

- 6 **COMPETING CLAIMS IN NATURE AND TELEOLOGICAL INDIVIDUALISM**
Tobias Alexius
- 12 **ANIMALS AND THE SCOPE OF RAWLSIAN SOCIAL JUSTICE**
Ainar Petersen Miyata
- 20 **DEN ANIMALOGISKE GRÆNSE**
FRA DYR OG MENNESKE TIL DET LEVENDES HISTORIE HINSIDES NATUR OG KULTUR
Peter Johan Meedom
- 28 **SKILLELINJER OG UTVIKLING I DYREVERNETIKKEN**
Rune Ellefsen
- 35 **OSS AKTØRER IMELLOM**
INTERVJU MED BJØRN TORGRIM RAMBERG
Sara Kasin Vikesdal, Sigurd Nøstberg Hovd & Ainar Petersen Miyata
- 43 **OVERMENNESKET I FROGNERPARKEN**
RESPONS TIL RUNE EIDSAAS «FROGNERPARKEN SOM MODERNITETENS ABSURDE TEMPEL»
Maria Seim
- 47 **RUSSLANDS FILOSOFI**
INTERVJU MED ALEXEJ KOZYREV & VLADIMIR MIRONOV
Ludvig Fæhn Fuglestad
- 62 **DE BESTE LOVER OM DYR OG MENNESKER...**
KRITIKK AV *MED LOV TIL Å PINE* AV RUNE ELLEFSEN
Ainar Petersen Miyata
- 64 **FREM FRA GJEMSELEN**
HANS JONAS OG FENOMENET LIV
Sigurd Hverven
- 71 **KRITIKK AV MASTEROPPGAVE**
SCIENTISM AND MORALITY
Sivert Thomas Ellingsen
- 75 **REISEBREV**
EN OPPLØFTENDE FILOSOFIKULTUR
Carl Wegner Korsnes
- 77 **UTRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI**
IRSK KJEMPEHJORT
- 78 **MESTERBREV**
MATS GRIMSGAARD
- 79 **MESTERBREV**
ARILD EDSBERG
- 80 **UTENFOR AKADEMIET**
- 82 **QUIZ**
- 83 **NESTE NUMMER**

Rett før vi skulle starte arbeidet med «Dyr», fikk redaksjonen den ufattelig triste beskjeden at vårt redaksjonsmedlem Håkon Bjørnsønn Dedichen hadde gått bort. Fra den dagen ble det klart at arbeidet med dette nummeret ikke kom til å bli slik arbeidet med tidligere nummer hadde vært. Vi er alle personlig preget av det brå tapet av en venn og kollega. Håkon var en av våre dyktigste og mest initiativrike redaksjonsmedlemmer, og uten ham er redaksjonen svekket. Likevel: Vi vet at bladet vårt er noe Håkon brydde seg om, og derfor valgte vi å gjøre alt vi kunne for at dette nummeret skulle bli så bra som mulig. Vi valgte også å dedikere nummeret til Håkon.

Håkon ble med i *Filosofisk supplement* i begynnelsen av september 2013. Vi kom til å kjenne Håkon som en varm og omtenksom person, et driftig redaksjonsmedlem og en dyktig skribent. I arbeidet med de to numrene han var med på å lage, var han usedvanlig produktiv og initiativrik. Han har fungert som arrangør og konferansier ved våre faste seminarer, og har også vært ansvarlig for arbeidet med bloggen vår, hvor han selv publiserte to innlegg. Flere tekster han har skrevet – enten alene eller som hovedforfatter – er også trykket i bladet. Både som leser og skribent utmerket han seg med en blanding av nysgjerrighet, undring og kritisk sans, kvaliteter som reflekteres i bredden av temaer tekstene hans tok for seg, så vel som i engasjementet de uttrykker. Karakteristisk nok var også temaet for dette nummeret Håkons forslag.

Vi er kanskje ikke så flinke til å snakke om det, men savnet etter Håkon er merkbart. Hans navn har stått på dagsorden på flertallet av møtene vi har hatt siden februar: Det har ikke alltid vært lett. Som redaksjon har vi taklet tapet gjennom flere minnemarkeringer. Når vi nå gir ut dette nummeret, kan det sees som et siste ledd i denne sorgprosessen.

Uansett: Dette er Håkons nummer. Hans åsyn vil møte oss når vi åpner det opp, og vi vil tenke tilbake på hvem han var og hva han betydde for oss. Du som leser bladet vil kanskje ikke ha noe forhold til ham, men det du holder i hendene er vår hyllest til Håkon.

Vår medfølelse går til Håkons familie og hans venner utenfor redaksjonen.

Redaksjonen



FILOSOFISK SUPPLEMENT

10. ÅRGANG 2/2014

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

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret ved Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd, IFIKK og Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Trykket hos PartnerMedia, Lysaker

Opplag: 500

ISSN: 0809-8222
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.

Årsabonnement kr. 180 (4 utgaver)
www.filosofisksupplement.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN
www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Conrad Bakka &
Ainar Petersen Miyata

Layout: Solveig Nygaard Selseth

Økonomi: Jørgen Dyrstad

Øvige redaksjonsmedl.: Sivert Ellingsen
Sigurd Nøstberg Hovd
Erlend Finke Owesen
Maria Seim
Emilie Mathilde Østerby
Strandenæs
Ole Yttri

Omslag: Mats A. Larsen

*Denne utgaven av Filosofisk supplement
er tilegnet Håkon Bjørnsønn Dedichen*

DYR

Dette nummeret oppfordrer oss til å vende blikket og tanken mot dyrene. De fleste av oss har et forhold til dem: Vi bruker dem som mat, klær, underholdning, og forsøksobjekter, og vi tar dem inn i familien som kjæledyr. Dette er et tema som i tillegg krever at vi tar innover oss at også vi mennesker er dyr – enten vi liker det eller ikke. En grundig refleksjon over dette burde resultere i et mer nyansert svar på hvilket forhold vi har, og *burde* ha, til dyrene som *ikke* er mennesker – dyrene vi har på tallerkenen, kleshengerne, eller i sofaen en sen lørdagskveld.

Et spørsmål i denne forbindelse, er hvordan vi mennesker bør forholde oss til motstridende krav til selvtfoldelse i dyreriket. I artikkelen «Competing Claims in Nature and Teleological Individualism» diskuterer Tobias Alexius synet han kaller *teleological individualism*, som har to hovedkomponenter: at organismer har egenverdi i funksjon av å være teleologiske vesener som er i stand til å leve bedre eller dårligere liv, og at miljøet kun har verdi gjennom å være en mulighetsbetingelse for individuelle organismer. Alexius mener utbredte versjoner av dette synet møter klare moteksempler, og kommer med et forslag til hvordan teorien kan styrkes.

Ainar Petersen Miyata fortsetter undersøkelsen av dyrs moralske status i artikkelen *Animals and the scope of Rawlsian social justice*. Kontraktsteorier, som den Rawls legger frem i «A theory of justice», ser i utgangspunktet ut til å utelate ikke-menneskelige dyr, men Miyata mener det finnes en løsning der kontraktteori kan forenes med en fullgod dyreetikk.

Et mer idéhistorisk blikk på dyreetikk får vi i «Skillelinjer og utvikling i dyrevernetikken», der Rune Ellefsen tar opp de historiske og begrepelige skillelinjene mellom to former for dyrevern: på den ene siden *dyreveilferd*, som primært har som formål å minimere unødvendig lidelse blant dyr brukt til menneskets formål, slik som i industriell kjøtt- og klesproduksjon, og på den andre siden idéen om *dyrerettigheter*, der den sentrale tanken er at dyr har fundamentale rettigheter, lik de vi tilkjenner mennesker.

Peter Meedom gir oss i sin artikkel «Den animalogiske grense – fra Dyr og Menneske til det levendes historie hinsides Natur og Kultur» en analyse av både en klassisk og en moderne forståelse av *logos*. *Logos*, forstått både som språk i seg selv og som dets opphav, har lenge blitt tenkt som et fundamentalt ontologisk skille mellom dyr og mennesker, men Meedom oppfordrer leseren til å tenke utenfor de etablerte dikotomiene *logos/alogon* og natur/kultur. Hvordan mennesket forstår det levende har viktige

implikasjoner for hvordan vi forholder oss til for eksempel global oppvarming, naturressurser og energiproduksjon.

Sigurd Hverven trekker filosofen Hans Jonas *Frem fra gjemselen*. Jonas' bok *The Phenomenon of Life* omhandler det han mente var en grunnleggende dikotomi: skillet mellom *liv* og *ikke-liv*. Istedenfor å trekke skarpe skillelinjer mellom for eksempel dyr, planter og mennesker, var Jonas opptatt av å se på liv som et kontinuum av forskjellige uttrykk for det samme fenomenet. Dette nummerets masterkritikk tar for seg Tore Skåleviks «Ethics, Naturally», og drøfter hvorvidt etiske påstander eller fakta kan forstås vitenskapelig. Sivert Thomas Ellingsen diskuterer der et spesifikt metaetisk syn som hevder at moralske påstander kan forklares som utsagn om naturlige, deskriptive fakta.

Vi er så heldige å ha hele tre intervjuer i dette nummeret. Bjørn Ramberg, professor ved UiOs tverrfaglige og filosofiske forskningssenter CSMN, intervjues om dyr og deres rolle i CSMNs forskningsfelt. Sara Kasin Vikesdal, Sigurd Nøstberg Hovd og Ainar Petersen Miyata spør ham blant annet om hvorfor det er filosofisk interessant å studere dyr. I en reise utenfor tema tar Ludvig Fæhn Fuglestedt oss med til Moskva for å lete etter russisk metafysikk. Hans forord setter de to intervjuene med Alexej Kozyrev og Vladimir Mironov fra Lomonosov-universitetet i kontekst: Fuglestedt fant ikke den russiske metafysikken, men det han fant i dens fravær er kanskje vel så interessant.

I forrige nummer inviterte Rune Eidsaa oss med på en vandring i Frognerparken for å vise oss modernitetens absurditet; i dette nummeret viser Maria Seim oss den samme parken sett i et annet lys, og spør om vi kan finne mening blant de kalde steinstøttene. Kanskje kan hennes beretning redde oss fra absurditetens avgrunn?

Utdrag fra den Leksikryptiske Encyklopedi byr denne gangen på en sammenligning mellom den irske kjempeljortens tragiske lodd og menneskets kår. Vi blir presentert for Zapffes idé om at det burde gå samme veien med mennesket som med hjorten – mot utryddelse. Ellers anmelder Ainar Petersen Miyata Rune Ellefsens siste bok, om produksjonsdyrenes status i samfunnet, og som vanlig finner du to mesterbrev samt et reisebrev, denne gangen fra Pennsylvania. Og siden *Filosofisk supplement* blant annet selges gjennom Narvesen, har vi latt oss inspirere av ukebladene og viet nummerets *Utenfor Akademiet* til store filosofers kloke råd om kropp, sex og livsstil.

God lesning!

Conrad Bakka &
Ainar Petersen Miyata,
redaktører

COMPETING CLAIMS IN NATURE AND TELEOLOGICAL INDIVIDUALISM

By Tobias Alexius

Views that hold the inherent value of individual organisms, rather than holistic ecological systems, to be the central notion in environmental ethics are manifold. This paper is a critical engagement with one such view; one that I have dubbed teleological individualism.

There are a number of ways in which one can argue that individual organisms have inherent worth. I cannot account for all of them here. The most common one (at least the one that I have come across most readily) is some variation of the claim that biological organisms have a good of their own because they are goal-oriented creatures. The rough idea is this: Since all organisms strive towards goals such as *feeding themselves* and *reproducing*, and away from things such as *pain* and *danger* they are also capable of having better or worse lives. This ability to have

a good life further grounds an organism's inherent moral value. If one combines this view with the view that the earth's natural environment is morally significant only because it affects the

possibility for organisms living in it to have better or worse lives, then one ends up with the view I call *teleological individualism*. It is this view that I want to engage with in this paper.

Teleological individualism is widespread in popular culture, environmental movements and political parties. I regard anyone who thinks that biological organisms have a right to live out their natural lives, and that this right should ground our concern for the earth's biosphere, to be a teleological individualist. In philosophy, one of the clearest articulations of this view was made by Paul W. Taylor in his influential book *Respect for Nature* (1986). Because of its accessibility, his version of teleological individualism will be used as a starting point from which this paper

launches its investigation.

I will claim roughly the following: Teleological individualism is insufficient as a ground for environmental ethics because it is unable to account for how we ought to decide between competing claims in nature. As a consequence of this insufficiency the view needs to be revised. I suggest such revision is best done by adding "tie-breakers" – additional moral considerations which only come into play in cases where the teleological individualism considered in isolation is insufficient.

Teleological individualism

I will begin by defining teleological individualism. There are four main parts to all versions of the view: (i) The ontological claim: All organisms have a good of their own, (ii) The epistemic claim: One can know what such "goods" are (iii) The teleological claim: An organism's "good for itself" is realized by allowing it to fulfil its teleological functions (iv) The individualistic claim: Holistic ecological systems ought to be considered valuable in moral theories only in so far as they are useful for individual organisms.

There are problematic issues in regard to all of these four points, but in this paper I will focus on (iii) and (iv).¹ The purpose of (iii) is to give content to the claim made in (i): All organisms have a good of their own, and this good is constituted by the organism fulfilling its own teleological goals. What these teleological goals are will vary from organism to organism, and different philosophers will give different accounts of such goals. Taylor loosely defines biological teleological fulfilment as the organized tendency to secure one's own future survival (Taylor 1986). I am not convinced by his account. I think instead that a teleological individualist ought to give an account of teleological fulfilment similar to Lawrence E. Johnson's, which inclu-

des reference to an organism's ability to engage in all of its natural behaviours (Johnson 1991). This protects the teleological individualist from having to say that animals in zoos and circuses are allowed to fulfil their teleological functions, since Johnson invokes stricter requirements on biological function fulfilment than just securing survival. Such requirements include such things as eating, roaming, mating, forming social bonds, growing freely etc. I think most environmentalists would agree that a definition of an organism's teleological nature that is close to Johnson's is broadly correct.² I will therefore operate on such an understanding of (iii) for the rest of this paper.

The purpose of (iv) is to frame teleological individualism in opposition to holism, according to which ecological systems have value over and above individual organisms, which in turn have value only because they play a role in larger systems. According to individualists, holism fails because it does not account for the intrinsic value of individual organisms.

To sum up: Teleological individualism about environmental ethics is the view that we ought to base our concern for the biosphere on the fact that it grounds teleological fulfilment for individual biological organisms. The ultimate holder of value is the individual organism, and it holds this value *because* it can live a good or a bad life, and it can live a good or a bad life *because* it has goals which it can succeed/fail to fulfil.

The problem of competing claims

I will now advance the claim that there is a class of cases where teleological individualism cannot deliver determinate answers or verdicts: cases of competing teleological claims. These cases arise because organic life is filled with teleological goals that can be fulfilled only at the expense of some other teleological goal *not* being fulfilled. Most of these competing claims are *external*.³ They are competing claims *between* organisms. One example of this is the teleological goal of the predator to eat the prey. This goal can clearly only be fulfilled at the expense of the teleological goals of the prey. Thus the two stand in competition to each other.

How can teleological individualists solve such cases? Preventing some organism A from expressing its teleological nature TN_1 in order to save some other organism B

(towards which TN_1 is hostile) would mean preventing A from expressing TN_1 , while saving B, enabling it to express its teleological nature TN_2 . No matter which side we take, one teleological expression will be inhibited. Furthermore, if all of nature behaves in this competitive manner, we seem to have become the arbiters of billions of impossible cases of competing claims.⁴ Surely, this is not a stable and intuitive basis for environmental ethics.

Taylor attempts to "solve" cases of competing claims by circumventing the issue. He begins by invoking a distinction between moral agents and moral subjects, where a moral agent is one who can act morally/immorally and be acted morally/immorally upon, and a moral subject is one who *cannot* act morally/immorally, but *can* be acted morally/immorally upon. According to Taylor, there are essentially two reasons for why moral subjects cannot act morally/immorally: (a) they are unable to claim/account for their own moral rights, and (b) they are unable to claim/account for the moral rights of others. Although there is much to be said about both (a) and (b), I think they function well enough to ground intuitive differences between, say, humans and horses, to *prima facie* justify themselves

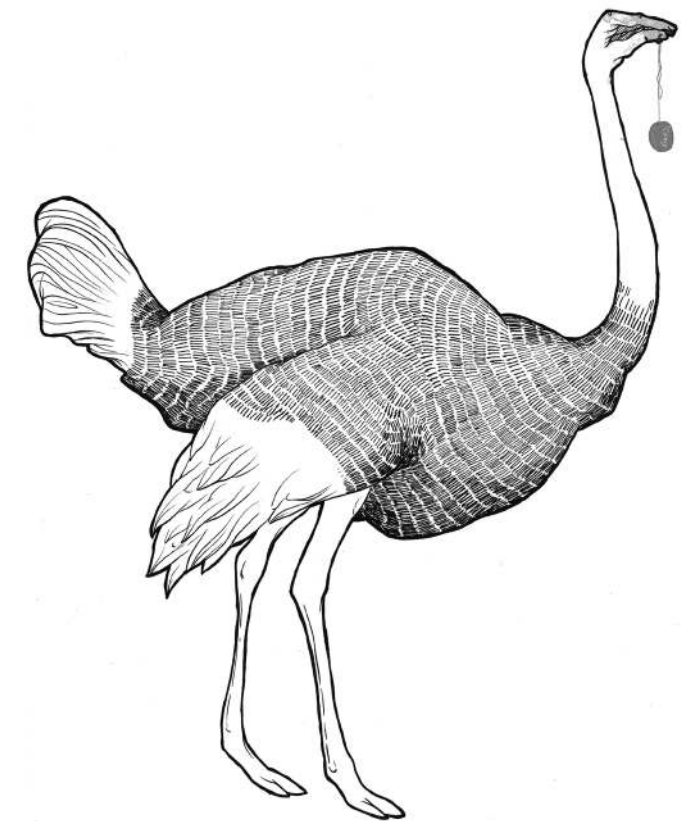


Illustration: Mathias Karlsen Bratli

If two non-agentive moral subjects are making competing claims, no possible outcome ought to be considered immoral and so we needn't be worried with these kinds of cases at all.

as philosophical principles. Humans (moral agents) are capable of accounting for both their own and horses' (moral subjects) moral rights, while horses cannot account for either. I will not dig further into the justification of (a) and (b) in this paper.⁵

One of the main issues with Taylor's distinction is its terminology. It seems to me more natural to use the notion of "moral subjects" to denote *any* being which can be acted morally/immorally upon, and "moral agent" to denote those moral subjects who can *also* act morally/immorally. But this leaves the moral subjects Taylor discusses (the subclass of moral subjects who are not moral agents) without a proper name. After all, "moral subjects," in Taylor's sense, denotes those beings who can be acted morally/immorally upon, but who at the same time lacks the ability to act morally/immorally, meaning that in Taylor's terminology moral agents are not moral subjects. I think this is an unintuitive use of the involved notions, and I suggest instead that the notion "moral subjects" be used as a *family name*, which includes the *subspecies* "agentive moral subjects" and "non-agentive moral subjects". On this use, all moral subjects can be acted morally/immorally upon, while "non-agentive moral subjects" denotes the species of moral subjects which has *only* this property, and the term "agentive moral subjects" denotes the species of moral subjects which, in addition to being capable of being treated morally/immorally, can *also* act morally/immorally. I think this locution clarifies Taylor's intentions, and with it in mind we can continue to more substantive issues.

