen identitet å bli kjend med - det einaste som kan hjelpe han å bygge dette er møtet med andre menneske som har eigne viljar som ikkje bøyer seg etter hans innbillingskraft. Vondskapen av å ikkje få det akkurat slik han vil er kostnaden han må, og bør, betale for å leve i røynda.

Lasarus Khaled

VELKOMMEN TIL UiO!

MICHAEL BARNES



What did you do prior to coming to UiO?

Prior to coming to UiO I was at the University of Notre Dame. I was Assistant Research Professor in the ND-IBM Tech Ethics Lab, which was a part of the Institute for Ethics and the Common Good. I was only with the Lab and the Institute for less than a year, but my time there was great as both the Lab and the Institute were thoroughly interdisciplinary; I worked alongside computer scientists, economists, sociologists, theologians, and more. All

of us working on real-world ethical issues, but from radically different perspectives. As a result, the feedback would be different from what you could expect in a philosopher department, and was always insightful.

Before Notre Dame, I was a Research Fellow at the Australian National University, working within the Humanising Machine Intelligence project and Seth Lazar's Machine Intelligence and Normative Theory Lab. My two years in Australia were extremely influential in leading me towards the work I do, namely empirically-grounded philosophy that seeks to understand the ethical issues that emerge when new technologies transform deeply social practices—like interpersonal communication.

I also spent time in my home country of Canada as a postdoc at the Rotman Institute at Western University, and I continue to collaborate with colleagues I met there. We're currently putting the final touches on a paper addressing organized labour's role in AI governance.

I did my PhD at Georgetown University in Washington DC. And I did a MA at Carleton University in Ottawa, Canada. So between those two, plus Canberra and Oslo, I've managed to work in four capital cities across three continents.

What will your research focus on?

My main research area focuses on the interplay between new technologies and communication. Artificial Intelligence—along with simpler algorithms too—are transforming how social groups mobilize, how political operators create and spread propaganda, how we all consume information, and even how some of us love. My work begins from the observation that these practices are all communicative at some level, where we can distinguish between the speaker, the audience, the particular communicative act, and the broader environment in which these acts occur. New technologies like social media or LLM-powered chatbots interact with each of these elements in different ways, and in doing so have an impact on those practices. Take hate speech for example, open social networks where masses of speakers can come together change how hate speech is experienced for those on the receiving end of it, or how intermediaries like social media platforms might detect and intervene on it. We must be more attuned to the possibilities of collective, collaborative, and cumulative speech acts in these environments. I aim to write a book that updates Speech Act Theory for the digital communication age. Alongside that, I'll be working on some smaller projects investigating things like the ethics of recommender systems, the unique sort of exploitation that occurs when data workers are tasked with training AI systems that aim to replace them, and the hidden (and complex) role of AI in virtual sex work.

What do you do in your free time outside of philosophy?

At the moment, my time outside of philosophy revolves around getting myself and my family settled in Oslo. My partner and I have a very energetic toddler who loves to be outside and play. So most of our free time is spent discovering the many parks in the city. Our two current favourites are the Aker Brygge lekeplass, and the Frognerborgen lekeplass. In general, though, I like to be outside, whether that's biking in the city, walking in a park, hiking up a mountain, or, if the weather's right, swimming in the water. The nature within and around Oslo was a big draw in our decision to come here.

If I'm not outside or playing with my daughter, I may be reading a sci-fi novel.

MESTERBREV

SELF-ALIENATING EPISTEMIC EROSION

RETHINKING EPISTEMIC (IN)JUSTICE IN EDUCATION



MESTERBREV VED EILEEN ELDJARN

Hvordan har din masteropplevelse vært?

Hvis man kan begynne et mesterbrev med å si takk, så er det nettopp det jeg ønsker å gjøre. IFIKK er et varmt og godt sted å være der særlig studentene er godt synlige overalt og svært åpne for en samtale i køen til å kjøpe kaffe og kan til og med inkludere deg som forbipasserende hvis du går forbi en gruppe i livlig sofadebatt. Her, rundt dere gode og nysgjerrige medstudenter, har jeg fått bruke noen av de fineste årene av livet mitt på å ferdigstille en mastergrad i filosofi om epistemisk urettferdighet

i skolen. COVID åpnet døra gjennom zoom-undervisning og det varme læringsmiljøet på IFIKK vinket meg rett inn.

Som lærer i videregående skole i femten år hadde det bygget seg opp mange kritiske spørsmål om skolesektoren. Filosofien skulle vise seg å være en kjempenyttig verktøykasse for å sette ord på ulike dimensjoner av problemene, og da særlig det jeg hadde sett som en form for utbytting – for å si det med Marx – av elever. Enda nyttigere enn samfunnsvitenskapelige konsepter som ofte bygger på materialistiske tolkninger av menneskets betingelser, har den feministiske og sosiale vending i epistemologien vært for å beskrive og utforske hva som går galt når vi skal institusjonalisere noe så grunnleggende som menneskets kunnskapsdriv. Jeg har hatt mange aha-opplevelser, men en eksamensoppgave jeg skrev

tidlig i bachelorgraden – med utgangspunkt i Miranda Frickers begrep om *epistemisk urettferdighet* og James Williams' kritikk av oppmerksomhetsøkonomien – satte meg på et spor av sosialepistemologisk-informert skolekritikk som jeg fortsatt ikke er ferdig med. Jeg har de siste to årene vært så heldig å få være studentmedlem i forskningsgruppa GoodAttention hvor jeg har fått testet ideene mine blant yrkesfilosofer. Jeg må si takk igjen til alle som har måttet høre meg prate om dette i fire år. I juni ble MA-oppgaven levert og jeg kan endelig vise til noe egenprodusert, nøye gjennomarbeidet og håndfast i mine videre anstrengelser for å gjøre skolen til et sted der elever kan blomstre heller enn overleve.

Hva handler masteroppgaven din om?

Problemstillingen min er strukturert i to hovedspørsmål:

1. *Er tradisjonelle skolepraksiser epistemisk rettferdige?*
2. *Finnes det særegne former for epistemisk urettferdighet i utdanning – og hvordan kan sosialepistemologiske rammeverk hjelpe oss å forstå dem?*

Etter å ha kartlagt hovedpunktene i det som er blitt gjort av andre når epistemisk urettferdighet har blitt applisert på skolesektoren, så ser jeg støtte for mine hypoteser om epistemisk skadelige strukturer i skolens praksis. Det dukker i skolekonteksten opp en særlig form for formativ epistemisk urettferdighet som belyser skader påført det lærende subjektet over tid. Denne sosialepistemologiske linsen lar oss se en urett i utdanningsammenheng som går ut over den distributive uretten der noen elever har tilgang på mer læringsressurser enn andre. Utdannelsesfilosof A.C. Nikolaidis argumenterer for stor sannsynlighet for skade gjennom innskrenkninger av de muligheter for tilblivelse som skolens passiviserende rammer påfører, og epistemolog Ian James Kidd kaller rett og slett den manglende kultiveringen av epistemiske dyder i skolen for *epistemisk korrupsjon*.

Hva argumenterer du for eller mot i oppgaven din?

Jeg ønsker med oppgaven min å bidra inn i feltet ved å belyse det jeg har sett i elever som *en tillært og tiltagende mistillit til en selv* – der egne vurderinger forkastes til fordel for performativ tilpasning til læreren som representant for systemets tankelinjer. Jeg viser at til tross for at det å

forme ens antagelser etter epistemiske autoriteter er et nyttig grep, så kan det være skadelig på en dypere nivå i hvert subjekt dersom dette blir default-innstillingen til kunnskapsdannelse. Det er altså relativt bred enighet om at det er skolestrukturens iboende krav til enkeltindividet om å tekkes systemet som skaper den type *formativ* epistemisk urettferdighet som bør løftes frem fra klasseromsinteraksjonen. Men jeg går et nivå dypere i hvert individ og påviser det jeg kaller en *selv-fremmedgjørende epistemisk erosjon* som kan lede til nye nivåer av hemming. En viktig del av det som har blitt kalt skolens skjulte pensum er altså lærdommen om at skolens maskineri trenger at hver elev bidrar inn med stor grad av *passivitet* slik at de lærerstyrte aktivitetene ikke avbrytes, men med nok *lydighet* til å følge lærerens instruksjoner og anta ny kunnskap i den systemforutsatte hastighet og innpakning slik at deres epistemiske utvikling lar seg måle og styre politisk.