Taylor uses the distinction just explicated to solve the problem of competing teleological claims in the following way: He says that competing claims between non-agentive moral subjects never include a wrongdoing, since none of the involved agents are capable of acting wrongly, while in the interplay between agentive moral subjects and non-agentive moral subjects, this balance is different. In such cases the non-agentive moral subject is unable both to claim his moral rights and to account for the rights of agentive moral subjects, while agentive moral subjects, on the other hand, *can* account for the rights of both themselves *and* non-agentive subjects. The possible configurations are illustrated in the following schema:

Thus, if a fox kills a mouse, none of the involved par-

ties are able to recognize their own, or the other's moral

		Wrongdoer	
		Non-agentive moral subject	Agentive moral subject
Receiver of wrongdoing	Non-agentive moral subject	Not immoral	Immoral
	Agentive moral subject	Not immoral	Immoral

right to express their teleological nature, and therefore no wrong is committed. If a human, on the other hand, kills a fox, then a moral wrong *is* being committed (at least if it was killed for fun, and not for food) since a human is capable of recognizing the moral rights of a fox. If, on the other hand, a fox kills a human, no wrong has been committed since the fox is unable to understand the moral rights of the person.⁶

With regards to agentive moral subjects, we can thus call Taylor's theory *mono-directive*, since it tells us that we ought to care only about what happens when agentive moral subjects are behind an action, not when non-agentive moral subjects act against each other, or against agentive moral subjects. This seems to solve the cases of externally competing goals discussed previously. If two non-agentive moral subjects are making competing claims, no possible outcome ought to be considered immoral and so we needn't worry about these kinds of cases at all. This is obviously Kantian in structure. What we need to worry about is not the consequences of some action, but the intent behind it. Unfortunately, this defence does not always succeed: we can easily conceive of cases where it is highly counter-intuitive:

The over-powered algae. Imagine a scenario where some species of algae, A (a non-agentive moral subject), evolves a metabolic system that is superior to all other living algae in its ecosystem. As a result, the population of A starts growing exponentially, out-competing the other occupants of its natural habitat, creating enormous monocultures of A which disrupt the entire ecosystem. This development (which, given what we know about biology,

is possible) threatens to destroy entire food-chains, forcing hundreds of species to face starvation, and possibly extinction.

According to a mono-directive theory like Taylor's, agentive moral subjects populating A's world would be under no moral pressure to intervene in this process. In principle, we ought not to be more concerned with what A is doing, than we ought to be concerned with a fox killing a mouse. Indeed, Taylor's mono-directive theory remains utterly silent on competing external claims between any clusters of non-agentive moral subjects.

A teleological individualist could respond that this aspect of the theory is acceptable. Having respect for nature, she could argue, includes respecting whatever evolutionary turns it might take; indifference towards the fate of the victims of A is actually a case of having respect for a natural process. Yet intuitively, I think most people would say that we *ought* to intervene and hinder A from destroying other species if we can. Ecosystems, and the good of groups of organisms such as species, seem to have at least *some* inherent worth that can be weighed against the good of individual organisms threatening them. Let us call this *the indifference problem*. I think that the indifference problem must be answered by teleological individualists if their theory is to be considered viable.

The stereo-directive interpretation

One way of solving the indifference problem could be to abandon Taylor's mono-directive view, and instead embrace a stereo-directive view which entails that agentive moral subjects *ought* to be concerned, not only with the interface between themselves and non-agentive moral subjects, but also with the interface between pluralities of non-agentive moral subjects. Thus, on the stereo-directive interpretation, the moral agents who inhabit the world in which A is rampaging through an ecological system could turn out to have a duty to regulate the behaviour of A, since the teleological expression of the organisms about to be out-competed by A ought to be respected *and protected* by agentive moral subjects. This would solve the indifference problem.

However, this approach comes with its own set of problems: How is one to decide whose teleological expression is worth protecting? Surely A's teleological expression is being hindered by the intervention of moral agents on the side of the other species in the cluster affected by A, and it seems arbitrary to take the side of non-A rather than A. Some criterion is thus needed to make alliances

between agentive and non-agentive moral subjects against some other non-agentive moral subjects non-arbitrarily. Furthermore, teleological individualists who embrace the stereo-directive view must also have some criterion which limits the amount of cases that we have a duty to interfere in, otherwise we end up having to be the judge of every competitive case in all of nature, which would make the theory unusable in practice.

Thus the problem that arises for the teleological individualist is that she either, like Taylor, covers too little (the mono-directive interpretation *only* covers the interaction between agentive and non-agentive moral subjects) or too much (the stereo-directive interpretation covers the interaction between billions of non-agentive moral subjects), with the latter interpretation also having to deal with the difficulty of choosing sides.

Now, teleological individualists could answer this critique by stating that the purpose of their theory is narrow, in the sense that it is only concerned with regulating the behaviour of moral agents. They might concede that their theory does not possess the reach required to cover the interactions between non-agentive moral subjects, and simply call for another theory to cover those cases.

I think this defence could be successful if the teleological individualist provides a way of integrating his/her theory with theories that cover other cases. That is, if the teleological individualist wants a stable basis for a general theory of environmental ethics then she must supply us with an account of the relationship between her theory and other theories required for cases of competing claims. I call this *the interaction problem*.

Introducing tie-breakers

I believe that it is possible for the teleological individualist to solve the interaction problem if she introduces what I have chosen to call "tie-breakers". A tie-breaker is a moral consideration that enters into a moral theory only to help solve cases where the theory considered in isolation is insufficient.⁷ I suggest that there are, *prima facie*, two tie-breakers available to teleological individualists: (i) embracing holistic considerations. Such considerations could be modelled on purely holistic theories like those of Johnson (1991) or Callicott (1989). (ii) Create hierarchies within the domain of organisms capable of teleological fulfilment, so that some organisms are taken to possess more inherent

A tie-breaker is a moral consideration that enters into a moral theory only to help solve cases where the theory considered in isolation is insufficient.

worth than others. Giving increased moral worth to the goal-fulfilment of intellectually well-developed animals would probably be the most natural way of doing so.⁸

The idea here is that in cases where the teleological fulfilment of one organism stands in competition to the teleological fulfilment of some other organism, one allows tie-breakers like (i) or (ii) to enter the picture and help give a determinate answer to the case in question. If we consider again the case of the over-powered algae, one could then solve it in the following way:

- (1) Confirm that teleological individualism cannot solve the case.
- (2) Allow considerations regarding the status of the involved ecological systems to enter into our judgements.
- (3) See whether one of the competing claims threaten the ecological system.
- (4) Intervene on the side that is not destroying the ecological system.

Another solution would be the following:

- (1) Confirm that teleological individualism cannot solve the case.
- (2) Allow hierarchies regarding the moral status of different organisms to enter into our judgements.
- (3) See whether one of the competing sides has higher moral status, or threatens organisms with higher moral status.
- (4) Intervene on the side that has the highest moral status and/or does not threaten organisms with higher moral status

I will not argue here for whether one ought to use holistic or hierarchical considerations (or some other tie-breaker) to solve problematic cases. The point I want to make is rather different: It is not necessary to abandon teleological individualism simply because it cannot give determinate answers to every possible case, rather it is enough that one looks to other theories as possible *tie-breakers*. Note (1) in both of the lists above: they tell us to first confirm that teleological individualism *cannot* solve the case. Only *then* do we need to apply additional criteria. In cases where (1)

does not apply, teleological individualism seems unproblematic (at least the parts of it considered in this paper).⁹

If foxes are on the verge of exterminating mice altogether, then other moral considerations outside of the theory kick in, giving us reasons for intervening on the side of the mice.

This means that if a fox kills a mouse, teleological individualism tells us all we need to know; a non-agentive moral subject suppressing the teleological fulfilment of another non-agentive moral subject constitutes no wrongdoing. But if foxes are on the verge of exterminating mice altogether, then other moral considerations outside of the theory kick in, giving us reasons for intervening on the side of the mice (whether we ought to be motivated by protecting the species “mouse,” or preventing harm to higher species by preventing ecological collapse is a further question I do not address here). We thereby have a non-arbitrary criterion for choosing sides in cases of competing claims in nature. This approach also limits the amount of cases we need to concern ourselves with by adding a criterion of demarcation: Moral agents need only to intervene in cases of competing claims between non-agentive moral subjects when these competing claims threaten the existence of holistic systems/organisms of higher inherent worth (or, possibly, according to some other tie-breaker criterion). Cases of competing claims between non-agentive moral subjects that have no bearing on such considerations need no arbiter.

Conclusion

Teleological individualism has severe problems handling certain cases of competing teleological claims. This can be solved by adding moral considerations that act as tie-breakers. These considerations are only consulted in cases where teleological individualism considered in isolation is unable to give determinate answers. If one is open to the idea of adding such considerations, the theory looks salvageable. Such a move does, however, also forces the teleological individualist to argue, over and above his default position, for these extra “tie-breaker” considerations, which of them are the correct ones to use in which situation, and when they should kick in. Some might feel that adding such considerations is straying too far from the original intent of the theory, yet, not adding them seems to leave many basic cases without determinate answers.

NOTES

¹ Concerning (i), it is quite possible to question whether all organisms really have a good of their own. It is not implausible that having a good of one’s own is possible only if one is *aware* of having said good. On this view, organisms require consciousness in order possess a good in themselves. Many teleological individualists, however, would hold that unconscious organisms are also capable of having a good of their own, and even if some of them wouldn’t include bacteria and amoebae in this category, most would definitely include insects, and plants. The content of (iii) functions to motivate this move by defining “good” in terms of teleological fulfilment, which does not necessarily require that one invokes conscious experience. This move, however, must be argued for ver and above what I am capable of doing in this paper. Concerning (ii), it is quite possible to deny that it is possible to know what is good for non-human organisms. Taylor, however, holds that we can do so by “taking the view point of the organism,” and seeing what is valuable and good for it from its own perspective. He writes when describing a butterfly, that it achieves its good by “successfully adapting to its physical surroundings and maintaining the normal biological functions of its species throughout its entire span of life ... From the perspective of the butterfly’s world, it has had a good life” (Taylor 1986:66). But Taylor could be dismissed as simply anthropomorphizing, and the ability to take another organism’s view deemed a fantasy. I will not engage further in these critiques here, even though I think they are valid counterpoints that need to be answered. For the purposes of this paper I simply assume that it is possible for unconscious organisms to have a good of their own, and that we can have epistemic access to what constitutes this good.

² Taylor would probably agree with this view as well, as is indicated by the quote in note 1. The problem with Taylor is that he is vague about what exactly constitutes an organism’s own good, and so it is difficult to extrapolate a clear view on (iii) from his writing. What is clear, though, is that he holds goal/function-fulfilment to be central to an organism living a good life.

³ There are also *internally* competing goals. These are goals that organisms have built into themselves which contradict each other. One example of such teleology would be the phenomenon called “phenoptosis”: the preprogrammed death of organisms. It is becoming evident to biologists that organisms are, in some sense, programmed to die at a certain time to give fitness benefits to the species. Such built in biological goals stand in obvious contradiction to other mechanisms that function to keep us alive, like eating and resisting disease. Indeed, the idea that organisms have a single direction or contradiction-free purpose/nature is becoming increasingly archaic. Structurally, internally competing claims present the same problem for teleological individualists as externally competing claims. In this paper I focus entirely on external cases.

⁴ In fact, I believe one does not have to hold that *all* of nature behaves

competitively for my critique to hold, all one must do is to hold that *some fairly large part* of nature behave in this way.

⁵ What ought to be included within the domain of moral subjects, will vary between different philosophical theories. The view considered in this paper, teleological individualism, includes any biological entity that has teleological goals.

⁶ It must be mentioned that Taylor argues against ascribing moral rights to none-agentive subjects. However, he does this as a consequence of the schema I outlined. That is, because non-agentive moral subjects are unable to ascribe rights to other moral subjects (be they agents or not), we should not speak of them as having moral rights in the same sense as moral agents do. However, Taylor still ascribes non-agentive moral subjects with a corresponding set of “rights,” by speaking instead of moral agents’ responsibilities to act out of respect to nature. He even admits that excluding non-agentive moral subjects from the class of entities who have moral rights is mostly a matter of rhetoric, rather than a matter of constructing a resolute and coherent moral system.

⁷ The idea of using tie-breakers to solve cases where a theory considered on its own is insufficient is not necessarily limited to teleological individualism. It is quite possible that the general structure of the idea could be used to solve other, unrelated, issues in moral philosophy. This, however, would have to be proved on a case by case basis.

⁸ Note that I am not arguing exhaustively for some *specific* tie-breaker in this paper. I do think that the two alternatives being proposed here are both reasonable, but further arguments are needed to cement any of them as the best possible tie-breaker. What I am trying to do is to give the outlines of how to solve the interaction problem, and to show how to sketch a rough account of how to combine different ethical theories. This helps us solve cases that are difficult for some single theory to solve in isolation.

⁹ (1) Is formulated in a very broad manner. What it actually takes for teleological individualism to be unable to solve a case is an important question. For the purpose of this paper, we would have to take it to mean that we either have good reasons to suspect that it cannot solve some case, or that we have strong intuitions against some solution that the theory does provide (the example of the over-powered algae would be an example of the latter). A committed proponent of tie-breakers and teleological individualism would have to explicate further exactly what it takes for a case to fulfil (1).

LITERATURE

Johnson, L.E. 1991, *A Morally Deep World*, Cambridge University Press, Cambridge, England.
Callicott, J.B. 1989, *In Defense of the Land Ethic*, State University of New York Press, New York.
Taylor, P.W. 1986, *Respect for Nature*, 25th anniversary edition, Princeton University Press, New Jersey.

ANIMALS AND THE SCOPE OF RAWLSIAN SOCIAL JUSTICE

By Ainar Petersen Miyata

One of the most attractive and influential theories of ethics in contemporary philosophy is the contractualist account of social justice presented by John Rawls in *A Theory of Justice*. This theory aims to provide a convincing systematic basis for social justice that does not suffer from what Rawls sees as the most symptomatic problem of utilitarianism, namely that it “does not take seriously the distinction between persons” (Rawls 1999:24). In this essay, I will discuss the status of animals within the framework of this ethical theory. More specifically, my aim is to examine whether or not Rawlsian contractualism gives rise to, or can be reconciled with, an adequate animal ethic.

Rawlsian contractualism seeks to give a positive account of the rules governing how we ought to treat one another. Another contractualist, T. M. Scanlon, describes this domain as that of “what we owe each other” (Scanlon 1998:7); for Rawls, this is the domain of “social justice”. The main idea behind the contractualist answer to the question of what rules ought to govern our treatment of each other is that the source of these rules must be how each of us rationally wants to be treated. If the rules of how we treat each other must trace back to how we rationally want to be treated, and the rules are supposed to apply to all of us, then it is natural to say something like, “the rules should be what we rationally agree upon them being”. The precise nature of this agreement and the resulting rules are the form and matter of contractualism, the agreement being what is referred to as the “social contract” and the rules being the “principles of justice”. On the Rawlsian account, the idea of the “original position” and the “veil of ignorance” guide the nature of the agreement. The rational judgments resulting from the deliberation in the original position must then go through a process of attaining “reflective equilibrium”. After these steps have been taken, the end result will be the principles of justice. I will now explain the terms “original position,” “veil of ignorance” and “reflective equilibrium” in turn.

The original position is a hypothetical construct of reason. It is a mental tool intended to let you “get” at

certain truths about morality, namely the rules governing our treatment of each other. It closely resembles similar ideas expressed by various thinkers throughout the history of moral philosophy; Hume’s “judicious spectator,” Adam Smith’s “impartial spectator” and Thomas Nagel’s “view from nowhere” are some examples. On the Rawlsian scheme, it is the original position that lets us discover what the contents of the contract governing the rules of our treatment of each other are, for the contract is not actual, but hypothetical. The only way to access the contract is to use our capacities of imagination and reason to envision *all of us* rationally discussing and subsequently coming to

agreement on the rules that are to govern our treatment of each other. The original position is thus a kind of thought experiment where you imagine a kind of ultimate debate: supremely rational and supremely comprehensive. Note that the notion of rationality used here is the self-interested instrumental one, so

all debaters in the original position are assumed to bargain for the best possible deal.

A central feature of the Rawlsian original position is the veil of ignorance. Much like the impartial spectator and the view from nowhere, the veil of ignorance is supposed to capture the sense in which morality and moral judgments are impartial and objective. Because the debating agents in the original position are driven by self-interested instrumental rationality, we might expect the resulting contract to be biased in certain ways. Particularly, we

The veil of ignorance affects all debaters in the original position and makes them forget all about their own as well as the others’ positions in life.

Illustrasjon: Ingrid Susanne Bergø



merely reflect the interests of the most powerful balanced against each other. For Rawls, the veil of ignorance is the most important element ensuring that the principles we garner from the original position are principles of *justice*. It ensures that the procedure embodies the principles of equality and fairness.

Completing this brief summary of Rawlsian contractualism is the idea of reflective equilibrium. A reflective equilibrium is the end state of a particular type of process of reasoning, where the different beliefs one has about a topic are weighed against each other and modified to create the coherent system of beliefs that keeps the highest number of beliefs intact, while not giving overdue weight or disregarding one type of belief in favor of another. Rawls thinks that we should not simply accept the results that we get from “entering” the original position. When we have those results, we must enter a process of reasoning where we weigh both the results from the original position *and* our previously held moral beliefs and intuitions against each other and modify them to reach a reflective equilibrium: “A conception of justice cannot be deduced from self-evident premises or conditions on principles; instead its justification is a matter of the mutual support of many considerations, of everything fitting together into one coherent view,” according to Rawls (1999:19).

should expect the agreement to come out in favor of the strong and well-off, since the debaters will argue in favor of people in their own position in life, and the strong and well-off are more likely to triumph in the argument. To get rid of these biases, the veil of ignorance is introduced. The veil of ignorance affects all debaters in the original position and makes them forget all about their own as well as the others’ positions in life. Thus, the debaters do not know whether they are strong and well-off, or weak and poor. They do not know whether they are men or women, CEOs or minimum wage workers, Muslims or Christians, tall or short, and so on. In short, the veil of ignorance is supposed to make the debaters forget all properties about themselves and others that are *morally irrelevant*. Properties that are morally irrelevant in this sense are properties that should not enter our consideration when we consider whether an individual is worthy of moral concern. Without the veil of ignorance, the original position would arguably not be a device that could give any moral insight at all: It would

1. Animals within a contractualist scheme

First, I will consider the possibility of accounting for an animal ethic within Rawlsian contractualism: what the principles of justice arrived at through the original position would have to say about our treatment of non-human animals. On the face of it, Rawlsian contractualism leaves animals completely out of the loop. The results from the original position are determined by the hypothetical self-interested rational discussion and agreement of the participants. Non-human animals certainly have their own interests, and some might even have a sort of rationality. However, no non-human animal has the ability to participate in a discussion and a subsequent agreement like the one required. It seems like animals are not part of the “each other” in the search for the rules that govern our treatment of each other. The principles of justice might still have something to say about how we should treat animals, but since the self-interest of the debaters in the original position shapes the principles, there is little or no reason

to suppose that the interests of animals would be protected by it. The only protection that could be ensured would be the very limited one that is based on the interests of people who want animals to be protected. Contractualism has, on the face of it, few resources to account for animal ethics, and contractualists sometimes consider this a flaw in their view. Because of this, indirect ways of accounting for our ethical relationship with animals have been proposed. Before I examine this latter approach, however, I will look at an argument that, if successful, would show that animals have a moral standing within the contract after all. If it turns out that we were wrong in discounting non-human animals in the original position, this would require an important revision to the theory.