Oppgavens struktur er firedelt: I kapittel 1 presenterer jeg kvantitative og kvalitative rapporter fra hele den vestlige verden der et økende gap mellom elevers målbare læring og trivsel påvises. I lys av FNs barnekonvensjon (1989) og utdanningslovverk fra ulike land viser jeg et uholdbart misforhold mellom hva den voksne verden sier at obligatorisk skolegang skal gjøre for barn og unge og hva disse faktisk får ut av behandlingen de utsettes for. I kapittel 2 gjør jeg rede for teorien om epistemisk urettferdighet (Miranda Fricker) og viser hvordan den kan utvides til å fange opp formative og strukturelle forhold i skolen. Kapittel 3 introduserer og utvikler konseptet mitt om *self-alienating epistemic erosion* som en intrapersonlig skade: et gradvis tap av epistemisk selvtilitt og selvforhold. Jeg knytter skolestrukturer som fastlagte timeplaner, høy student-til-lærer-ratio og reduktiv vurderingslogikk til dette. Kapittel 4 forsøker å peke i retning av en løsning. Her kritiserer jeg både de som går for langt i en paternalistisk og top-down retning, og de som ser maktforflatning som den sentrale løsningen på skolens dehumaniserende tendenser. I stedet foreslår jeg et omsorgsetisk alternativ, inspirert av Hilde Lindemann og Quill R. Kukla. Dette innebærer at lærere anerkjenner asymmetrien i maktforholdet mellom lærer og elev, men *holder* de lærende subjektene i deres egen agens og identitet. I praksis betyr dette å la elevens egen utforskertrang få styre så mye som mulig innenfor rammer der læreren kjenner hver elev godt nok til også å utøve en styrende funksjon i læringsarbeidet. Kostnaden dette medfører er i stor grad at sentrale organer må tilbakeføre makt til de mest lokale ut-

danningsmyndigheter – læreren står aller nærmest eleven—og dermed gi opp mange av dagens muligheter til detaljert målstyring av sektoren.

Hvorfor bør andre lese teksten din?

Alle som selv har gått på skolen vil ha utbytte av innholdet. For meg handler det å skrive denne ikke om å få en grad eller å forsøke å perfektjonere en liten bit av den akademiske kunnskapsmuren. Det handler om å akseptere det etiske og politiske ansvaret som mine erfaringer peker i retning av. Jeg har levd hele livet mitt innenfor skolens rammer, først som barn av en lærer, som elev og dernest som lærer og student om hverandre. Jeg har fått gullstjernene systemet deler ut, så jeg har kanskje egoistiske grunner til å støtte opp om en hierarkibefestende institusjon der jeg er så heldig å komme ut på toppen. Men min etiske intuisjon peker i en annen retning på bakgrunn av de komplekse erfaringene jeg har gjort meg ved å innta ulike roller. Jeg tror skolen bygger *ned* de lærende subjektene, ikke bare *opp*. Forhåpentligvis er dette en påstand jeg får mulighet til å teste forskningsmessig på flere måter enn de filosofiens metodeutvalg åpner for.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg søker nå ulike doktorgradsstillinger som kan hjelpe meg å forstå mer av skolen som institusjon og jeg ser store muligheter for dyp innsikt ved å anvende sosialepistemologiens teorier på interaksjoner i skolesektoren og utfordre de etablerte paradigmene i skolepolitikken.

MESTERBREV

PROTAGORAS ON KNOWLEDGE, UTILITY AND REASON

COMPARING -ISMS



MESTERBREV VED
TRYM MOSTAD

What is your master's thesis about?

My thesis investigates the nature of the worldview of the historical figure that was Protagoras. We do not know a lot about him aside from his probable origin of Abdera, which used to be an independent city state around the Mediterranean area. Based on textual evidence we can also estimate when he was born (Ca. 490 BCE) and when he died (Ca. 420 BCE). As for his worldview we have some fragments of what appear to be direct quotations, as well as some testimonies to go by. The most famous of the direct quotations is of course his Homo Mensura doctrine, which reads "*Man is the Measure of all things, those which are, that they are, and those that are not, that*

they are not". The greatest testimony we must attribute to Plato, especially his *Theaetetus* where the topic of Protagoras' views regarding the Homo Mensura doctrine takes up a large part of the dialogue. When most scholars attempt to reconstruct Protagoras worldview from the surviving evidence, they follow in a tradition set forth by Plato which in one sense or another presents Protagoras' view as some kind of relativism, although this is a generalization.

What do you argue for or against in you master's thesis?

My position is that categorizing these views into simple and modern categories like "relativism", which were not accessible to the persons we ascribe these views to, must be done mindfully in order to best represent the content and context of the thinkers' views. I attempt a historical reconstruction of a probable view Protagoras held by going beyond the testimony of Plato whilst not abandoning it entirely. Instead I try to make sense of how Plato could arrive at his seeming conclusion that Protagoras was a relativist of some kind by a textual analysis of *Theaetetus* in light of other historical evidence. Ultimately, I argue that of the terms available to us today, something akin to proto-skepticism and proto-pragmatism best describes Protagoras' position. My view is then of course in opposition to most accounts which either self-admittedly constrain themselves to Plato's version of Protagoras and/or ascribe to Protagoras the label of relativist.

Although the grounds for my view are several, the inception of my inquiry was the realization that a historical fact was ill-fitting of the description of Protagoras as a relativist; we are quite certain that Protagoras was a religious agnostic. If Protagoras is a relativist, why would he be an agnostic? If we by relativism mean the view that the truth of all views are framework dependent, then Protagoras could simply measure the proposition up against this framework. In this case one would think, following the Homo Mensura doctrine, that Protagoras' framework would be man. Since this is not the reason Protagoras provides in the relevant fragment, we are invited to re-imagine why Protagoras subscribed to agnosticism, and by extension, what the implications of this are on his Homo-Mensura doctrine. The thesis then goes further into what the historical view of Protagoras could look like. With the support from historical evidence in my investigation I develop a way of seeing a Protagoras that did not think that man is the measure of what is *simpliciter*, but instead thought that man must determine what is useful to him, as he cannot rely on any other metric.

Why should others read your thesis?

If you are a reader looking for an alternative reading of Protagoras' views, or you are interested in Plato, or the sophists, then this might be something for you. Or perhaps if you are interested in ancient phi-

losophy in general, or the ancient world. There is also something to be said for reading historical philosophy to get a view of a different way of picturing ways of thinking, and by having a look back at what is ultimately the development of an idea from its infancy to its more familiar form as an exercise in historical self-awareness. This exercise in historical self-awareness can of course be done by other means, but I would still recommend any philosopher to do this to see how old ideas inform our modern perspectives.

What are your plans for the future?

Right now I am attempting to get a grasp of the ancient Greek language so that I can continue my inquiry, hopefully in an academic setting. I feel as if I have something to express, and I intend to express it one way or the other.

MESTERBREV

EXPANDING SEXINESS

NORMATIVITY IN SEXUALITY



MESTERBREV VED ALLAN THOMMESSEN

rier, forsvinner mye av grunnlaget for universale og rigide seksuelle legninger. Ettersom de fleste ser på legning som det viktigste aspektet av sitt tiltrekningsmønster, åpnes det da opp en mulighet for å revurdere sitt syn på andre aspekter også – hårfarge, hudfarge, vekt, og så videre. Jeg anvender for det meste feministiske tekster for å fremme disse po-

Hva handler masteroppgaven din om?

Den forsøker å ta for seg problemet at noen mennesker opplever mye mer seksuell oppmerksomhet enn de skulle ønske, samtidig som noen opplever langt mindre seksuell oppmerksomhet enn de ønsker.

Hva argumenterer du for eller mot i oppgaven din?

Jeg argumenterer både mot at våre seksuelle tiltrekningsmønstre er gitt oss fra fødselen, og at de er bestemt fullstendig av samfunnet rundt oss. Så argumenterer jeg for at man burde reflektere over egne tiltrekningsmønstre, og vurdere flere mennesker som tiltrekkende.

Tanken er roughly at dersom man aksepterer kritikk av universale og rigide kjønnskatego-

engene – særlig Lintott&Irvin's "Sex Objects and Sexy Subjects" er en stor påvirkning, den anbefales! Jeg kritiserer derimot en tendens jeg ser i mye feministisk filosofi når det kommer til temaet sex, nemlig et fokus på restriksjon som løsning. The Male Gaze, for eksempel, er et problem, men jeg er skeptisk til at det å kun påpeke det kan skape langvarig forbedring – ofte mangler det en gulrot for de som er nødt til å endre seg.