1.1. Is the veil of ignorance speciesist?

The argument centers on the concept of the veil of ignorance. Recall that the veil of ignorance grounds the justice of the social contract by prohibiting the parties who form the contract from knowing specific things about their own position in the society for which the contract is to apply. The veil of ignorance is supposed to strip away all morally irrelevant properties, properties that are thought to be irrelevant to the basis on which we are equal, in the sense of being equally worthy of moral concern. For instance, the property of being a rich white male is not a property that grants a special moral status. Two rich white males are not equal in the moral sense because they are rich white males: A poor black female would be just as worthy of moral concern. So morally irrelevant properties are things like race, gender, age, social status, skills, being liked by some people and so on. The class of morally irrelevant properties is very broad. Considering this, we may raise the question of whether species membership is also morally irrelevant in this sense. Tom Regan suggests this approach in *The Case for Animal Rights* (Regan 2004). It is easy to see how the agreement from the original position would result in strong principles for protecting non-human animals if species membership was to be among the properties affected by the veil of ignorance. Since the debaters in the original position would then not know whether or not they were actually human or some other kind of animal, they would be interested in making sure that all animals are as well off as possible. It is likely that the rules resulting from this discussion would severely restrict all sorts of animal exploitation by humans, as the debaters would want to ensure that they

do not turn out to have the life of a chicken in a factory farm, for instance.¹ Against this, Peter Carruthers argues that, contrary to the above statement, species membership *is* a morally relevant property, at least to the majority of people. On his view, being held to be morally relevant by the majority of people is a sufficient condition of being a morally relevant property (Carruthers 2011). This follows from the thought that, rather than being a foundational account of morality, Rawlsian contractualism is a systematic way of structuring an ethical theory *based on certain previously held values*.

While I think that Carruthers' view is at least partly correct, I believe that this argument, which we can call the "argument from speciesism", should (and, hopefully, would) persuade the majority of people. "Speciesism," as presented by Singer (1995) and others, is a term intended to liken the attribution of moral significance to species membership to the attribution of moral significance to properties that we no longer consider morally significant. The strongest and most obvious analogy is racism; differentiating moral status based on race is now strongly frowned upon. To see whether the analogy really works we may use a kind of science fiction example: Suppose in some alternate reality, a historical accident isolated two groups of *Homo sapiens* from each other long enough for them to diverge genetically and morphologically to the point where they could no longer interbreed. These two groups would now be considered different species.

The property of being a rich white male is not a property that grants a special moral status.

Let us call them *species X* and *species Y*. Now we can ask whether membership to one or the other group is relevant to whether or not an individual is worthy of moral concern. Perhaps it is likely that members of two groups

would do exactly this. But suppose again that the only differences between the two species lay in the genitalia and reproductive system, plus perhaps a few additional fingers on y's part. Say species X by chance got the upper hand technologically, came to dominate the lands of species Y, and took members of Y as slaves. The analogy with racism should be quite clear. Unless some other property of species Y had changed – for instance its members' ability to reason, or experience emotions – the accusation of speciesism would have a strong bite here. When considering whether two individuals are worthy of moral concern, we do not ask about their race, we do not ask about their sex – and neither should we ask about their species.

Species membership *is/should* not be a morally relevant criterion – it really *should* be one of the properties

that are "veiled" in the original position, just as skin color is. However, once we realize the reason why species membership is *normally* not included among the properties that are affected by the veil of ignorance, we will see why this argument will not affect the position of animals within the Rawlsian scheme. It is not because species membership is a morally relevant property that the veil of ignorance leaves it untouched, but rather because it is a good (or at least traditional) *tracker* of morally relevant properties. As far as we know, members of the species *Homo sapiens* are the only entities in possession of certain properties that we think of as morally relevant. For Rawls, these properties are what he considers to be the constitutive properties of *moral persons*: (1) the capability of having a conception of their own good (expressed by a rational plan of life); and (2) the capability of having a sense of justice, at least to a minimal degree. Furthermore, he stresses that this moral personality is "a potentiality that is ordinarily realized in due course" (Rawls 1999:442). *These* are the grounds on which we are equal on the Rawlsian account. By these standards, the category of beings that are moral persons coincides fairly well with the category of beings that are *Homo sapiens*. This would of course change if another species whose members were moral persons were encountered. Species membership, then, is not a "veiled" property because it normally makes no difference whether we know which species we belong to or not when creating the Rawlsian social contract; there is only one species we could belong to if we were among the parties involved in creating the social contract in the first place – namely *Homo sapiens*. Notice that, if, accepting my account of speciesism above, we should ever be in a situation where there were multiple species with members qualifying as moral persons, then species membership *would* have to be among the criteria affected by the veil of ignorance.

1.1.1. Marginal cases

Non-human animals, as they are commonly understood today, do not qualify as moral persons, and will thus fall outside the scope of social justice on this account. Indeed, this was Rawls' own understanding of his theory, as he freely admits (1999:441–449). But once we have realized that species membership alone cannot guarantee moral significance, one of the animal liberationist's favorite questions follows naturally: What about those *humans* who do not possess the relevant properties to be considered moral persons; do *they* not have moral standing? This is the problem of marginal cases.

It seems we are forced to say that they do not, even

though most people probably would shun this conclusion. But let us take a closer look at the problem. Groups of humans that are often mentioned when the marginal case problem is discussed are infants, children, senile old people, and people with severe mental disabilities. Recall that Rawls defines moral persons in terms of *potentialities*. We then see that the two largest groups – infants and children – fall within this definition.² Regarding the other two groups, it should be easy to see how the persons in the original position would agree to granting rights, or at least some degree of protection, to members of those two groups, since all persons in the original position would have the potential to become a member of those two groups. The likelihood of each person becoming either senile or otherwise severely mentally disabled at some point in their life would, if known, be a fact hidden by the veil of ignorance.

1.2. Do animals matter indirectly?

Now that we have excluded animals from partaking in the original position and asserted that they will reap few benefits from the principles of social justice, does this mean that a contractualist must consider our treatment of them as completely devoid of moral significance? The supporter of a contractualist doctrine must hasten to say "no" and invent some reason for saying so, lest he find himself advocating a decidedly counterintuitive (as well as unfashionable) view. One way to proceed from here, though this is not the approach suggested by Rawls, would be to maintain that our treatment of animals does matter, but indirectly. The paradigm example of this approach is the one put forth by Kant, where our duties towards animals are indirect duties towards humans, or more precisely: to ourselves.³ Very crudely put, the idea is that since our relationships with animals are analogous in some ways to our relationships with other humans, how we act towards animals will influence how we act towards humans.

Carruthers proposes a solution along these lines to work within the Rawlsian scheme, and he borrows ideas from virtue ethics to complete his position. On his view, whether actions towards animals are good or bad depends on what character and attitude those kinds of actions would encourage in the agent. Brutality and cruelty towards animals, for instance, would encourage an attitude of acceptance towards brutality and cruelty in general, and a character disposed to commit such acts. This seems to be an almost exact restatement of the Kantian position. Carruthers thinks that the agents in the original position "should realize... the vital role that motivational states and

It is easier, after all, to live without considering animal welfare.

emotional reactions play in human decision making,” and therefore come to agree on more than “a framework of rules to govern their behavior” (Carruthers 2011). What they should agree on is “a duty to foster certain qualities of character, or *virtues*” in order to make it more likely that agents do end up acting in accordance with the principles of justice determined in the original position. Carruthers thus thinks that the result of the contract should include something akin to a virtue ethic. On the face of it, this seems like an attractive approach; it combines the systematic non-foundational approach of contractualism with the intuitive appeal of virtue ethics. Most people would agree – I presume – that it is a good thing to be virtuous, and most people would agree that we need a system of

justice to allocate rights and duties. Carruthers’ account does go a long way to broaden contractualism’s potential for explaining our intuitions about animal ethics, and it may

well be close to an exhaustive account of our treatment of non-human animals as far as social justice is concerned. This takes us, finally, to the question looming above us like the proverbial elephant: Does the scope of ethics coincide with the scope of social justice? Or, in other words: Is an exhaustive account of social justice an exhaustive account of ethics? I will address this important question in the following section.

2. The scope of Rawlsian social justice

Rawls seemed to think that there are good grounds for talking about morality beyond the realm of social justice. In *A Theory of Justice*, he urges us to

...recall... the limits of the theory of justice. Not only are many aspects of morality left aside, but no account is given of right conduct in regard to animals and the rest of nature. A conception of justice is but one part of a moral view. (Rawls 1999:448)

Rawls explicitly states that an account of social justice is but part of a complete account of morality, and he specifically mentions animals as one of the issues that are left out. Despite this, his position is sometimes criticized from an animal welfare perspective on the assumption that animals are not included within his account of social justice.⁴ This might be because his theory of justice is taken to be an exhaustive theory of morality despite his statement to the contrary – Carruthers’ account is an example of this – or, it might simply be because Rawls has so little to say on this

matter – only about half a page in his 560-page magnum opus concerns this issue.

2.1. Do we need more than social justice?

Rawls has stated that morality exceeds the scope of social justice, but to take this idea seriously we need more than the almost offhand affirmation of its truth by one authority. We do have the option to accept Carruthers’ indirect account of animal ethics. It would seem that adding an entire realm of morality *outside* the scope of social justice would make an ethical theory almost exponentially messier. If we are to broaden our account of morality, we should have a good reason for doing so.

Those who criticize Rawls on the grounds of lack of an animal ethic might be satisfied with Carruthers’ solution. Many people concerned about animal welfare would be satisfied if the solution were shown to have the right consequences: namely, that people would be kinder to animals (Carruthers’ position might even require vegetarianism, as per the reasoning of Hursthouse and others).⁵ On the other hand, there might be occasion to doubt whether such indirect obligations would be sufficient to accomplish much. It is, after all, easier to live without considering animal welfare.

There is also the concern that Carruthers’ position is completely dependent on there actually being a link between cruelty to animals and cruelty to people. Both anecdotal and empirical evidence show that animal cruelty is far more common among youths referred to mental health services (Ascione 2001). This can be taken to imply that cruelty to animals can have bad consequences for one’s mental health, so there might be some reason to think that the link between cruelty to animals and cruelty to people is true. But there is one somewhat disturbing implication of this view: One could easily think of other behaviors that plausibly follow the same pattern, for instance the mutilation of teddy bears and dolls, or even the playing of violent video games. These types of behavior could presumably have the same type of negative effects on the agent’s character and attitudes as cruelty to animals would. On Carruthers’ account, then, it would seem as though cruelty to animals is wrong on the same level as “cruelty” to video game characters is wrong. Whether the examples proposed are real or not matters little to the argument at hand. What matters is that when cruelty to animals is deemed “wrong” because of some property of the concept “cruelty” that is defined without regard to any harmful effect on the object (i.e. suffering), our definition of “wrong” seems to have missed an important part of the picture. One of the

main concerns for both the animal liberation movement and the animal rights movement has been to establish the animals themselves as a locus of moral concern, whether it is as sentient beings with basic interests (Singer 1995) or as “subjects-of-a-life” (Regan 1985). Explaining away the moral status of animals by reducing animal ethics to indirect duties towards humans takes us right back to where we started. As we have seen, it is perhaps insurmountably difficult to include non-human animals *within* a conception of social justice, but rather than take this to mean that animals have second-rate or non-existent moral status, we should take it as a cue to start exploring the precarious landscape of morality that lies beyond.

3. Beyond social justice

To find out what lies beyond social justice we need to look into the motivations for Rawls’ contractualist scheme, but first let us look at the meager but suggestive paragraph that Rawls devotes to this issue.

3.1. Rawls on animals

Here is the paragraph quoted in its entirety:

Certainly it is wrong to be cruel to animals and the destruction of a whole species can be a great evil. The capacity for feelings of pleasure and pain and forms of life of which animals are capable clearly imposes duties of compassion and humanity in their case. I shall not attempt to explain these considered beliefs. (Rawls 1999:448)

In this short passage, I take Rawls to assert four things. Here is an account of them in turn:

- (1) Cruelty to animals is wrong. This could potentially be explained by Carruthers’ account. Alternatively, it could just be a (re)affirmation of the intuition that entities with capacity(3) and perhaps (4) mentioned below can be the subjects of morally wrong actions.
- (2) Speciecide (the destruction of a whole species) can be wrong. This could refer to some sort of ecological concern, which is outside the scope of this essay, or it could simply be a restatement of (1).
- (3) The capacity for feeling pleasure and pain imposes certain duties. This is a fairly strong claim, and is suggestive of Rawls’ probable deviation from a standard position in rights doctrines (see below). It is also in line with the utilitarian account of animal ethics, and perhaps it hints at some of Rawls’ debt to utilitarian thought.

- (4) Forms of life that animals are capable of imposing certain duties. This is somewhat hard to make sense of, but perhaps it refers to the sociability of animals, or to the various other capacities that non-human animals may have that may generate interests, for instance, empathy, expectations of future behavior, and the like.

I think that (3) and (4) possibly reflect some basic assumptions of what morality means, and this will be the topic of the last section. For now we must consider what Rawls means by “duties of compassion and humanity”, and “considered beliefs”.

Ruth Abbey suggests that the “considered beliefs” might be related to the notions of “considered judgments”

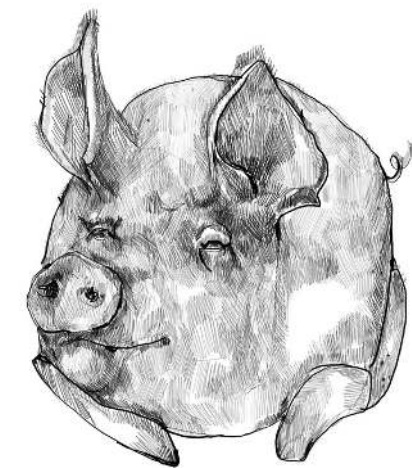


Illustration: Renate Thor

and “considered convictions” (Abbey 2007), which are notions that come up in reference to his idea of reflective equilibrium. Recall that the process of reaching reflective equilibrium is the process of weighing the principles emerging from the decisions in the original position against our previously held moral beliefs and intuitions. Rawls calls the things weighed against the result of the original position “considered judgments” and “considered convictions” (Rawls 1999). One option is to say that we should complement the resulting reflective equilibrium with our considered beliefs (including our concern for animals). Another option is that considered beliefs are just like considered judgments and considered convictions, and should be part of what is weighed against the result of the original position from the beginning of the process of reaching reflective equilibrium.

One last thing of interest, also pointed out by Abbey, is that the affirmation of (3) and (4) singles Rawls out as

a deviant to a standard view within rights ethics: the view that rights generate all our duties. Since animals fall outside of the scope of social justice and are thus not granted rights, the duties of compassion and humanity must belong to a kind of duties that are not generated by rights (Abbey 2007).

3.2. The Consequentialist Solution

If there is such a thing as morality beyond social justice, then the duties of compassion and humanity must surely be examples of it – though it is hard to know what Rawls saw as the content of the expressions. I will now present a possible solution to how both Rawlsian social justice *and* an adequate animal ethic can be part of a broader moral outlook.

This approach hinges on the realization that Rawlsian contractualism is essentially a form of consequentialism. Rawls defines teleological theories as those that both define the right independently from the good and define the right as maximizing the good – utilitarianism fits into this category.

Rawlsian contractualism differs from these theories in that it rejects maximizing as the criterion for rightness (Rawls 1999:26–27). His theory thus fits the consequentialist imperative *simpliciter*, “Do what leads to the best consequences,” when “the best consequences” is analyzed as the good distributed according to a sound principle of justice (in

our case, the good distributed *fairly*). Since it is a good bet that the Aristotelian search for the “ultimate good” is doomed to fail, we should recognize “the good” to be a heterogeneous entity that, though it *may* have some universal characteristics, will vary across *kinds* (species, societies etc.) and among individuals. The chief task of ethics on this view will then be to come up with a system of distributed justice able to cope with this plurality. Rather than making a heroic attempt to include everything, Rawls defines a desirably broad, but reasonably limited “kind” that his system of justice is to account for, namely moral persons. It is desirably broad because it is not limited by decidedly local properties such as species membership. It is reasonably limited because the properties it requires are just the properties that are requirements of potentially partaking in the kind of agreement and discussion with which the whole domain (social justice) is concerned. The properties it requires are the potential ability to contribute to the col-

lective pool of expressions of individual conceptions of the good (or the kingdom of ends, to borrow a Kantian term), which is the fuel for the decisions in the original position, and a sense of justice (and the desire to apply it), which gives the subject reason to “attend” the original position in the first place.

We see now that the question has been reversed, and that we have accounted for why we *limit* ourselves to social justice rather than accounted for why we should exceed it. On this account, social justice is the scope of the tool that is the original position, and the parts of the world that are excluded are so, not because of ignorance or neglect, but because the tool is not applicable to them. Rather than discard the tool in hope of finding a heroic theory able to cope with everything at once, it would be more reasonable to keep the tool and apply it where it works, but also to realize that there are different *moral kinds* with which entirely different tools might be needed to cope.

In the case of animals, most of whom probably do not have a conception of their good, it makes no sense to make them evaluate and debate their own interests, even in a thought experiment. Neither does it make much sense to evaluate our treatment of them in the same way that we evaluate our treatment of moral persons, regarding justice. Animals cannot be offended by being treated unjustly in the way that humans can, because they cannot relate to any regime of distribution (Ariansen 2000:12–13). However, whether they have a *conception* of their good or not, it is clear that they can experience both good and bad things, for at the very least, suffering is a bad thing and pleasure is a good thing. Even though the principles of justice that should govern our treatment of animals may be hard or perhaps impossible to determine, we should be able to make some considered judgments regarding how we should act.

The following line of reasoning seems promising: If you take any regime of distribution, compare two isolated instances of a kind within that regime, and judge them without regard to the regime, the one with more good and less bad will be judged to be the better; only within a context of unfair distribution will it be otherwise. Since animals do not suffer injustice from unfair distribution, we can rank our interactions with animals on the scale of better to worse. Furthermore, since animals do not have a conception of their good, we must evaluate the matter ourselves – with reasoned and empirically justified judgments – and because the principles of justice guiding these interactions are unknown or unknowable beyond the individual level, we are forced to judge them by the standard of

how much good and bad they result in. This amounts, perhaps, to a kind of limited scope act-utilitarianism, where we have a duty to evaluate our actions towards animals with a limited utility principle in mind, not concerning the maximization of the total good, but simply the maximization of the good of the agent(s) and the patient(s)⁶ involved in the particular interaction.

One major issue with this account is the “priority problem,” which is the problem of deciding how to prioritize between distinct principles of justice (Rawls 1999:30–40). Problems would arise if the principles within the domain of social justice could come into conflict with the principles concerning our treatment of animals. It is fair, however, to assume that duties and rights derived from the original position would trump extra-contractual duties in cases of serious conflict, given the firmer foundation for these. I believe that this approach could provide a plausible account of animal ethics that takes the moral status of individual non-human animals seriously. This account presents strong duties towards the animals we interact with, and would probably call for changes in our behavior; as such it would probably be an account that has the right consequences (better care for animals). A full account of this position would require its own essay.

Conclusion

I think it is clear that morality can extend beyond social justice. On the account just given, social justice is seen as a sphere within morality (perhaps the only one) where it is possible to establish broad principles of distributive justice. Here, ethics exceeds social justice by default, since morality is seen to spring from the primal moral question, “what ought I to do?” when this is answered by, “that which leads to the best consequences, namely ‘the good’ distributed justly”.

With this in mind, attempts to constrain morality to those things that can be accounted for within social justice should seem artificial. While our understanding of ethics is sounder within this sphere and the realm beyond it is slippery and intangible, this should be taken as a challenge rather than a call for defeat. Beyond social justice lies the frontier of our ethical enterprise, and like all frontiers, it yearns to be explored. In the case of animal ethics it is true that elements within social justice have things to say about our conduct with animals, and those things should be taken seriously and acted upon as appropriate. They should not, however, be mistaken for exhaustive accounts of animal ethics – for that, we must explore the unknown.