Jeg lander på en "yes, and" tilnærming til seksuell oppmerksomhet. Dersom man ser hvor lite forhåndsbestemte ens egne seksuelle tiltrekningsmønstre er, kan man begynne å se utover. Det å se på flere folk som tiltrekkende kan bare være en god ting. Etter hvert som tiltrekningsmønsteret til flere mennesker blir bredere, vil mengden seksuell oppmerksomhet hver enkeltperson opplever bli mer jevnt fordelt.

Hvorfor bør andre lese teksten din?

Kanskje først og fremst for å sammenlikne ambisjon og utførelse, hihi. Prosjektet var veldig bredt, til den grad at det fortsatt er vanskelig å oppsummere min tese med én setning. Jeg toucher innom veldig mye interessant og tankevekkende i oppgaven, men den lider av å forsøke veldig mye på en gang. Dersom du lener mot å gå for "bredt og spennende" i stedet for "snevert og kjedelig" i noe du skal skrive, les oppgaven min, så er du i det minste advart om potensielle fallgruver.

Når det er sagt: Jeg har fått masse skryt for å skrive filosofisk om sex, og jeg har fått masse ut av det selv. Det er overraskende mange aspekter av sex som er underutforskede innen akademisk filosofi. Sex er en del av livet, og dermed noe filosofer burde skrive om!

Hva er dine planer for fremtiden?

Hakke peiling. Jeg har lyst til å anvende filosofi til noe som kan bety noe for folk, men jeg er vel ganske ferdig med akademisk filosofi, i hvert fall foreløpig. Kunst er moro, D&D er moro. Kanskje jeg skal se Star Trek DS9 på nytt... Send gjerne jobbtips til allan@filosofisksupplement.no!

UTDRAG AV DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Epikurs sving, eller Clinamen (lat.) hevder at fri vilje er sammenhengende med atomisme. Atomistene hevder at atomenes bevegelse i tomrommet er underliggende årsaker som forutsetter all endring. Siden atomene kan «svinge», eller bevege deg vilkårlig i rommet, åpner det opp for indeterminisme i et deterministisk system, da det ikke er determinert hvor atomene beveger seg. Epikurs sving er særlig kjent fra Lukrets og hans *Om Tingenes Natur*. Dette er ment som en forklaring på hvorfor mennesker har fri vilje og ikke er bundet av det fysiske domenes kausale lukkethet. Hvis Epikurs sving skal være en tilfredsstillende forklaring på hvorfor mennesket har fri vilje, behøver det å anerkjenne at indeterminisme åpner opp for frihet og ikke ubestemthet, eller at frihet er en form for ubestemthet. Frihet blir da muligheten for å oppleve fravær av naturlover. I tillegg behøver Epikur å finne en sammenheng mellom vilje og indeterminisme. Muligens oppstår viljen i etterkant av «svingen» eller kaoset, det er tvisomt at de ko-eksisterer, hvordan skal en handle etter sin vilje når handlingsrommet er dominert av indeterminisme? Muligens er det viljen som determinerer det indeterminerte. Dette er indeterminert.

Fetisjisme er vanligvis knyttet til kroppens lyst og begjær for spesifikke gjenstander eller kroppsdeler, men begrepet kan også knyttes opp til samfunnsmessig atferd. Varefetisjisme peker på hvordan menneskelige relasjoner blir redusert til et begjær for varer. Sluttproduktet lystes etter, mens arbeidsprosessen glemmes. I Marx sitt syn er fetisjisme noe som fremmedgjør en fra det som ligger bak gjenstanden de begjærer. Fetisjen blir en slags magisk tenkning, en rasjonalisering av en vare uten forståelse av den underliggende produksjonen. Rasjonaliseringen skjer vis-à-vis lysten og skaper den magiske tanken, altså fetisjen. Menneskets kropp frarøves sin subjektivitet og blir gjort til gjenstand for begjær, samtidig frarøves varene sin tilknytting til menneskene som står bak. Varen uten mennesket, kroppen uten subjektet. Gjengående for fetisjisme er at noe gjøres til gjenstand for begjær, det oppstår en fantasi om kroppsdeler isolert fra kroppen, et perspektiv om at delen er viktigere eller bedre enn helheten. H.J.

Genealogi er en metode der en bruker historien for å se hvordan våre tankesett og verdier har oppstått. I Nietzsches *Moralens Genealogi* forsøker han å vise til moralens opprinnelse, men også moralens funksjon i samfunnet, og på den måten rekonstruerer han hva moral i et historisk perspektiv kan bety. For Foucault hadde genealogier en viktig rolle i hans konstruktivistiske syn på historie. Når en ser på hva historien er som et konstrukt hjelper det å ha genealogier som rekonstruerer ideer fra nye historiske perspektiver. Genealogier er ikke nøyaktige fortellinger om lineær utvikling, men en utvikling av ideer hentet ut av et historien.

QUIZ

1. Ludwig Wittgenstein attended the same school at the same time with which historical figure?
 - A. Martin Heidegger
 - B. Franz Kafka
 - C. Adolf Hitler
 - D. Heinrich Himmler
2. What is the name of a recent, philosophy themed, point and click video game?
 - A. Socrates Jones: Pro Philosopher
 - B. Philosopher's Creed II: Modus Tollens
 - C. God of Fallacies: The Straw Man
 - D. The Legend of Plato: Escaping the Cave
3. Which of the following texts is generally considered the first to philosophically discuss consciousness?
 - A. Plato's *Phaedo*
 - B. *The Epic of Gilgamesh*
 - C. Descartes' *Meditations*
 - D. *The Upanishads*
4. Which Philosopher coined the term 'the hard problem of consciousness'?
 - A. Frank Jackson
 - B. Sara Ahmed
 - C. David Chalmers
 - D. Galen Strawson
5. Which of the following is not a heteronym of the Portuguese poet Fernando Pessoa?
 - A. Álvaro de Campos
 - B. Luís Vaz de Camões
 - C. Alberto Caeiro
 - D. Ricardo Reis

6. The poet Friedrich Hölderlin and philosopher Friedrich Schiller were roommates in college with which historical figure?
 - A. Arthur Schopenhauer
 - B. Immanuel Kant
 - C. Friedrich Nietzsche
 - D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
7. Which British Philosopher had a grandfather who served as Prime Minister of the United Kingdom?
 - A. Derek Parfit
 - B. Bertrand Russell
 - C. G.E Moore
 - D. Iris Murdoch
8. The novelist and philosopher Iris Murdoch won the Booker Prize for which novel?
 - A. *The Sea, The Sea*
 - B. *The Black Prince*
 - C. *The Unicorn*
 - D. *The Bell*
9. In the 2004 Alexander the great biopic, *Alexander*, which actor plays Aristotle?
 - A. Anthony Hopkins
 - B. Christopher Plummer
 - C. Ian McKellen
 - D. Robert De Niro
10. The philosopher Jacques Derrida taught at which university for the last two decades of his life?
 - A. Stanford
 - B. École normale supérieure
 - C. Rutgers
 - D. University of California, Irvine

SVAR

1. C
2. A
3. D
4. C
5. B
6. D
7. B
8. A
9. B
10. D

FORRIGE NUMMER

HUME

(#2/2025)

Selv århundrer etter sin tid fortsetter David Hume (1711–1776) å utfordre våre holdninger til hva vi kan vite, hva vi bør tro, og hvordan vi bør leve. Med et skarpt blikk analyserte han menneskets tilstand, både som observatør og som deltaker. Hume var ikke redd for å kritisere rammeverket som filosofi “skulle” operere innenfor. Dette gjør ikke bare hans ideer til et forfriskende pust i filosofihistorien – det er også en viktig påminnelse til dagens filosofer om å ikke blindt akseptere feltets grunnantakelser.

I dette nummeret av Filosofisk supplement utforsket vi Hume sine bidrag til filosofien – alt fra hans epistemologi og metafysikk til hans syn på moralens natur. Ved en slik bred gjennomgang av hans ideer, håper vi at leseren sitter igjen med et nytt inntrykk av en gammel filosof. Hume er nemlig langt mer enn Immanuel Kants vekkerklokke.

Tekstbidrag fra: Benjamin Berglen, Michael Gill, Martin Elias Bergh Hanssen, Lisa Bye Heen, Marcus Holst-Pedersen, Kevin Køhn, Stian Laupsa-Schjerva, Trym Mostad, og Julie Noorda.