NOTES

¹ The view would also have far-reaching consequences for how we treat animals in the wild. Presumably, the rules would require us to have a completely different attitude to intervention in the lives of wild animals. Perhaps we would require policing of predators to make sure that they only kill and maim as much prey as they truly need.

² This reliance on potentialities gives rise to some other problems, but they lie outside the scope of this essay.

³ “Even gratitude for the long service of an old horse or dog (just as if they were members of the household) belongs indirectly to a human being’s duty with regard to these animals; considered as a direct duty, however, it is always only a duty of the human being to himself” (Kant 1996:443)

⁴ See, for instance, Gardner (2003), Pritchard & Robinson (1981) and Regan (1985 and 2004).

⁵ See Gruen (2010).

⁶ Moral patients are individuals who are not moral agents themselves, but are nevertheless worthy of moral concern. Animals and all the humans that fall under the heading “marginal cases” are moral patients.

LITERATURE

Abbey, R. 2007, “Rawlsian Resources for Animal Ethics”, *Ethics and the Environment*, 12, 1, 1–22.
Ariansen, P. 2000, “Animals, Care and Justice”, in *Dyreteikk*, Føllesdal,

A. (ed.), Fagbokforlaget, Oslo.

Ascione, F. R. 2001, “Animal Abuse and Youth Violence”, in *Juvenile Justice Bulletin*, [online]. Available from: <<https://www.ncjrs.gov/pdffiles1/ojdp/188677.pdf>>

Carruthers, P. 2011, “Against the Moral Standing of Animals”, in *Practical Ethics: questions of life and death*, Morris, C. (ed.), Oxford University Press, Oxford.

Gardner, R. 2003, “Animals, Politics and Justice: Rawlsian Liberalism and the Plight of Non-Humans”, in *Environmental Politics*, 12, 2, 3–22.

Gruen, L. 2010, “The Moral Status of Animals”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online]. Available at: <<http://plato.stanford.edu/entries/moral-animal/>> [16.04.2014].

Kant, I. 1996, “The Metaphysics of Morals”, in *Practical Philosophy*, Gregor, M. J. (trans.) Cambridge University Press, Cambridge.

Pritchard, M. S., & Robinson, W. L. 1981, “Justice and the Treatment of Animals: A Critique of Rawls”, *Environmental Ethics*, 1, 55–61.

Rawls, J. 1999, *A Theory of Justice*, revised ed., Harvard University Press, Cambridge.

Regan, T. 1985, “The Case for Animal Rights”, in *In Defence of Animals* (Vol. 9), Singer, P. (ed.), 13–26, Basil Blackwell, New York.

———, 2004, *The Case for Animal Rights: Updated with a New Preface*, revised ed., University of California Press, Berkeley.

Singer, P. 1995, *Animal Liberation*, 2nd ed, Pimlico, London.

DEN ANIMALOGISKE GRÆNSE

FRA DYR OG MENNESKE TIL DET LEVENDES HISTORIE HINSIDES NATUR OG KULTUR

Af Peter Johan Meedom,

Menneskets selvbestemmelse i den vestlige tænkning består i en begrebslig spænding mellem Dyret og logos, der ontologisk fastholder, at Dyret er Mennesket minus logos. Darwin og evolutionsteorien betyder, at Mennesket ikke længere ontologisk kan tænkes som værende af en anden natur end Naturen. Bevægelsen fra absolut ontologisk forskel til historisering af Mennesket som del af Naturen forandrer fundamentalt præmisserne for at tænke Dyr og Natur. At tænke efter Darwin indbefatter derfor, at vi må revurdere begreberne Natur og Kultur, når Naturen er ophørt med at være det store «Udenfor».

If man had not been his own classifier, he would never have thought of founding a separate order for his own reception. Darwin, *Origin of the Species* (1859)

Language is our Rubicon, and no brute will dare to pass it. Frederic Bateman, *Darwinism Tested by Language* (1877)

Ideen om mennesket kommer i den europæiske historie til udtryk ved en skelnen mellem menneske og dyr. Man beviser menneskets værdighed med dyrets ufornuft. Denne modsætning er da blevet afløst af alle den borgerlige tænkningens forgængere, de gamle jøder, stoikere og kirkefædre, derpå ned gennem middelalder og nyere tid, og det med en sådan stædighed og enighed, at den som kun få andre ideer hører med til grundbestanden i vestlig antropologi. Adorno & Horkheimer, *Oplysningens dialektik* (1944)

Ordet «Dyret» afslører, at vi i Vesten har tænkt Mennesket som et ontologisk set enestående væsen med få undtagelser fra Sokrates indtil i dag: Menneskets indre er af sin egen orden, idet det besidder *logos* (gr. fornuft, ide, tanke, sprog).¹ Logos betegner altså både sproget som sådant og dets ophav, det menneskelige indre (lt. *anima*: ånde, ånd, sjæl, levende). Enhver definition af Mennesket betinger opfattelsen af de andre dyr, fordi det dyriske indgår i Menneskets selvbestemmelse (jf. *animal rationale*, *zoon politikon*, *zoon logon ekhon*). Logos er samtidig den principielle mulighed for Mennesket til at træde ud af det Dyriske, der er fanget i sit *alogen*.² Med begrebet *alogen* forstår jeg det ikke-sproglige, og det er først og fremmest levende kroppe. Når jeg skriver *det levende* er det for at bruge et ord, som ikke opdeler ud fra oppositionelle essensbestemmelser mellem Menneske og Dyr. Ideen, at Mennesket både består af en Menneskelig og en dyrisk/na-

turlig side indfører en kognitiv dissonans, som aldrig har tilladt tænkere at finde konceptuel ro i adskillelsen mellem Menneske og Dyr. Charles Darwin og evolutionsteorien er den afgørende skillelinje i tænkningen af Menneskets forhold til Naturen. Fra og med Darwin bliver Naturen, inklusive Mennesket, gjort til et udelukkende historisk fænomen, hvor der ikke længere findes en statisk ontologisk forskel mellem Menneske og Dyr.

For at kunne reflektere over, hvordan grænsen mellem mennesker og dyr er blevet tænkt i Vesten, foretager jeg en skematisk opdeling i henholdsvis det klassiske logos og det moderne logos, der betegner to måder at tænke *alogen* og dermed dyr på. Det klassiske logos' epoke går fra Sokrates til og med 1800-tallet, nærmere betegnet Charles Darwin.³ Det klassiske logos repræsenterer logos i *opposition* til *alogen* som forskellige essenser, der konstant udgrænser hinanden i en dialektisk proces. Mennesket defineres uden undtagelse i det klassiske logos som et dyr med et umisteligt *mere*, det være sig logos, sjæl, bevidsthed, frihed, dødsbevidsthed, historiesans, betydningsans etc. Der er således ingen reel kontinuitet mellem Mennesket og det levende. Den omtalte tankefigur benævner jeg den *animalogiske grænse*, fordi den opretholder en ontologisk grænse mellem Mennesket og alle andre væsner, hvor fornuften/sproget (logos) bestemmer karakteren af det levende (det animerede).

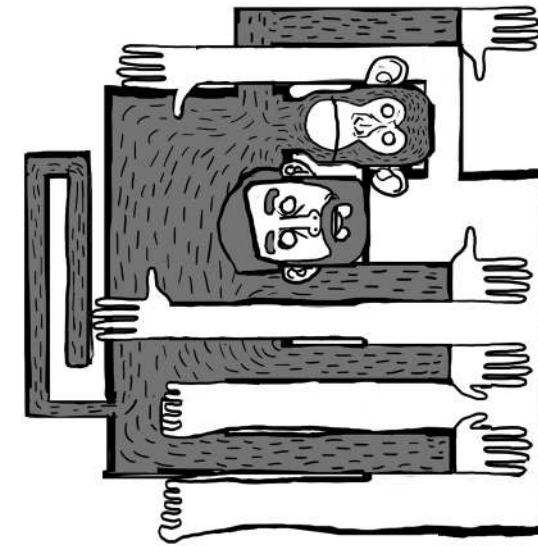
Første del af indeværende artikel drejer sig om den animalogiske grænse og hvordan Mennesket og Dyret er blevet repræsenteret som to forskellige essenser. Anden del er mere spekulativ, idet jeg aftegner en række konsekvenser for, hvad evolutionslæren kan have af betydning for tænkningen af Menneskets forhold til det levende. Den generelle accept af evolutionsteorien har nemlig ikke betydet, at den

animalogiske grænse er forsvundet som strukturerende tankefigur. Efter Darwin genfinder vi den først og fremmest i skikkelsen af Oplysningens skel mellem Natur og Kultur, der repræsenterer Naturen som det store «Udenfor», det vil sige det af Mennesket uberørte og lovmæssigt determinerede. Heroverfor eksisterer menneskelige Samfund og Kulturerne som autonome sfærer, der baserer sig på Menneskets autonome udøvelse af logos.⁴ Det levende har her ingen historie, idet Mennesket

er Historien. Anden del kombinerer en kritik af denne essensopdeling med en kritik af de forsøg på at overkomme opdelingen, som jeg kalder den naturalistiske og den kulturalistiske extensionisme. Det grundlæggende problem med extensionismen er, at den udskifter Menneske versus Dyr med Kultur versus Natur – den moderne variant af den animalogiske grænse. Den naturalistiske extensionisme mener, at kulturen – som en biologisk og økologisk tilpasning – udelukkende skal forklares med de mekanismer, naturvidenskaben har opdaget. Den kulturalistiske extensionisme betegner den overbevisning, at Kulturen udgør en distinkt virkelighed, hvor menneskers forhold til omgivelserne og deres kroppe ikke er nødvendige at indtænke. Kritikken retter sig altså både mod de strømninger i humanvidenskaben, der forsøger at forstå Mennesket som ren logos *og* mod de human- og naturvidenskabelige strømninger, der fremstiller det biologiske som materiens blinde mekanismer.

Det klassiske logos

Det klassiske logos' repræsentationelle skematisme inkluderer – ud over den animalogiske grænse – *scala naturae* (naturens trappestige), det vil sige den hierarkiske rangorden af entiteters essens, hvor Dyret hverken har sjæl eller sprog, hverken spirituel anima eller autonomt logos.⁵ Aristoteles er ophavsmanden til *scala naturae*, som kristendommen overtager og bygger videre på: «Mennesket står højest i *scala naturae*, og ingen species kan sidestilles med mennesket, som har den mest komplekse konstitu-



Illustrasjon: Sindri Olafur Sigurdsson Szarvas

billede. Det menneskelige logos er en endelig slægtning til det uendelige ord, som *siger det, det gør og gør det, det siger*: Guds logos udtrykker sig selv tautologisk – den absolute performativitet som i religionen hedder skabelse: «Ved Herrens ord (logos) blev himlen skabt, hele dens mangfoldighed (dynamis) ved et pust (pneuma) fra hans mund» (Salmernes bog: 33:6). Dette omnipotente logos-fantasme hjemsøger det menneskelige logos i det klassiske logos, hvorfor det helt op i det 20. århundrede kan genfindes som deficiensbestemmelser af Mennesket, som jeg vender tilbage til senere angående Natur/Kultur-skellet. Mennesket tildeles ved skabelsen et oprindeligt sprog af Gud, hvormed det kan navngive dyrene, der hverken selv kan tale (på latin *in-fans*) eller navngive.

Skabelsesberetningen indeholder faktisk to væsensforskellige skabelsesberetninger. I første bog er Mennesket højt hævet over dyrene, idet Mennesket er skabt i Guds billede, hvorimod bog to og tre beskriver Mennesket som skabt af støv, Gud indgød ånde, ligesom han gjorde det med alle andre dyr. Gud vil ikke, at Mennesket skal være alene, så han skaber de andre dyr til at holde Adam med selskab. Alligevel må kvinden skabes med mandens ribben, for de andre dyr var netop ikke manden lig. I det klassiske logos har de tautologiske niveauer i form af Gud og Dyret hverken *exces* eller mangel som problem, fordi ingen af dem *repræsenterer*. For at der skal være tale om repræsentation, kræves der, at der er forskel mellem udtrykket og det, der udtrykker. Exces i den forstand, at det Menneskets logos er kendetegnet ved et overmål af ord

tion, og som er udstyret med fornuft» (Johansen 1998:418). Trappestigens trin, som altså betegner forskellige ontologiske niveauer, består af mineraler, planter, Dyret, Mennesket, engle og endelig Gud. Det er kun Mennesket, der, med sit guddommelige aftryk, står uden for sin jordiske væren som Dyr.

I det klassiske logos er det i særdeleshed kristendommen, der præger den efterfølgende forståelse af Menneskets særstatus, da Mennesket skabes i det guddommelige logos'

Dyret er Mennesket minus logos.

og udtryk, som ikke lykkes med at udtrykke det intelligible. Det guddommelige logos er absolut i sin enhed af tale og handling, hvor det dyriske logos er absolut i sin alogiske tavshed. «Dyrets væren er som vand i vand,» som George Bataille formulerer det (Bataille 1973). Det klassiske logos placerer altså Mennesket mellem to tautologiske niveauer. Menneskets logos er plaget af afstanden mellem det indre og det ydre; en afstand som platonismen mener at finde i det forhold, at ydre tegn udtrykker indre ting, men aldrig fuldstændigt, fordi medialiteten altid vil være ontologisk lavere end det intelligible: den rene logosfære. Kirkefaderen Augustin indfører denne tanke i kristendommen, og det er da også et gennemgående træk ved det klassiske logos, at det placerer alogon ontologisk lavere på trappetigen end logos. Det gælder ikke kun Dyret, men netop alt, hvad der er kropsligt. I Augustins tilfælde, samt for mange senere tænkere, er det sproget som medium eller krop, der rangerer lavere end logos. I middelalderen udfordres *scala naturae* meget sjældent, da det ville være det samme som at udfordre ideen om en af Gud skabt verden.

Den animalogiske grænse krystalliseres ved den moderne videnskabs begyndelse hos Descartes, som her beskriver hvad den umistelige indre evne vil sige:

... et que bien que toutes nous signifient très facilement leurs impulsions naturelles, telles que la colère, la crainte, la faim, ou autres états semblables, par la voix ou par d'autres mouvements du corps, jamais cependant jusqu'à ce jour on n'a pu observer qu'aucun animal en soit venu à ce point de perfection d'user d'un véritable langage, c'est-à-dire d'exprimer soit par la voix, soit par les gestes quelque chose qui puisse se rapporter à la seule pensée et non à l'impulsion naturelle. Ce langage est en effet le seul signe certain d'une pensée latente dans le corps; tous les hommes en usent, même ceux qui sont stupides ou privés d'esprit, ceux auxquels manquent la langue et les organes de la voix, mais aucune bête ne peut en user; c'est pourquoi il est permis de prendre le langage pour la vraie différence entre les hommes et les bêtes. (Descartes 1649)⁶

Citatet viser den cirkelslutning som essensbestemmelsen «logos» medfører i det klassiske logos. Descartes forudsætter logos som noget indre, man ikke kan reducere til noget ydre. Logos kan kun forudsættes som værende allerede til stede som det, der adskiller Mennesket fra Dyret. For Descartes og andre i det klassiske logos er det derfor muligt at hævde, at hvis en hund hyler under en vivisektion, som Descartes beskriver andetsteds, så er det ikke

fordi den lider, men blot lyden af naturlige impulser. Den animalogiske grænse bruger begrebsligt «Dyret» som betegnende et menneske, der er blevet berøvet det, der gør mennesket til Menneske. Dyret er Mennesket minus logos. Indenfor det klassiske logos kan man argumentere for, at visse menneskegrupper ikke har logos, hvilket gør dem til noget undermenneskeligt eller dyrisk, som vi for eksempel kender det med slaver både i det antikke Hellas og i moderne tid med raceteorien; de vilde og kolonialismen; kvinder og patriarkatet.

Den animalogiske grænses tankefigur er opbygget således, at alle potentielle videnskabelige indsigter om de andre dyrs egenskaber *eo ipso* ikke kan overskride den animalogiske grænse mellem Menneske og Dyr.⁷ Den animalogiske grænse er dialektisk, fordi den betegner både et indre (Mennesket = Dyr + Det Menneske-lige) og et ydre skisma (Mennesket er modsat Dyret). Når Aristoteteles skriver *zoon politikon*, betyder det, at Mennesket både er Dyrisk og ophøjet (hævet over *physis*), hvor den sidstnævnte egenskab bliver Menneskets egentlige essens, der skulle gøre det muligt at transcendere Naturen. Bestemmelsen af logos og Mennesket antager forskellige skikkelser i den yngre del af det klassiske logos' epoke. Giambattista Vico præsenterer med *Den nye videnskab* fra 1744 det første filosofiske værk, hvor Mennesket er skaber af sin egen historie, og at Mennesket derfor kun kan forså sine egne frembringelser. Vicos pointe er hermeneutisk: Mennesker kan kun forstå det, der har hensigter og ifølge Vico er Naturen hensigtsløs. Han byder desuden på denne interessante etymologiske overvejelse over logos' forhold til stumhed:

Logik kommer af ordet *logos*, hvis første og egentlige betydning var 'myte' [ital. *favola*], som på italiensk blev oversat med 'sprog' [ital. *favella*]. Og myte hed på græsk også *mythos*, hvoraf det latinske *mutus* [stum] kommer. For sproget opstod som et åndeligt sprog i de stumme tider, som Strabon i en gylden passage siger er gået forud for det talte, det vil sige det artikulerede sprog: derfor betyder *logos* både idé og ord. (Vico 1998:190)

Man skal være varsom med at bruge etymologiske udredninger af klassiske ord som *logos*, *mythos* etc., fordi deres manglende grundlag som regel er anledning til ren spekulation, men Vicos formulering om det klassiske logos er alligevel bemærkelsesværdig, idet den peger på det særlige dialektiske forhold mellem logos og alogon, som hjem søger det klassiske logos. Descartes og Vico er vidnesbyrd om det uomgængelige forhold, at den animalogiske grænse er ambivalent, for hvordan skal man filosofisk set redegøre for et indre/åndeligt sprog, som ikke endeligt kan afgøres

ud fra ydre repræsentationer?

Det klassiske logos indeholder således en filosofisk apori, idet den animalogiske grænse er forsøget på at udgrænse eller fornægte det, der indgår i selve bestemmelsen af Mennesket. Derfor fortsætter alogon i form af Dyret med at være afgørende i Menneskets selvbestemmelse: "Animals have continued to have a special status as natural objects that can show people their origin, and therefore their pre-rational, pre-management, pre-cultural essence" (Haraway 1991:11) Brugen af Dyret til at afgrænse, hvad Mennesket er, forklarer hvorfor det klassiske logos blindt kategoriserer kønnede såvel som ukønnede dyr, hvirveldyr såvel som hvirvelløse dyr – alle i kategorien Dyret. Adorno & Horkheimer pointerer denne apori i deres analyse af Menneskets forhold til Naturen i *Oplysningens dialektik*, hvor de understreger, at Mennesket aldrig kan blive Naturen kvit. Derfor er viljen til herredømme det centrale problem, idet herredømmet forsøger at gøre sig uafhængig af Naturen ved at dominere Naturen, hvilket er både en logisk og en praktisk umulighed. Adorno & Horkheimer driver en repræsentationskritik, der går ud på at fremhæve alogon som menneskehistoriens undertrykte, sideløbende fortælling, eller Dyret som figur for Andethed. Deres repræsentationskritik er et *tonikum*, der er med til at åbne for en anden tænkning, end den vi kender fra det klassiske logos, men Adorno & Horkheimer kan kun være et første kritisk stadium på vej imod en tænkning af det levendes mange forskelle, som ikke kan opgøres i et spil af identitet og ikke-identitet.

Samlet set kan vi nu sige, at i det klassiske logos er alogon *tautologisk-determineret*. Det tautologisk-determinerede henviser til opfattelsen af, at alt ikke-menneskeligt liv er berøvet enhver grad af autonomi: Det er nødvendighedens rige bestående af lovbestemte udviklinger, hvor instinktet eller «impulserne» (Descartes) bestemmer opførslen. I det klassiske logos er denne alogon-forståelse sat overfor frihedens rige, hvor vi finder Historien (menneskets gerninger), der er baseret på logos' autonomi. Den animalogiske grænse fastholder logos, menneskets indre, som noget, der ikke er af samme natur som Naturen. Menneskets selvdefinition i det klassiske logos' epoke er i sin struktur mytisk. Den baserer sig på ahistorisk udformede forklaringer af Menneskets opkomst og bestemmelse, der i næsten alle tilfælde ikke benytter sig af historiske betragtninger, og i de tilfælde, hvor for eksempel etologien inddrages, reduceres den til en determinisme, der ikke tilkender dyr muligheden for et indre på niveau med mennesket. I den forstand er det klassiske logos i sandhed antropocentrisk, da ikke-mennesker tautologisk defineres ved deres man-

glende Menneskelighed.

Livet efter Darwin: Det moderne logos og Natur versus Kultur

Hvad vil det sige at tænke det levende efter Darwin? I denne del vil jeg argumentere for, at vi bliver nødt til at gentænke, hvad vi mener med Kultur og Natur, hvis vi retfærdigvis skal kunne hævde at tænke i forlængelse af evolutionslæren og ikke fortsætte med at opdele verden i logos og alogon. Det overordnede argument er, at den animalogiske grænse er blevet en ugdyldig tankefigur, hvis man godtager evolutionslærens præmisser. Derfor vil jeg kritisere moderne varianter af den animalogiske grænse i form af den deterministiske fremstilling af det levende og fastholdelsen af Natur og Kultur som to væsensforskellige sfærer. Det moderne logos er derimod betegnelsen for en tænkning, der udgår fra udgangspunktet, at naturen er historisk og mennesket en del af naturen.

Videnskaberne med det levende som genstand (på engelsk kaldet «life sciences») har i nyere tid argumenteret for en gradualisme på baggrund af adfærdsstudier. Her har man siden 70'erne spurgt til de forskellige umistelige «mere»-definitioner, som skulle adskille Mennesket fra Dyret, og set at for eksempel chimpanser udviser, hvad mange vil kalde en form for kultur.⁸ De etologiske studier af primater og andre pattedyr er værdifulde – interessant nok tenderer de imod en dobbeltbevægelse, hvor for eksempel chimpansans lighed med mennesket understreges, samtidig med at disses sproglige og kulturelle udtryk ontologisk set henregnes til genetikken, med andre ord noget angiveligt determineret – i hvert fald for dem, der forstår genetik deterministisk. Disse «Dyret-har-også-X»-studier bekræfter igen,

at det er Menneske-lighed, som skulle være det væsentligste at undersøge. Den animalogiske grænse, som forudsætter en ontologisk forskel mellem Mennesket og Dyret, genfinder vi desuden i varianter, hvor Mennesket denne gang konstitueres af noget så paradoksalt som en positiv deficiens: Dyrs drifter er direkte, de har et instinktivt forhold til verden, mens Menneskets er medierede og rettede mod den andens anerkendelse; Dyrets kræfter *rækker* så at sige (tautologisk), hvorimod Menneskets biologiske kraft er utilstrækkeligt i kampen om anerkendelse (deficiensbestemmelse); Dyret er autotelisk og lever for sig selv i sit væsens fylde, mens kulturmennesket drives af en mangel

Det moderne logos er betegnelsen for en tænkning, der udgår fra udgangspunktet, at Naturen er historisk og Mennesket en del af Naturen.

på væren (deficiensbestemmelse). Den dyriske determinisme (autotelismen) er ledsaget af en forestilling om den dyriske tilstands perfektion. Dyret kender ikke det onde, løgnen eller bedrageriet. Mennesket adskiller sig ifølge denne tradition ved en mangel, over for hvilken sproget og teknikken fungerer som kompensation (deficiensbestemmelse). Det er kulturmennesket som bærer på en imagi-



Illustrasjon: Åshild Aurlien

nær mangel, der føder begær, sprog, det sociale, med andre ord den symbolske orden i lacaniansk terminologi (igen, deficiensbestemmelse).

I disse eksempler er det stadig en væsensbestemt lighed med Mennesket, der skulle have universal betydning. Mennesket og Dyret genfindes her i figurerne autonomi og determinisme. Darwin er emblemet på den refleksive holdning, det moderne logos må praktisere, hvis det skal undgå at udgrænse alogon som noget væsensforskelligt fra logos:

I have hitherto sometimes spoken as if the variations (...) had been due to chance. This, of course, is a wholly incorrect expression, but it serves to acknowledge plainly our ignorance of the cause of each particular variation (Darwin 2008:131).

Darwin mener ikke, at man ontologisk set kan skelne art fra variant, og variant fra et mønster. Evolution er mutagen og hverken lineær eller progressiv. Det paradoksale ved titlen *Arternes oprindelse* er, at Darwin hverken redegør for arternes oprindelse eller hævder, at arter findes andet end som retrospektive mærkater, videnskaben kan drage nytte af. Biologiens mest brugte artsbegreb definerer arter som afgrænset af reproduktionsevne – en kat kan ikke parre sig med en hund og få afkom. Et problem med dette artsbegreb er imidlertid, at det forudsætter kønnet formering mellem individer i en population; men dels formerer nogle arter sig kun ukønnet, dels findes et væld af mikroorganismer, som udveksler genetisk materiale på tværs af artsgrænserne.⁹

I disse årtier er biologien begyndt at forske mere og mere i de komplekse endogene og eksogene relationer, som kendetegner det levende i form af organisme og miljø, økosystemer og symbiotiske forhold. Enheden «menneskekrop» indeholder således andre enheder, så som celler, gener og bakterier. Alle flercellede organismer nedstammer fra bakterier.¹⁰ Enhver krop er sit eget økosystem, idet alle levende væsner har symbionter (medlevende organismer) af andre arter. Eksemplet herpå er, at der ikke findes nogen organisme, der kun består af sine *egne* celler. Det er kun cirka 10% af cellerne i menneskekroppen, der kan kaldes «menneskeceller», resten er en lang række svampe og bakterier, hvor særligt tarmsystemets mikrobiom har afgørende indflydelse på stofskiftet og dermed alt fra diabetes til humør, ja sandsynligvis også til psykiske lidelser. Derfor retter medicinsk grundforskning sig nu mod samspillet mellem det humane genom og mikrogenomet i menneskekroppen – forskning, der er med til at ændre på forståelsen af, hvordan arvelighed fungerer, men også, hvordan symbiotiske forhold hænger sammen.¹¹ I denne forbindelse bør det understreges, at udtrykket «genetisk determineret» i høj grad er et vildledende udtryk, da det postulerer en mekanisk, lovmæssig kausalitet, jf. den forførende og ligeså misvisende metafor «hard-wired», som nyere biologi faktisk ikke underbygger: Det ville svare til at hævde præformationisme uden epigenese. Forskning i epigenetik og det komplekse samspil mellem fænotype og genotype har ført til nye diskussioner om, hvordan arvelighed grundlæggende fungerer. Det er i den forstand vildledende at forstå DNA som en skabelon, der fuldstændig determinerer fænotypen. Epigenetikken viser, at genotypen snarere er som et musikalsk partitur, hvor afspilningen eller udtrykket af genotypen påvirkes af et væld af faktorer. Arvelighed kan i den forstand ikke forklares ud fra det klassiske logos' to modpoler.¹² Som Ernst Mayr skriver i

This is Biology: «The unique characteristics of living organisms are not due to their composition but rather to their organization» (Mayr 1997:16). Det er med andre ord ikke, *hvad* det levende er lavet af, som gør det levende, men måden, hvorpå det er organiseret.

Tendensen til at klassificere det levende deterministisk stammer fra vores forestillinger om Naturen. Forståelsen af det levende i form af Naturen som «Udenfor» er kun gældende for det moderne Vesten, hvilket den franske antropolog Philippe Descola har vist i sit hovedværk om komparativ ontologi, *Par-dèla nature et culture* (2005).¹³ Descolas brug af fire forskellige ontologier (animisme, naturalisme, analogisme og totemisme) tillader et teleskopisk blik på det klassiske logos som én måde blandt andre at klassificere verdens væsner på efter de egenskaber, man vælger at tildele dem. Descola erfarede i løbet af sit feltarbejde hos Achuar-indianere i Amazonas, at måden hvorpå vi i Vesten har repræsenteret diskontinuiteter mellem Menneske og Ikke-menneske, ingenlunde deles af andre kollektiver. Naturalismen, som Descola kalder den vestlige ontologi fra og med den moderne videnskab, opererer med en kropslig kontinuitet (menneskekrop og dyrekrop er af samme stof, nemlig *physis*) og en indre diskontinuitet (Mennesket har logos, Dyret/Planten/Tingen har ikke). Menneskets natur er ikke af samme natur som Naturen. Naturalismen er eksistensen af én Natur over for en vifte af Kulturer, hvor de menneskelige kollektiver repræsenterer sig selv som øer af Samfund bestående af mennesker og kun mennesker. Den moderne vestlige ontologi har en fetichiseret forståelse af Naturen som det uberørte, over for hvilken Kulturer står som det af Mennesket berørte. Det naturlige forekommer i Descolas repræsentationskritik at have markante hermeneutiske bivirkninger:

Car c'est la ruse suprême du naturalisme, et la motivation du terme par lequel je le qualifie, que d'apparaître comme « naturel » ; à la fois parce que les découpages des entités du monde qu'il opère se présentent comme des évidences spontanées aux yeux de ceux qui s'en servent comme principes de schématisation de l'expérience, un trait qu'il partage avec les autres modes d'identification, et surtout parce que le caractère incontestable de ces évidences provient de ce qu'on les dit fondées en nature, argument imparable lorsqu'il s'agit de disqualifier les autres ontologies. (Descola 2005:278)¹⁴

Naturen står begrebsligt i vejen, hvis det moderne logos skal kunne tænke det levende. Darwins fremstilling af artsdannelsen er ontologisk set den mest revolutionerende idé de sidste to hundrede år, men det, at Naturen i en vis forstand er ophørt med at være et meningsfuldt begreb,

er stadig en nyhed for mange videnskabelige discipliner. At hævde, at noget er naturligt eller unaturligt, som det klassiske logos gør, er at implicere, at der over individuelle entiteter eksisterer former, der fungerer som normer. Disse normer skulle således bestemme og bedømme, hvad en entitet burde være eller ikke være. Denne tanke forudsætter, at der findes et platonisk plan over virkeligheden.

Det klassiske logos opdelte videnskaberne i studiet af henholdsvis alogon som tilstrækkelig forklaret gennem almene love og logos som autonome menneskelige subjekter – en opdeling, der også kaldes Natur og Kultur, og hvor skellet altså ikke er i tingene, men i det videnskabelige apparatur, som afgrænser det levende i genstandsfelter. Kulturvidenskaberne

har som genstand det, der tildeles mening af mennesker (det sekundære og subjektive), hvorimod naturvidenskaberne behandler den determinerede Natur (det primære og objektive). Denne to-kulturs-model har både naturvidenskabsmænd og kulturvidenskabsmænd fra tid til anden klaget over. Hvorfor er den dårlig til at tænke logos og det levende?: «I det øjeblik, man imidlertid accepterer teorien om evolution og dermed den opfattelse, at mennesket er frembragt af og i naturen, så kommer naturens totale ufrihed og menneskets frihed logisk set på kollisionskurs. For hvis det ufri trods alt kan generere noget frit, så er det jo ikke aldeles ufrit» (Hoffmeyer 2005:58).¹⁵ I forsøget på at overskride de konceptuelle begrænsninger i opdelingen Natur/Kultur, vælger mange imidlertid at overse Hoffmeyers indsigt, idet man benytter sig af den extensionistiske fremgangsmåde: Målet er her at kulturliggøre naturen eller naturliggøre kulturen. Eksempler på den naturalistiske extensionisme er den evolutionære psykologi, sociobiologien og den materialistiske økologi som udvider det deterministiske domæne til også at inkludere Mennesket. Den radikale kulturalisme udgør imidlertid heller ikke et alternativ hertil: Hvis Naturen er en social konstruktion, som hvert folk har sin variation over, så må der nemlig bag palimpsesterne være en original tekst, som konstruktionerne er bygget på. At sige, at naturen ikke eksisterer, medmindre den er ladet med betydning og forklares med andet end den selv, forudsætter, at en kontingent betydning tildeles en flig af virkeligheden, som ikke har nogen iboende betydning, andet end som en stædig faktualitet, der kan omdannes til repræsentation;

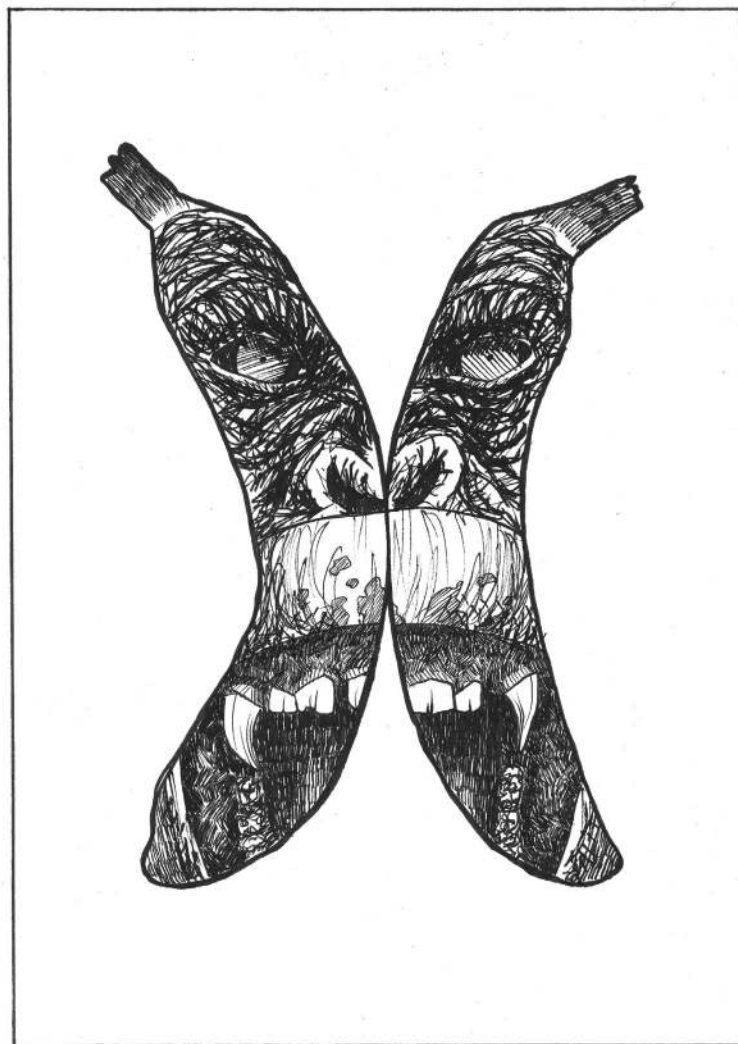
Den moderne vestlige ontologi har en fetichiseret forståelse af Naturen som det uberørte, over for hvilken Kulturer står som det af Mennesket berørte.

at den symbolske funktion har en forankring i en ultimativ, fænomenal referent, som er garant for en fælles men- neskehed og beskytter imod solipsismens mareridt. Den radikale kulturalisme kan altså ikke eliminere alogon, selv om den forsøger at ignorere det. Hvis hele det levende be- gribes som naturligt, udelukker det filosofisk set væsnernes evne til handling, og hvis hele planeten gøres til en kultu- rel konstruktion, er der intet alogon, det vil sige kroppe til at repræsentere, konstruere, ja til at *leve*. Hvis alogon skal tænkes i det moderne logos, må vi undgå disse extensionis- tiske fejlslutninger. Vi kan ikke tænke logos og det levende inden for den samme historie ved at udvide det klassiske logos' animalogiske grænse i den ene eller den anden ret- ning mod noget mere kulturelt eller naturligt.

Hvorfor er det vigtigt at reflektere over den måde, hvorpå mennesker forstår det levende? Det åbenlyse po- litiske svar er, at det har gennemgående implikationer for, hvordan vi forholder os til global opvarmning, naturres- sourcer, energiproduktion og den sjette store artsudslet- telse for blot at nævne nogle af de store emner. Filosofisk set betyder det, at tænke det levende efter Darwin, at man må opgive begreberne ab- solut autonomi (det rene logos) og absolut de- terminisme (det rene alogon). Naturlig selekti- on er et eksempel på et sådant begreb, fordi den hverken er blind eller forudbestemt; hverken tilfældig eller nødvendig. Det levende er ken- detegnet ved tendensen til at få vaner, som ne- top opstår, når der ikke er absolut frihed, men nok frihed til at vælge mellem en finit række af muligheder – derfor kan noget uset finde sted i det levende, som da cyanobakterier en gang begyndte at producere oxygen. Konkluderende kan vi sige, at i det klassiske logos er alogon fremstillet som *tautologisk-determineret*. I det moderne logos må alogon forstås *excessivt-in- karneret*. Med excessivt forstår jeg blandt andet den kendsgerning, at alt levende er underbe- stemt af fysiske love og dermed ikke forståeligt som deterministiske fænomener: Intet levende bryder nogen fysisk-kemiske love, men allige- vel kan disse love ikke redegøre for det leven- des udvikling. Med excessivt-inkarneret forstår jeg forholdet, at enhver levende krop overskri- der sine egne grænser i sine relationer til andre kroppe i og uden for kroppen.

Det levende må begrebsliggøres ud fra en pluralistisk historicitet (en duehøg er forskellig fra en *e.coli*-bakterie, denne er forskellig fra en

grindehval, etc.), hvor der eksisterer et væld af forskelle, der gør forskel inden for samme historie, nemlig Jordens historie. Forholdet mellem alogon og logos kan i denne forstand aldrig være dialektisk i det moderne logos, da lo- gos og alogon hverken er identiske eller hinandens mod- sætninger. «We find ourselves in a buzzing world, amid a democracy of fellow creatures; whereas, under some disgu- ise or other, orthodox philosophy can only introduce us to solitary substances, each enjoying an illusory experience» (Whitehead 1978:50). Det betyder ikke, at alt *allerede* er forbundet med alt, blot at ethvert væsen er forbundet med mange *flere* væsner, end det klassiske logos brød sig om at tænke; at logos og alogon er uadskillelige. Natur og Kultur er nødvendigvis ikke foruden enhver begrebslig værdi – de kan muligvis være nyttige som dimensionale begreber. Når Kultur og Natur imidlertid står i stedet for Mennesket og Dyret, forudsætter man en ontologisk forskel, der fasthol- der tanken i en præ-darwinistisk verden.



Illustrasjon: Mathias Karlsen Bratil

NOTER

¹ «Begrebet *logos* – den fornuft, der samtidig er lov, norm og styrende princip – har en lang historie i græsk tænkning, og alle forskelle til trods ville Heraklit på sin måde kunne sige som det hedder i de første ord af Johannes-evangeliet: «I begyndelsen var Ordet (*logos*), og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud» (Johansen 1998:52).

² Når jeg vælger at kapitalisere ordene Menneske og Dyr/Kultur og Natur, er det for at understrege, at den pågældende diskurs arbejder med begrebsli- ge modsætninger og ikke med mennesker og dyr som arter eller lignende.