NESTE NUMMER FRANSK FILOSOFI (#4/2025)

Filosofisk supplement inviterer til bidrag til neste nummer med tema *fransk filosofi*. Fransk filosofi har hatt enorm innflytelse på både akademien og samfunnsliv, fra opplysningstidens tenkere til dagens debatter om språk, makt, etikk og identitet. Fra Rousseau, Sartre og Beauvoir, til Foucault, Derrida, Deleuze og Kristeva – fransk filosofi har utfordret etablerte sannheter og åpnet nye måter å tenke på. Vi ønsker tekster som utforsker, kritiserer eller videreutvikler perspektiver fra fransk filosofi. Mulige innganger kan være (men er ikke begrenset til): eksistensialisme, poststrukturalisme, dekonstruksjon og språkfilosofi, feministisk teori, politisk filosofi og fenomenologi.

Vil du bidra med en tekst eller illustrasjon? Send en e-post med idéutkast, skisse eller ferdig tekst til bidrag@filosofisksupplement.no. Vi oppfordrer særlig studenter til å sende inn sine bidrag. Vi tar også inn bidrag fra andre fagdisipliner, så lenge teksten beskjeftiger seg med et filosofisk tema, én eller flere spesifikke filosofer, eller på andre måter kan sies å ha en filosofisk brodd. Alle innsendte bidrag leses anonymt i tråd med «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen vil forfatterens 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. Til info bruker vi Chicago 17 forfatter-år som referansestil.

Innsendingsfrist: 1. november

I tillegg ønsker vi at det følgende legges ved utkast:

- Ingress på cirka 100 ord i begynnelsen av teksten
- Forfatterinformasjon (eksempel: «Ernst Spinoza (f. 1998) er masterstudent i filosofi ved UiB.»)
- Adresse (slik at vi vet hvor ditt eksemplar skal sendes dersom teksten din blir godkjent)

Sendes til: bidrag@filosofisksupplement.no

BIDRAGSYTERE

Tekst

Michael Barnes (f. 1986) er førsteamanuensis i filosofi ved UiO.

Benjamin Berglen (f. 2000) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Eileen Eldjarn (f. 1984) er lektor med mastergrad i litteraturvitenskap og mastergrad i filosofi ved UiO.

Marcus Holst-Pedersen (f. 1998) har mastergrad i filosofi og er masterstudent i statsvitenskap ved UiO.

Halvor Jørgensen (f. 2005) er bachelorstudent ved UiO.

Lasarus Khaled (f. 1999) er masterstudent ved UiO.

Thea Thori Kogstad (f. 1998) har mastergrad i filosofi ved UiO.

Kevin Køhn (f. 1999) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Gustav Lind-Fossen (f. 2001) har mastergrad i filosofi ved UiO.

Trym Mostad (f. 1998) har mastergrad i filosofi ved UiO.

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

Anna Smajdor (f. 1971) er professor i filosofi ved UiO.

Åsne Skeie (f. 2001) studerer medisin ved Københavns Universitet og tar årsstudium i filosofi ved UiO.

Lillith Staalesen (f. 1990) er aktivist i PION.

Allan Thommessen (f. 1996) har mastergrad i filosofi ved UiO.

Bilder

1. *Running Digiperson* – Allan Thommessen (2025).
2. *Wrestlers* – Thomas Eakins (1899).
3. *The human soul leaves the body* – Cvinor (2024). Wikimedia Commons.
4. *The Triumph of the Guillotine in Hell* – Nicolas Antoine Taunay (1795).
5. *Three Dancers* – Edgar Degas (1888–1893).
6. *Arm of a Javanese Dancer* – John Singer Sargent (1889).
7. *A pointe shoe on a ballet dancer's en pointe foot* – Jim Lamberson (2013). Wikimedia Commons.
8. *Albertine* – Christian Krogh (1885–1887).
9. Portrett av Lilith Staalesen.
10. *Sconce in the form of an arm* – Italiensk statue, sent 16. – tidlig 17. århundre.
11. *Group IV, The ten largest, no 3, youth* – Hilma af Klint (1907).
12. *Death and Life* – Gustav Klimt (1908–1915).
13. Portrett av Michael Barnes.
14. Portrett av Eileen Eldjarn.
15. Portrett av Trym Mostad.
16. *Allan* – Allan Thommessen (2025/2026).

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