³ For en læsning af dyrene i filosofien henviser jeg her og fremover til Elisabeth de Fontenays banebrydende gennemgang af filosofihistorien i *Le silence des bêtes* (1998) med spørgsmålet om menneskets tænkning af dyr som motiv. Jacques Derrida har med *L'animal que donc je suis* (2006) fortsat en filoso- fisk kritik af dyr og Dyret i filosofien. Den præsokratiske filosofi forstod i hovedtræk levende væsner som forbundne gennem sjælevandring (metemp- sykose) – Menneskets enestående plads i verden betones ontologisk først med Sokrates (Platon), der etablerer et strengt hierarki i det levende. I det klassiske logos' epoke er der selvsagt markante undtagelser som Plutark, Paracelsus og Montaigne.

⁴ Jf. Descola 2005, som artiklens overskrift også henviser til.

⁵ For den klassiske udlægning af *scala naturae*, se Lovejoy 1964.

⁶ «og selvom alle [dyrene] ganske let meddeler deres naturlige impulser, så som vrede, frygt, sult og andre lignende tilstande, med stemmen eller andre kropslige bevægelser, har man aldrig indtil nu kunnet observere noget dyr opnå den grad af fuldkommenhed det er at bruge et rigtigt sprog, det vil sige at udtrykke sig selv med stemmen eller en gestus eller noget andet der kun kan svare til en tanke og ej en naturlig impuls. Dette sprog er nemlig det eneste tegn på tankevirksomhed skjult i kroppen; alle mennesker bruger det, selv de der er dumme eller berøvet ånd, de der mangler tungen eller stemmens organer, men intet dyr kan bruge det; det er derfor det er tilladt at antage sproget som den sande forskel mellem mennesker og dyr.» (Min oversættelse.)

⁷ Den etologiske forskning har ikke overraskende fundet mere og mere fælles «ejendom» mellem mennesket og andre primater. For yderligere eksem- pler, se Bekoff 2001 og Griffin 2002.

⁸ Én af de første studier, der blev bredt anerkendt var McGrew og Tutin 1978.

⁹ Det var som bekendt først i begyndelsen af det 20. århundrede, at genetikken blev etableret som videnskab, hvorfor Darwin først og fremmest for- holdt sig til levende væsner som *hele* organismer.

¹⁰ Jf. Margulis et Sagan 2000. Margulis arbejder videre på den symbiotiske tradition fra første del af det 20. århundrede i form af russeren Vladimir Vernadsky og amerikaneren Ivan Wallin. Traditionen har indtil de sidste par årtier haft svært ved at blive anerkendt i mainstream biologi, da et fokus på symbiosens rolle i evolutionen påviser, at forandringer kan ske i spring og ikke kun gradvist gennem naturlig selektion.

¹¹ Et eksempel på igangværende grundforskning i stofskifte er Novo Nordisk Foundation Center for Basic Metabolic Research, Københavns Universitet. «Metabolic genetics»-afdelingen arbejder videre på EU-projektet Metahit, der var med til at kortlægge de cirka 3,3 millioner bakteriegener i mave-tarm-systemet. Se endvidere Pedersen 2013.

¹² Se for eksempel Francis 2011 eller Nessa 2012.

¹³ Engelsk oversættelse *Beyond Nature and Culture*, 2013.

¹⁴ «Det at forekomme «naturlig» er naturalismens ypperste list og bevæggrunden for min betegnelse; både fordi den foretager opdelinger af væsner i verden, der fremstår som spontane selvfølgeligheder for dem, der benytter sig af [naturalismen] som princip for skematiseringen af erfaring (et træk som den deler med andre identifikationsmåder), og frem for alt fordi det uanfægtelige præg ved disse selvfølgeligheder skyldes det, at de er funderede i naturen, et uforsonligt argument, når det gælder at underkende de andre ontologier.» (Min oversættelse.)

¹⁵ Hoffmeyer befinder sig indenfor disciplinen biosemiotik, der netop er et eksempel på en videnskabelig disciplin, som ikke forudsætter en ontologisk skelnen mellem Menneske og Dyr. Biosemiotikken forstår det levende som en semiosfære, hvor alt levende laver tegn.

LITTERATUR

Adorno, T.W. & Horkheimer, M. 2001, *Oplysningens dialektik*, Gyldendal, København.

Bataille, G. 1973, *Théorie de la religion*, Gallimard, Paris.

Bateman, F. 1877, *Darwinism Tested by Language*, Oxford University Press, Oxford.

Bekoff, M. (red. et al.) 2002, *Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, MIT Press, Massachusets.

Carey, N. 2012, *The Epigenetics Revolution: How Modern Biology Is Rewriting Our Understanding of Genetics, Disease, and Inheritance*, Columbia University Press, New York.

Darwin, C. 2008, *On the Origin of Species*, Oxford University Press, Oxford.

Derrida, J. 2006, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris.

Descola, P. 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.

de Fontenay, E. 1998, *Le silence des bêtes – La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris.

Francis, R.C. 2011, *Epigenetics: The Ultimate Mystery of Inheritance*, W. W. Norton & Company, New York.

Griffin, D. 2001, *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness*, University of Chicago Press, Chicago.

Haraway, D. 1991, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, Routledge.

Hoffmeyer, J. 2005, *Biosemiotik – en afhandling om livets tegn og tegnenes liv*, RIES, Charlottenlund.

Johansen, K.F. 1998, *Den europæiske filosofis historie*, bd. 1 Antikken, Nyt NordiskForlag Arnold Busck, København.

Lovejoy, A.O. 1964, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambrige.

Margulis, L. & Sagan, D. 2000, *What is Life?*, University of California Press, Oakland.

Mayr, E. 1997, *This is biology*, Harvard University Press, Cambridge.

McGrew, W. & Tutin, C. 1978, "Evidence for a social custom in wild chimpanzees?", i *Man*, bd. 13, 234–252.

Pedersen, O. et al. 2013, "Richness of human gut microbiome correlates with metabolic markers", i *Nature*, bd. 500, 541–546.

Vico, G. 1998, *Den nye videnskab*, Gyldendal, København.

Whitehead, A.N. 1978, *Process and Reality – an essay in cosmology*, The Free Press, New York.

SKILLELINJER OG UTVIKLING I DYREVERNETIKKEN

Av Rune Ellefsen

Nær alle er enige i at dyr skal behandles godt. Det er imidlertid fundamentale forskjeller i hva folk anser som dårlig behandlig av dyr.

Menneskers reaksjoner på dyrs levekår innen industri- og landbruk, dyreforsøk eller pelsdyroppdrett er viktige grunner til at de engasjerer seg i dyrevernav. Men hva er målsettingene for folks dyrevernavgjement, og hvor trekker de grensen mellom bruk og misbruk av dyr? Hva som vekker reaksjoner forandrer seg også over tid. Den animalske vareproduksjonen for et konkurransebasert marked har for eksempel medført et industri- og landbruk som mange mennesker i dag reagerer negativt på når de gjøres kjent med dyrenes levekår, ifølge stortingsmeldingen om dyrevelferd (2002–2003:22).

Til vanlig brukes begrepene «dyrevernav», «dyrevelferd»¹ og «dyrs rettigheter» om hverandre. Med «dyrevernav» menes her sosialt engasjement med formål å forsvare dyrs interesser. Betydningen til dette ordet er bred og omfat-

ter både arbeidet for dyrevelferd og dyrs rettigheter. Slikt arbeid utføres imidlertid av grupper med motstridende oppfatninger om dyreetikk (for mer om dyreetikk, se f.eks. Føllesdal 2000; Armstrong & Botzler 2008), og kan omfatte alt fra frivillige dyrevernavorganisasjoner til en statlig etat

For å tydeliggjøre en grunnleggende skillelinje i hvordan vi tenker om dyr, kan vi skille mellom to aspekter ved vår relasjon til dyr: bruken av dyr og behandlingen av dyr.

som Mattilsynet. Næringene som bygger sin virksomhet på industriell bruk av dyr, for produksjon av kjøtt, pels og andre varer, bedyrer at de setter dyrevelferd i høysetet. Vi har også dyrevelferdsloven, som i følge lovteksten skal fremme «god dyrevelferd». Men hva er forskjellen mellom dyrevelferd og dyrerettigheter, og hva slags ulike konsekvenser innebærer disse retningene for menneskers relasjon til dyrene?

I det følgende skisserer jeg en grunnleggende skillelinje i synet på menneskers bruk og behandling av dyr. Formålet er å tydeliggjøre motsetningene mellom dyrevelferds- og dyrerettighetsideologien, i verdisyn så vel som målsettinger og praktiske konsekvenser som ligger implisitt i disse.

Teksten er todelt: I første del diskuteres kontrasten mellom den tidlige dyrevernavbevegelsens verdigrunnlag kontra ideene og målene som først oppstod med den moderne bevegelsen. Videre drøftes den samme skillelinjen innen dagens dyrevernavetik, ved at moderne dyrerettighetsteori sees i kontrast til dyrevelferdstanken. I andre del følger en redegjørelse for kjernen i argumentene fra dyrerettighets-teoriens «jordmødre» og hvordan disse teoriene har blitt kritisert og utviklet. Denne teksten gir dermed også et overblikk over dyrerettighetsteoriens historiske utvikling, fra oppkomsten på 1970-tallet og frem til i dag.

Tidlig «snillhetsideologi» mot moderne rettighetsteori

Dyrevernavbevegelsens historie i Norge kan inndeles etter dens to ulike hovedpoker: den tidlige (1859–1972) og den moderne dyrevernavbevegelsen (1972 til i dag). Jeg tidfester de to periodene på bakgrunn av konkrete hendelser i 1859 og 1972, og hendelsene gjenspeiler viktige kjennetegn ved de respektive periodene (Ellefsen 2013:119–122). Den organiserte norske dyrevernavbevegelsen oppstod da Foreningen mot mishandling av dyr ble etablert i 1859. Det foregikk også dyrevernavarbeid før den tid, men foreningen markerer starten på det organiserte dyrevernavarbeidet i *den tidlige dyrevernavbevegelsen*. *Den moderne dyrevernavbevegelsen* ble født mer enn 120 år senere i Norge, da det dukket opp nye dyrevernavgrupper på 1970- og 1980-tallet. Flere av dem var preget av en mer radikal og tydelig ideologisk tilnærming til dyrevernavspørsmålene enn tidligere. Med de nye gruppene kom også nye ideer som satt kravene om dyrs rettigheter og frigjøring på agendaen. Disse aktivistgruppene prinsipper og arbeidsmetoder markerte et tydelig skille og stod i kontrast til de mer konservative gruppene med utviklet ideologi som fantes blant dyrevennene i datidens Dyrebeskyttelsen og de eldre dyrevernavorganisasjonene. De tidlige gruppene var preget av tankegangen «Vær snill mot dyrene», mens kritikk mot selve *bruken* av dyr var fraværende.

Kritikk mot behandlingen eller selve bruken av dyr?

For å tydeliggjøre en grunnleggende skillelinje i hvordan vi tenker om dyr, kan vi skille mellom to aspekter ved vår relasjon til dyr: *bruken* av dyr og *behandlingen* av dyr. Aspektene er ulike fordi spørsmål om hvorvidt vi overhodet skal bruke dyr for et gitt formål skiller seg grunnleggende fra spørsmål om hvordan vi bør behandle de dyrene som blir brukt. Diskusjonen om hvorvidt det er moralsk akseptabelt å bruke dyr for vår egen nytte og fornøyelse, er noe annet enn spørsmålet om hvorvidt vi behandler dyrene «humant» eller «inhumant» (Francione 2008:1).

De norske dyrevernavgruppene som utgjorde starten på den moderne bevegelsen i 1970- og 1980-årene hentet inspirasjon fra likesinnede i USA og Europa, blant annet fra forgjengerne i England. Viktige akademikere som Peter Singer og Tom Regan bidro fra slutten av 1970-årene til å inspirere til en mer tydelig, teoretisk og faglig begrunnet argumentasjon for dyrs rettigheter. Mens den tidlige dyrevernavbevegelsen var opptatt av å bedre dyrenes forhold innen de eksisterende rammene (endre *behandlingen* av dyr), ønsker dyrerettighetsgruppene i den moderne bevegelsen å bryte rammene og utfordre det etablerte paradigmet om at dyr skal kunne *brukes* til alle tenkelige menneskelige formål.

Den tidlige bevegelsen snakket om å være snill mot dyrene og ønsket å redusere dyrs lidelser ut i fra et utydelig (ikke-eksplisitt) verdigrunnlag som kan kalles en «snillhetsideologi», mens med den nye bevegelsen bidro akademikere som Singer og Regan til en systematisk utvikling av en etisk plattform. I dag er rettigheter for dyr mer utbredt og mer uttalt som mål i bevegelsen, selv om det fortsatt varierer hva slags rettigheter organisasjonene kjemper for.

Det viktigste i denne sammenhengen er imidlertid at den tidligere epoken var preget av et fokus på hvordan dyrene som ble brukt kunne behandles bedre, mens kritikken mot selve bruken av dyr først kom med de moderne organisasjonene som frontet dyrerettighetstankgangen på 1970- og 1980-tallet. Denne skillelinjen oppstod altså med den moderne bevegelsens fødsel, men har vedvart og kan nå spores i dagens forskjell mellom dyrevelferdstanken og dyrerettighetsideologien. De motstridende målsettingene og konsekvensene som ligger implisitt i de to ulike retningene beskrives under.

Dyrevelferd og dyrs rettigheter – i dag

Skillet mellom dyrevelferd og dyrs rettigheter i Norge i dag har klare likheter med skillet som er drøftet over, mellom den tidlige bevegelsens snillhetsideologi og dyrerettighetsideologien som oppstod med den moderne bevegelsen.

Den tidlige dyrevernavbevegelsen (1859–1972) var preget av moderate og konservative krefter. Bevegelsen i denne perioden jobbet med det som i dag kalles reformorientert dyrevelferdsarbeid, hvor fokuset ikke var å stoppe utnyttingen av dyr, men heller å redusere deres lidelse. Mange dyrevernavere fra denne perioden ville nok si seg enige i at dyr ikke skal lide unødig, men normen var at en viss lidelse må aksepteres når dyrene skal brukes som arbeidsredskap, mat. Dyrerettighetstanken som kom med den moderne dyrevernavbevegelsen ser ut til å ha rokket ved alt dette.

Opprettelsen av organisasjonen NOAH – for dyrs rettigheter, i 1989 markerte at den moderne dyrevernavbevegelsen virkelig var i ferd med å våkne her til lands. NOAH brøt markant med den tidlige bevegelsens konservative tenkning, der dyrs rettigheter var ikke-eksisterende. NOAH ønsker ikke å reformere utnyttingen av dyr, men å avvike den, og er representativ for dagens dyrerettighetsorganisasjoner og dyrerettighetsteorier, hvor dyrs rett til liv, kroppslig integritet og fravær av lidelse er grunnleggende.

Konsekvensene av de ulike formene for dyrevernavetik er fundamentale: Dyrevelferdstilhengere vil reformere bruken av dyr for å gjøre den mest mulig «human» – de vil redusere lidelsen til et «nødvendig minimum». Dyrerettighetsforkjempere mener på sin side at selve bruken av dyr er illegitim og derfor bør avvikles: bruk innebærer tidlig død, frihetstap og uakseptable lidelser.

Blant dyrevelferdstilhengerne er ikke nødvendigvis det å drepe dyr problematisk i seg selv, så lenge lidelsene minimeres. For dyrerettighetsstilhengerne er det uakseptabelt å drepe dyr for menneskets formål, om det ikke er en siste utvei til dyrets eget beste. En implementering av slike rettigheter for dyr forutsetter en avvikling av husdyrnæringene slik vi kjenner dem i dag. Dyrerettighetsideologien fordrer dermed en omfattende strukturell endring i samfunnets produksjon av animalske varer og i måten mennesker behandler dyrene på. Blant deltakerne i den moderne dyrerettighetsbevegelsen ansees også et vegetarisk eller vegansk² kosthold som en nødvendig konsekvens av dyrerettighetsstandpunktet (se f.eks. Torres 2007:145). Dette har sammenheng med kritikken mot selve bruken av dyr, der en naturlig konsekvens av kritikken blir å avstå fra å gi økonomiske bidrag til bruken av dyr ved å kutte animalske produkter fra sitt eget forbruk. Dyrevelferdstilhengerne på sin side ser det som ønskelig å bruke dyr for mat og andre formål. De vil i hovedsak opprettholde dagens lovlige bruk av dyr, men ønsker samtidig visse reformer, som for

Dyrevelferdstilhengere vil reformere bruken av dyr for å gjøre den mest mulig «human».

eksempel å gi husdyr noe større plass å bevege seg på i landbrukets bur, båser eller binger.

Dyrevern og dyrs rettigheter representerer altså to helt forskjellige ideer, hvor både målsetninger og holdninger til dyr går i helt ulike retninger. Den samme kontrasten ble tydelig gjennom beskrivelsen av skillelinjen som oppstod på 1970- og 1980-tallet, mellom den tidlige og

Dyrevern og dyrs rettigheter representerer altså to helt forskjellige ideer, hvor både målsetninger og holdninger til dyr går i helt ulike retninger.

rettigheter handler om fundamentalt å endre relasjonen mellom mennesker og dyr. På sikt innebærer dette en utvikling av institusjonalisert utnytting av dyr i matindustrien, andre næringer, dyreforsøk og på andre områder som i underholdning, sport og konkurranser.

Det er uten tvil dyrevelferdstankgangen som dominerer i vårt samfunn. Den kjennetegner den offentlige dyrevelferdspolitikken og gjenspeiler en utbredt holdning i befolkningen. Nesten alle er enige i at dyr bør behandles godt, men hvor grensen mellom akseptabel (bruk) og uakseptabel (misbruk) behandling bør settes er ofte mer uklart. Dyrerettighetsstandpunktet er altså fundamentalt annerledes enn dyrevelferdsideologien, og førstnevnte kritiserer eksplisitt selve den institusjonaliserte bruken av dyr for menneskelige formål. Det er dyrerettighetsteori som er hovedtema i den videre teksten. Gjennom drøftingen av hvordan den moderne dyrerettighetsetikken har utviklet seg, blir kontrasten til dyrevelferdstanken desto tydeligere.

Den første generasjonen av dyrerettighetsteorier – Singer og Regan

Utviklingen av den moderne bevegelsen bærer preg av et nytt fokus på likhet og rettferdighet som ledende prinsipper for dyrevvern. Moralfilosofene fungerte som «jordmødre» for den nye dyrerettighetsbevegelsen, skriver sosiologene James M. Jasper og Dorothy Nelkin i *The Animal Rights Crusade* (1992). Bidragene fra den australske filosofen Peter Singer og den amerikanske filosofen Tom Regan fikk størst ringvirkninger. Spesielt Singers *Animal Liberation* (1975) fikk stor betydning. *The Case for Animal Rights* (1984) av Regan er ikke like leservennlig, men ble likevel et viktig akademisk bidrag til dyrerettighetsbevegelsen.

Fellesnevneren for Singer, Regan og andre nye dyreeti-

kere er oppfatningen om at hvordan mennesker behandler dyr er et spørsmål om likhet og rettferdighet. Det handler ikke først og fremst om å bedrive veldedighet, lindre lidelser eller unngå brutalitet som fornærmer folks estetiske sensitivitet. Det handler heller ikke bare om å være «glad i» eller «snill mot» dyr. Både Singer og Regan kritiserer de tradisjonelle oppfatningene om dyrevvern som i stor grad baserte seg på slike holdninger. De mener heller at dyrevvern handler om å ta dyrs interesser på alvor og å ta hensyn til dyrenes interesser på en moralsk upartisk måte, på samme måte som våre moralske forpliktelser til andre mennesker er uavhengig av om vi personlig liker dem eller ikke. Menneskerettigheter gis ikke som gaver til venner og unndras heller ikke fiender. Den humanistiske moralen som tar utgangspunkt i at alle mennesker er likeverdige og skal behandles rettferdig, er ment å stå over og uavhengig av personlige sympatier og aversjoner. Derfor sies det at rettferdigheten er blind.

Kritikken som Singer og Regan reiser, går ut på at vi systematisk nedvurderer andre dyrs interesser av å leve og ikke lide når dette gir oss fordeler, og at denne forskjellsbehandlingen ikke har noen rasjonell begrunnelse. Den beste forklaringen på hvorfor vi behandler andre dyr slik vi gjør, er å finne i de mørkeste sidene av menneskets natur. Vi bruker og behandler dyr på måter vi tjener på, og ingen straffer oss for det. Hvis dyrene pines og drepes i prosessen, aksepteres det fordi vi tross alt setter vår egen vinning først. Når vi utnytter, skader, dreper og konsumerer andre dyr, og kun forsvaret det med at de ikke er som mennesker (eller med begrunnelser vi finner uholdbare når de brukes for å diskriminere mot mennesker), da deltar vi i en diskriminering av ikke-menneskelige dyr som er like moralsk korrupt som rasisme, i følge blant andre Singer og Regan. Denne diskrimineringen av andre arter (fortrinnsvis dyrearter) har derfor blitt gitt navnet *spesiesisme*.³

Den anti-spesiesistiske posisjonen

Denne dyreetiske posisjonen drar begrepet om likestilling lenger enn vanlig. Det er en etikk som forsvaret en moralsk likestilling mellom dyrearter, og kan derfor defineres som en anti-spesiesistisk etikk. Dyr er like i egenskap av å være dyr. Mennesker er også dyr og deler mange likehetstrekk og egenskaper med andre dyrearter, men som regel ikke med alle skapninger som biologisk klassifiseres som dyr (denne gruppen er enorm, og inkluderer blant annet mange amøbelignende mikroorganismer). Det menes heller dyr som er følende, bevisste eller med en slags subjektivitet. De karaktertrekkene eller egenskapene vi finner moralsk relevante i oss selv (som evnen til å føle

glede og smerte, bevissthet og selvbevissthet, solidaritet og samhold), må også være moralsk relevante når de deles av andre dyr. Hvis det er galt å torturere mennesker fordi det gjør dem vondt, må det være galt å torturere andre skapninger som også føler smerte. Hvis det er galt å drepe et menneske fordi det da mister mulighetene til å oppleve fremtidige gleder, da må det også være galt å drepe et ikke-menneskelig dyr som også opplever livsglede på sin måte. Alternativet vil være artsdiskriminering.

Teoretikere som plasserer seg i denne anti-spesiesistiske posisjonen har forskjellige oppfatninger om hvilke egenskaper som er moralsk relevante, hvilke dyr som besitter disse egenskapene, og hvilke moralske regler vi bør handle etter. De vil derfor ha forskjellige oppfatninger om hvilke praktiske konsekvenser den moralske likestillingen mellom dyr har, og vil ha forskjellige oppfatninger av hva som utgjør spesiesisme. Hovedtrekkene som definerer den anti-spesiesistiske posisjonen er:

- 1) Mennesker og andre dyr er like i egenskap av å besitte moralsk relevante egenskaper,
- 2) som moralske aktører er vi forpliktet til å ta like mye hensyn til alle moralsk relevante subjekter/skapninger (det er irrelevant om de er mennesker eller ikke).

Ut over disse to grunntrekkene finnes det mange variasjoner. Det er først og fremst synet til de to nevnte filosofene, Singer og Regan, jeg skal komme nærmere inn på her.

Bruken av rettighetsretorikk i forsvaret av dyrs interesser tok til etter at Peter Singer ga ut boken *Animal Liberation* i 1975. De siste årene har det også oppstått en tiltagende bruk av begrepet «dyrs rettigheter» her til lands. Rettighetsbegrepet er ikke nødvendigvis mer presist enn begrepet «vern». Både dyrevernerne, politikere og næringsrepresentanter snakker om hvor viktig det er å verne om dyrenes rettigheter. I stor grad er slik begrepsbruk kun retorisk, og innebærer ikke en oppslutning til et nytt moralsk syn på dyr, og langt ifra støtte til en dyrerettighetsetikk. Rettighetsbegrepet har også en juridisk betydning det er beleilig å bruke for å appellere til endringer i lover og regelverk. Men ikke alle moralske krav kan fremmes som rettighetskrav, og i dyrevelferdsloven tilkjennes dyrene ikke en gang *evne* til å ha juridiske rettigheter.

Dyrerettighetsetikk tar utgangspunkt i prinsippet om likhet og rettferdig behandling av dyr. Dyrerettighetsbevegelsens erklærte mål er å avskaffe all utnytting av dyr. I *Animal Liberation* argumenterer Singer som følger: Hvis alle mennesker har rettigheter, og det

ikke er noen essensielle og moralsk relevante forskjeller på mennesker og dyr, så må også andre dyr ha det. Men Peter Singer forsvaret en utilitaristisk etikk, og her har ikke rettigheter en plass. Utilitarismen er en nyttemoral som fokuserer på velferd og følelser. Den utilitaristiske etikken kjernepunkt er å søke maksimering av glede og nytte, samt å lindre eller eliminere smerte og lidelser. Siden utilitarismen tar utgangspunkt i subjektive følelser og velferd, er etikken velegnet for også å inkludere hensynet til andre dyr. En utilitarist vil mene at vi bør handle slik at vi maksimerer den samlede mengden glede og lykke i verden, slik at vi reduserer den samlede mengden lidelser. Alle individer som har evne til å sanse og føle blir tatt med i beregningen (av utilitaristene som inkluderer dyr), og i like stor grad. I den forstand er den utilitaristiske etikken basert på et egalitært prinsipp. Men siktemålet er likevel en kollektiv økning av den samlede glede/nytte, noe som kan få skadelige og smertefulle konsekvenser for enkeltindivider.

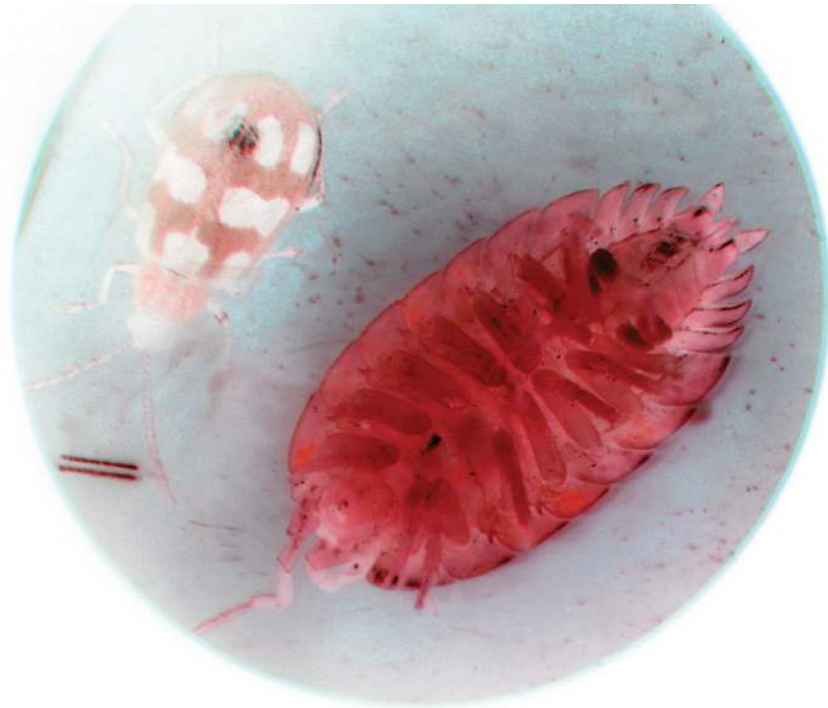
Utilitarismen åpner for utbytting av enkeltindivider når det tjener større samfunnshensyn. For eksempel er Peter Singer en kontroversiell filosof på grunn av sin støtte til avlving av uønskede spedbarn. I dyrerettighetsbevegelsen er han kontroversiell av flere grunner, men spesielt på grunn av sin delvise støtte til dyreforsøk. Fra et menneskerettighetsperspektiv eller et dyrerettighetsperspektiv forestiller en seg at det er visse grenser for hva en kan utsette individer for, selv om det ville være kollektivt fordelaktig. Spesielt retten til liv er avgjørende. Slik er det ikke i Singers utilitarisme. Kun skapninger med selvbevissthet bør tilkjennes en rett til liv, mener han. Den type selvbevissthet Singer snakker om er imidlertid noe som både nyfødte menneskebarn og mange ikke-menneskelige dyr mangler. Av den grunn kan deres liv ofres hvis det tjener et høyere (kollektivt) formål. Som utilitarist mener Singer altså ikke at *alle* ikke-menneskelige dyr (eller mennesker)⁴ har en ukrenkelig rett til liv. Det er en oppfatning som kan virke overraskende etter første gjennomlesning av *Animal Liberation*, siden argumentasjonen der er så radikal, selv om den ofte er hypotetisk. Men i den mye omtalte boken går Singer i liten grad inn på spørsmålet om dyrenes rett til liv. Boken bruker en rettighetsretorikk, men Singer forsvaret ikke en rettighetsetikk slik andre gjør det. I forordet til en av de senere utgavene av samme bok, skriver Singer at hans bruk av begrepet «rettigheter» har medført misforståelser om hva han egentlig mener, og at han derfor

Både dyrevernerne, politikere og næringsrepresentanter snakker om hvor viktig det er å verne om dyrenes rettigheter.

angrer på dette retoriske grepet.⁵

I *The Case for Animal Rights* (1984) legger filosof Tom Regan fram en rettighetsetikk for dyr. Han går gjennom og analyserer utbredte etiske teorier og teorier om dyrs psykologi. Regan legger frem en kritikk av disse, samtidig som han argumenter for sitt eget syn. På samme måte som Singer kommer Regan også fram til at mennesker og andre dyr deler relevante moralske egenskaper. For Regan handler ikke dyrs moralske betydning så mye om at de har følelser, men mer om at de er individuelle livsformer med egne interesser. Dyr har rettigheter fordi de har individuelle interesser, og både mennesker og andre dyr er det han kaller livssubjekter. Individuer er livssubjekter fordi de har en iboende verdi, og denne verdien er ukrenkelig,

Illustrasjon: Åshild Aurlien



slik Regan ser det. Videre mener han at mennesker har en moralsk plikt til å respektere den verdien som ligger i andre livssubjekter.⁶ Rettigheter, skriver Regan, kan forestilles som usynlige «ingen adgang-skilt» som omgir individet eller individene. Det er grenser for hva vi kan gjøre med andre mennesker og andre dyr. Vi har ingen rett til å ta deres liv eller frarøve dem friheten. En slik rett er fraværende i Singers utilitarisme. Singer og Regans teorier er ikke samstemte om hvilken likestilling som gjelder eller bør gjelde mellom mennesker og andre dyr, eller hvilken spesiesistisk diskriminering dyrene faktisk utsettes for. Likevel representerer de begge en anti-spesiesistisk etikk med de samme

hovedtrekkene. Deres felles utgangspunkt er vektleggingen av likheter mellom mennesker og andre dyr, og formålet om å finne måter å vie dem likestilte hensyn.

Den første generasjonens dyrerettighetsteorier utfordres og utvikles

Både Singers og Regans tidlige bøker og bidrag har vært svært viktige for diskusjonen om og forståelsen av dyrs rettigheter. De representerer den første generasjonen av den *moderne* dyrevernbewegelsen, og mye har skjedd på dyrerettighetsfeltet siden den tid. Singers bok *Animal Liberation* blir stadig omtalt som dyrevernbewegelsens bibel, men beskrivelsen treffer nok i stadig mindre grad i dag. Boken har vært betydningsfull for den moderne be-

vegelsens første generasjon, men i dag har både dyrerettighetsdebatten og -bewegelsen utviklet seg til en andregenerasjon. Etter Singers og Regans tidlige bøker har det skjedd en enorm utvikling internasjonalt, som Singer selv sier i boken *In Defense of Animals: The Second Wave* (2005:2). På 1970-tallet var antallet tekster om dyrs etiske status minimalt, mens det nå er oppe i mange tusen, og debatten har spredd seg internasjonalt. Blant dagens annengenerasjons dyrerettighetsteoretikere møter spesielt Singer, men også Regan, kritikk for sine standpunkter. Singer kritiseres blant annet for å representere en ny form for spesiesisme, fordi han selv rangerer og favoriserer visse arter over an-

dre arter. Joan Dunayer (2004:77) og Steve F. Sapontzis (1987:165) påpeker at Singer favoriserer mennesker og andre dyr som ligner på mennesker, og bruker «normale» voksne mennesker som målestokk. Både Singer og Regan har også møtt kritikk for bare å ville gi beskyttelse og rettigheter til noen arter, og ikke alle følende vesener. Gary Francione (2008), Marti Kheel (2007) og Joan Dunayer (2004) har kommet med viktige kritiske bidrag mot disse delene av Singers og Regans arbeider.

I dag finnes det også andre tilnærminger til dyreetikk som ikke har nær tilknytning til naturvitenskap eller som baserer seg utelukkende på abstrakte resonnementer. Et eksempel er feministisk omsorgsetikk, slik den formidles av filosofer og feminister som Marti Kheel, Josephine Donovan, Carol J. Adams og Lori Gruen: Den holistisk-feministiske etikken de representerer handler om at *både* individene og helheten har verdi. Ingvill Riise (2010:44), påpeker at denne etikken dermed skiller seg fra dyrerettighetsteori, som ifølge Kheel (2007) og Donovan (2007) bytter ut en form for hierarki med en annen ved å framsette kriterier for moralsk inklusjon basert på menneskelignende egenskaper, i tillegg til å ekskludere andre deler av naturen, som planter og trær. Donovan (2001) kritiserer Regan og Singers teorier for at de forkaster følelser og sympati som legitime begrunnelser i teorier om hvordan dyr bør behandles. Mange feminister hevder nettopp at sympati, medfølelse og omsorg utgjør grunnmuren som etiske teorier om behandling av både mennesker og dyr bør bygge på. Donovan (2001:277) mener omsorgsetikken er viktig og betyr samtidig at etikken må kombineres med politisk analyse, spesielt for å kunne formulere en etisk respons til utnytting av dyr. Feministiske moralteoretikere påpeker at etikk ikke bare handler om plikter og rettigheter, men at den heller bør ses i sammenheng med hvordan folk forstår seg selv og sine relasjoner til verden for øvrig.⁷

Deler av den tidlige dyrevernbewegelsens har felles trekk med omsorgsetikken, ved at engasjementet ble basert på sympati og medfølelse. Verdiene var samtidig helt generelle og lite utviklet. I den tidlige perioden medførte verdiene heller ikke at det ble stilt spørsmål ved legitimiteten i det å bruke dyr. Slike spørsmål er derimot sentrale for flere av representantene for dagens omsorgsetikk, som er mye mer teoretisk utviklet og anvendt i praktiske, personlige og politiske spørsmål. Dagens omsorgsetikere har en mer radikal agenda: Deres målsettinger overfor dyr er mer på linje med dyrerettighetstilhengernes syn, hvor den institusjonaliserte og industrialiserte bruken av dyr beskrives som *misbruk*.

Disse nyere bidragene er bare noen eksempler som viser bredden som i dag finnes både når det gjelder dyrerettighetsteori og andre fagetske retninger som tar dyrene i forsvar på en måte som går mye lenger enn dyrevelferdstankegangen. Den andre generasjonens arbeider, og bidrag fra feministisk omsorgsetikk, har vært med på å skape en mer allsidig etisk plattform som støtter opp under dyrevernbewegelsen ut ifra flere ulike verdisyn og perspektiver. Dyrevernbewegelsens etiske fundament har dermed blitt både sterkere og mer mangfoldig i tiden etter de tidlige arbeidene fra den moderne dyrevernbewegelsens første generasjon.

Dyvernetikk: Dyrevelferd eller dyrerettigheter?

Denne tekstens hovedpoenger har vært at begrepet dyrevern i dagligtalen brukes om både dyrevelferds- og dyrerettighetsarbeid, til tross for fundamentale skillelinjer mellom de to verdisynene (se f.eks. Francione & Garner 2010). Dyrevelferdstanken innebærer en aksept av at dyr brukes, og at de dermed kan påføres ulike grader av pine, frihetstap og død. Dyrevelferd handler derfor om å motvirke pinen som ansees som «unødvendig» gjennom å iverksette reformer i måten dyrene behandles på, og for å redusere negative påkjenninger for dyrene som brukes. Dyrs rettigheter brukes på sin side om en etisk tilnærming som fokuserer på rettferdig behandling av dyr og likestilling med mennesker (dyr må gis samme moralske hensyn). Dette kan kalles en anti-spesiesistisk etikk. Mer presist er dyrerettighetsetikken mer enn det, og innbefatter ikke bare like hensyn til individer uavhengig av art, men også et forsvar for individuelle dyrs ukrenkelige rett til liv og til å ikke bli påført lidelse av mennesker. En slik rettighetsetikk får omfattende konsekvenser. Fra et slikt perspektiv kan ikke næringene som avler og bruker husdyr bare reformeres, så lenge de baserer seg på systematiske rettighetskrenkelser. Den eneste konklusjonen for et slikt dyrerettighetsstandpunkt vil være å avvikle bruken av dyr til vareproduksjon, dyr Armstrong eforsøk, underholdning og på andre områder. Fortsatt er det imidlertid dyrevelferdstankegangen som overlegent dominerer i norsk allmenhet og politikk. Dyrerettighetsetikken har likevel skapt bølger siden den oppstod på 1970-tallet. Dens tilhengere fortsetter også å utfordre etablerte holdninger og handlinger overfor dyr, og fyller på denne måten en viktig, kritisk funksjon.

Fortsatt er det imidlertid dyrevelferdstankegangen som overlegent dominerer i norsk allmenhet og politikk.

NOTER

¹ Dyrevelferd er den norske versjonen av det engelske uttrykket «animal welfare». Begrepet defineres og forstås ulikt, men det brukes her i sin generelle og dagligdagse betydning, slik det brukes blant folk flest og i massemedia. I vitenskapelig sammenheng er dyrevelferd dessuten forsøkt definert slik at velferdsnivået kan måles objektivt med vitenskapelige metoder. Den mest siterte definisjonen av dyrevelferd er utformet av verdens første professor i dyrevelferd, engelske Donald M. Broom: «The welfare of an individual is its state as regards its attempts to cope with its environment» (St.meld.12 2002–2003:26–27).

² Et vegansk kosthold ekskluderer alle produkter som er laget av dyr. Veganere unngår også andre produkter som skader dyr, som for eksempel kosmetikk og husholdningsprodukter som er testet på dyr.

³ «Spesiesisme» er en oversettelse av det engelske begrepet «speciesism» (av *species*, som betyr arter). «Artssjåvinisme» er et annet begrep som er brukt for å beskrive det samme fenomenet. Begrepet ble først lansert i bokform i 1970 av britiske Richard D. Ryder. Fem år senere fulgte Peter Singer opp bruken av begrepet i *Animal Liberation*. I 1983 følger Tom Regan opp Singers diskusjon om spesiesisme i *The Case for Animal Rights*.

⁴ Singers standpunkt om å utvide «abortgrensen» til etter fødsel illustrerer hans standpunkt om at ikke alle mennesker har ukrenkelig rett til liv. I tredje utgave av boken *Practical Ethics* (2011:160) skriver Singer bl.a.:«[...] the fact that a being is a human being, in the sense of a member of the species Homo sapiens, is not relevant to the wrongness of killing it; it is, rather, characteristics like rationality, autonomy, and self-consciousness that make a difference. Infants lack these characteristics. Killing them, therefore, cannot be equated with killing normal human beings, or any other self-conscious beings.»

⁵ Peter Singer beskriver problemene med sin tidlige bruk av rettighetsbegrepet, og hvordan rettigheter ikke har noen plass i hans argumentasjon, i artikkelen «The Fable of the Fox and the Unliberated Animals» (1978). På side 122 skriver han blant annet: «Med etterpåklokskapens fordeler, angrer jeg på at jeg tillot rettighetsbegrepet å snike seg så unødvendig inn i arbeidet mitt på dette punktet, jeg kunne ha unngått misforståelser om jeg ikke hadde brukt denne referansen til populær moralsk retorikk.» Min oversettelse.

⁶ Dette er en oversettelse av Tom Regans begrep «subject-of-a-life». For mer om begrepets betydning, se f.eks. Regan (2004:243–248).

⁷ Se «From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge» av Marti Kheel (1993) for mer om øko-feminististers syn på dyre- og miljøvernetikk.

LITTERATUR

- Armstrong, S. & R.G. Botzler. 2008, *The Animal Ethics Reader*, Routledge, London.
- Dunayer, J. 2004, *Speciesism*, Ryce Publishing, Derwood, Maryland.
- Donovan, J. 2001, «Att upmärksamma lidande», i L. Gålmark (red.), *Djur och människor* (2. oppl.), Nya Doxa, Nora.
- Ellefsen, R. 2013, *Med lov til å pine: Om bruk og beskyttelse av dyr*, Fritt forlag, Oslo.
- Francione, G.L. & R. Garner. 2010, *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?* Columbia University Press, New York.
- Francione, G.L. 2008, *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, Colombia University Press, New York.
- Føllesdal, A. 2000, *Dyreettikk*, Fagbokforlaget, Bergen.
- Jasper, J.M. & D. Nelkin.1992, *The Animal Rights Crusade*, Free Press, New York.
- Kheel, M. 2007, «The Liberation of Nature: A Circular Affair», i *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, J. Donovan & C. J. Adams (red.), Columbia University Press, New York.
- . 1993, «From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge», i *Ecofeminism: Women, Animal, Nature*, G. Gaard (red.), Temple University Press, Philadelphia.
- Regan, T. 1984, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley.
- . 2004, *The Case for Animal Rights*, 3. utg., University of California Press, Berkeley.
- Riise, I.H. 2010, *Den selvfølgelige utnyttningen: Om formingen av vårt samfunnsforhold til dyr*, Masteravhandling i kulturstudier, Høgskolen i Telemark, Porsgrunn.
- Sapontzis, S.F. 1987, *Morals, Reason, and Animals*, Temple University Press, Philadelphia.
- Singer, P. 2011, *Practical Ethics*, 3. utg., Cambridge University Press, Cambridge.
- . 2006, *In Defense of Animals: The Second Wave*, Wiley-Blackwell,.
- . 1978, «The Fable of the Fox and the Unliberated Animals», i *Ethics*, 88, 2., 119–125, The University of Chicago Press, Chicago.
- . 1975, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, HarperCollins, New York.
- St. meld. nr. 12. 2002–2003, *Om dyrehold og dyrevelferd*, Landbruksdepartementet, Oslo.
- Torres, B. 2007, *Making a Killing: The Political Economy of Animal Rights*, AK Press, Edinburgh.

INTERVJU MED BJØRN TORGRIM RAMBERG OSS AKTØRER IMELLOM

Illustrasjon: Åshild Aurlien

Av Sara Kasin Vikesdal,
Sigurd Nøstberg Hovd &
Ainar Petersen Miyata

Professor Bjørn Torgrim Ramberg er medlem av kjernegruppen ved UiOs tverrfaglige og filosofiske forskningscenter CSMN (Senter for studier av rasjonell, språklig og moralsk handling). Vi har spurt ham ut om hans tanker og refleksjoner om dyr.

På CSMN er du en del av et forskningsprosjekt som ser nærmere på hvordan vi forstår ikke-menneskelige dyr (heretter «dyr») som aktører. Vil du fortelle oss litt mer om hva dette prosjektet innebærer?

Aktørbegrepet er kanskje kjernebegrepet for CSMN. Det å tematisere forholdet mellom dyr og mennesker er en måte å forsøke å tvinge opp til overflaten de normative rammeverkene som er operative i våre forskjellige måter å tenke aktørskap på. For min del, uten at jeg ønsker å snakke på vegne av CSMN generelt, virker det opplagt at vi bruker forskjellige medlemmer i familien av aktørbegreper i forskjellige kontekster, og at denne bruken er motivert av forskjellige interesser og behov. Det å gå mer disiplinert inn på de måtene vi anser dyr for å være likeverdige aktører på, er et forsøk på å tydeliggjøre disse forskjellige kontekstene, interessene og behovene som er med på å forme vårt begrep om hva det vil si å være en aktør.

Dette er det sikkert stor uenighet om, men jeg for min del ville blitt overrasket om det skulle vise seg at det finnes et enhetlig aktørbegrep som er slik at det ville kunne anvendes i alle situasjoner, og på alle organismer som vi tenker på som handlende. Jeg er interessert i å finne ut om det er noen systematikk i disse forskjellene. Dette er et spørsmål som man kan gå løs på «nedenfra», men også på en mer metafysisk måte, der forholdet

mellom det normative og det naturlige etterfølges mer systematisk. Det er dette Carsten Hansen gjør når han ser på Tyler Burge sitt prosjekt. Dette er noe som også jeg er veldig interessert i, men min tilnærming er nok mer sosiologisk fundert enn Carstens. Jeg er mer interessert i å se nærmere på forskjellige måter vi bruker aktørbegrepet på, for så å se nærmere på hva det er som står på spill i de forskjellige kontekstene.

Kan du gi oss noen eksempler på hva slags kontekster det er snakk om her?

En ting som har interessert meg fra et idéhistorisk perspektiv, er utviklingen av kognitiv etologi. Den kognitive revolusjonen kom senere til etologien enn den gjorde innenfor humanpsykologien, som vanligvis dateres tilbake til Chomskys anmeldelse fra 1959 av B.F. Skinners *Verbal Behavior*. Dette her er jo alt for grovkalibret, men innenfor humanpsykologien kan bruddet med behaviorismen dateres



En labrador er så forferdelig interessert i det mennesker vil at de skal gjøre, og derfor virker det for oss som om de er mye smartere.

tilbake til femtitallet. Innenfor dyreatferdsstudier var derimot en eller annen form for behaviorisme rådende til langt ut på åttitallet. Siden da har det vært en utrolig utvikling. Utviklingen har skjedd på et rent empirisk plan, altså med henblikk på hva vi vet om dyrs atferd – noe som henger sammen med at vi både har utviklet en bedre metodologi og bedre redskaper, men det har også skjedd viktige begrepsmessige endringer: hva som er *bona fide* å

påstå om språkløse dyr, hva slags entiteter man tillater seg å kvantifisere over, og så videre. Her har det skjedd en endring som har å gjøre med hvordan vi forstår frykten for antropomorfisme, som lenge var det som holdt en tilbake innenfor dyreatferdsforskningen. Nå er det veldig få som tror at man kan gjøre seriøs forskning på dyreatferd uten at man snakker om mentale egenskaper og mentale tilstander. Akkurat hva de er og hvordan man skal individuere disse mentale tilstandene er det uenighet om, men at dyr er kognitive vesener, som representerer og som handler ut i fra representasjoner av virkeligheten, det tror jeg du må være ganske langt ute i grensen av det biologiske forskningsfeltet for ikke å være med på. En setting som jeg ser nærmere på, er hvilke endringer det er som har gjort det mulig å konseptualisere dyresjeler på en slik måte.

En annen setting, som jeg også er interessert i, er den mer praktiske enden av dyreforskningen. Et par ganger i året besøker jeg Veterinærhøyskolen og snakker med PhD-studenter der om dyreforskningsprosjekter. Seminarene jeg holder går under forskningsetikk, men jeg kan jo ikke noe særlig om det, så jeg snakker heller om endringene som har skjedd i hvordan vi konseptualiserer dyr som subjekter, og kobler det opp til konkrete prosjekter som de måtte ha.

En annen ting som har interessert meg innenfor den praktiske dyreforskningen er forsøk på å utvikle menneskelignende intelligensmanifestasjoner hos dyr, som når man forsøker å få sjimpanser til å snakke. Det er et interessant fenomen av veldig mange grunner. En dimensjon ved dette er empirisk: Det er morsomt å se hva den enkelte organismen er og ikke er i stand til. Ønsker man å si noe om dette må man også si noe om noen nokså interessante metodologiske problemstillinger: Hvordan kan vi skille mellom reelle biologiske begrensninger og begrensninger ved selve eksperimen-

tentet? Hvilke observasjoner kan tilbakeføres til forgreninger i det evolusjonære treet? En annen dimensjon som interesserer meg, er hva det er som står på spill for oss. Kanskje kan vi lære sjimpanser å snakke, til en viss grad; hva vil det vise? Det er selvfølgelig vitenskapelig interessant, men det er mye mer enn det. Her er det et eller annet på gang som har å gjøre med hvordan vi solidariserer oss eller ikke solidariserer oss med andre arter. I den forbindelse ser jeg en del på hundelitteratur. Hva gjør at vi tror at noen hunder er dumme og andre smarte? Det viser seg at vi har liten evne til å se vår egen tilfeldige innflytelse på hvorvidt en hundetype fremstår for oss som smartere eller dummere enn en annen. Hvorfor er en beagle så lat og vanskelig å trene? Vi tenker gjerne at de fra naturens side er en dummere rase, men sannheten er nok at de bare ikke er så interesserte i det vi har å legge frem, de engasjeres av andre ting. Rent objektivt sett så er ikke beagles en dummere hunderase enn for eksempel labradorer, men en labrador er så forferdelig interessert i det mennesker vil at de skal gjøre, og derfor virker det for oss som om de er mye smartere.

Hva slags språkfilosofiske innsikter kan vi hente ut fra empirisk forskning på dyr?

Svaret på dette avhenger av hvor bredt man definerer språkfilosofi. Språket er nok, sett fra en side, noe veldig distinkt. Forskjellen på å ha og ikke ha språklig kommunikasjon er kvalitativ. Gjennom språket får man en kumulativ forandring over tid – både sett i et livs- og i et artsperspektiv – som ikke er avhengig av rent biologiske endringer. Du finner jo kultur, sies det, hos andre arter, men det er i marginale former. Du kan si at noen sjimpanser har en måte å gjøre x på, mens andre sjimpanser har en annen måte å gjøre x på, og at hvordan en sjimpanse gjør x, er noe som blir videreført fra en generasjon til en annen. Men i forhold til det vi mennesker har gjort, fra vi utviklet vår språkevne og til nå, så er dette marginale fenomener. Måten mennesket har endret sine livsvilkår på, uten at det på samme tid har skjedd noen forandring i vårt genom, er helt enestående, og det skyldes hovedsakelig språket.

Jeg tenker, for det første, at utgangspunktet for å forstå språklighet som fenomen må være at det oppstod gjennom biologiske mutasjoner, i kombinasjon med de rette omgivelsene. For det andre tror jeg at det er trekk ved det å ha språk som er helt distinkte fra former for kommunika-

sjon som vi finner hos andre dyrearter. Disse kommunikasjonssystemene kan i seg selv være svært sofistikerte, men de besitter ikke den selvtranscenderende evnen som kjennetegner menneskelig språklighet. Gjennom språket kan man i fellesskap fri seg fra den rådende virkeligheten og forestille seg den annerledes på en systematisk måte.

Samtidig mener jeg det er viktig å innse at det er veldig mye vi gjør med språket, og som vi tenker på som primært språklig, som egentlig bare er en variant av det veldig mange arter gjør med sine kommunikasjonssystemer. Dette gjelder spesielt hvis vi er interessert i kommunikasjon, og mindre interessert i hva det er som kjennetegner språk som språk, som at det har en syntaks og en semantikk. Betydningen språket har for oss kan fort gjøre oss litt blinde, vis-à-vis andre kommunikasjonssystemer. Når språket kommer på banen, er det så altoverskridende og så utrolig mektig at det gjør det vanskelig å tenke at det som for oss er språklig atferd, er varianter av samme atferd som hos andre arter forekommer i en ikke-språklig kommunikativ form. Vi bruker språket til å gjøre ting som andre arter gjør på ikke-språklige måter. På den andre siden kan det hende at dyreforskning kan sette fruktbare begrensninger for hva som kan anses for å være en gangbar teori om menneskelig språklighet; i den grad vi er psykologisk lik andre arter, så vil det kanskje være noen teorier som er mer troverdige enn andre. For eksempel er det kanskje mulig å utelukke en del forståelser av hva mening er på denne måten. Dette er dog en veldig indirekte måte for dyreforskning å ha språkfilosofisk relevans på. Hvis man er opptatt av hva det er som kjennetegner språk som språk – hva det er som gjør at språklige uttrykk har den meningen de har og på hvilken måte de får den – så tror jeg ikke at det er noen annen vei å gå enn til språklig atferd. Da tror jeg det er lite å hente gjennom studier av andre kommunikasjonsformer. Er man derimot interessert i hvordan disse evnene og kapasitetene har oppstått, er det veldig interessant å se på overgangsbetingelser – å se på hva som er mulig uten språk, hvor mye kommunikasjon som faktisk skjer på tross av at en organisme ikke har et slikt kommunikativt produksjonsredskap som språket er.

Er filosofisk teoretisering om dyr først og fremst verdifullt i den grad det kan gi oss en innsikt i hva det vil si å være menneske og i menneskelig praksis, eller har teoretisering om dyr en verdi utover dette?

Det er jo selvfølgelig en asymmetri, siden vi teo-

retiserer mens andre dyr ikke gjør det. Men jeg vil jo innbille meg at det ikke er noen grunn til å tro at måten vi teoretisk forholder oss til dyr på, er rent instrumentell. Det er ingen tvil, i alle fall i mine øyne, om at humanpsykologien har tjent på å bli en del av et komparativt psykologisk prosjekt. Likevel tror jeg at hovedgrunnen til at vi ønsker å studere dyrs atferd, er at dyreriket, oss inkludert, stiller oss overfor en utrolig rikholdig og spennende variasjon av måter å være et subjekt på. Dette gjør det i seg selv til et studium like så verdig vitenskapelig undersøkelse som noe annet. Jeg tenker jo også at vi har en slags massiv kognitiv dissonans med henblikk på vår omgang med andre arter. Både på det individuelle og det sosiale plan har vi store problemer med å koble sammen det som er forståelsen ut fra praksis og det som er forståelsen ut fra vitenskap. Det er ikke en hovedmotivasjon for meg, men jeg tror dette er et område hvor det finnes store spenninger. Vi holder igjen, og hindrer oss selv fra å vite mer om verden, og gjennom dette går vi glipp av kunnskap og innsikt som det ville vært bedre om vi hadde utviklet – bedre både for oss mennesker og for andre dyr.

Hva er den nedre grensen for hva slags atferd som er filosofisk relevant med tanke på aktørskap? Når har vi å gjøre med en så enkel organisme at det ikke gir mening å snakke om den som handlende?

Jeg tror ikke det finnes noe slikt som en entydig nedre grense. Det kommer an på hvilke deler av handlingsbegrepet, eller hvilket handlingsbegrep, vi er ute etter å prøve å få et grep om. Vi har en veldig sterk iboende tendens til å se handlinger. Vi ser intensjoner og formål overalt. For oss mennesker skal det ikke noe mer til enn noen trekanter og rundinger på en skjerm for at vi skal oppfatte det som om de handler i forhold til hverandre. Dette er et veldig interessant forskningsobjekt: Hva er vår intuitive handlingskategori, og hva avgrenser den? Hva skal til for å utløse handlingsfortolkning i motsetning til en intensjonalitetsløs årsak-virkningsfortolkning? Terskelen er utrolig lav. En dypere grunn til at man skal være forsiktig med å trekke noen nedre grense, er at bare ved å gå inn på et detaljert nivå vil det være mulig å se gradvise overganger der vi vanligvis ser kategoriske forskjeller. Da kan det hende at vi skal begynne på et ganske grunnleggende nivå,

Jeg tenker jo også at vi har en slags massiv kognitiv dissonans med henblikk på vår omgang med andre arter.

med alt som i en eller annen forstand har biologisk interesse og alt som i en eller annen forstand kan forstås som en levende organisme, uten at vi skal tenke at vi må ha et aktørbegrep som er rikt nok til at det skal favne om alt dette. Her har vi å gjøre med gradvise fenomener, og vi må se på hva som er passende måter å beskrive de forskjellige stadiene på – man vil vel ikke tillegge polypper motiver med det som skjer, men de driver nå på.

Det er i nyere filosofi en tendens til å motsette seg over-intelktualisering av betingelser for å tilskrive kognitive egenskaper og fundamentale størrelser som for eksempel representasjon og persepsjon (jeg tenker her spesielt på Tyler Burge); en tendens som har ført til at også dyr faller inn som en naturlig del av våre teorier. Hva er årsaken til denne utviklingen? Har empirisk forskning noe med dette å gjøre?

Det er utrolig vanskelig å si hva som er årsak og virkning med henblikk på slike utviklinger. Men det er en del sammenfallende faktorer. Man kan spørre seg hvorfor det skjer en slik utvikling. Dette kan så forklares sosiologisk, motemessig, eller man kan være mindre kynisk og forklare det ut i fra hvordan innsikter virker dialektisk og så videre. Et veldig grovkalibret bilde er slik: Vi får fantastiske nyvinninger i fysikken tidlig i det tyvende århundre. Alle blir sterkt påvirket av det. Alle filosofer som er vitenskapelig orienterte ser på fysikken som *where it's at*. Fysikken pretenderer mot en forent teori om hvordan virkeligheten er – en teori som i prinsippet skal forklare alt som skjer. Det er mange som har sagt noe lignende, men for meg er det Quine som på en måte oppsummerer dette i *Word and Object* (1960) med sin frase om at fysikkens oppgave er *limning the true and ultimate structure of reality*. Dét er dens mandat og *raison d'être*. Denne innretningen mot fysikken som det som gir oss verden slik den egentlig er, skaper jo da også agendaen for bevissthetsfilosofien. Spørsmålene blir da: Hvordan skal vi forstå oss selv innenfor en slik forent teori? Hvor er intensjonaliteten i dette? Hvordan kan det være rom for oss? Dette fører til en ny form for dualisme, hvor disse mulighetene melder seg veldig tydelig. Det nye spørsmålet blir hvordan man kan snakke om det mentale på en slik måte at man kan se at det egentlig er noe fysisk. Man får med dette eliminativisme og varianter av funksjonalisme. Man får også tanken om at det er språklighet som er det unikt menneskelige. Egentlig er vi bare materie,

Alle filosofer som er vitenskapelig orienterte ser på fysikken som *where it's at*.

men vi er materie utstyrt med evnen til språklig adferd. Da er ikke bevissthet egentlig noe annet enn denne språkligheten. Egentlig snakker vi ikke om bevissthet, men om intensjonalitet, og vi tenker på dette som språklig intensjonalitet. Dette er en del av *the linguistic turn* – eller kanskje en konsekvens av *the linguistic turn* – som gjør at man kan se på det mentale som uløselig knyttet til språkevne. Da blir det slik at enten så har du språk eller så er du bare en *ting*. Dette er et speilbilde av kartesiansk dualisme, hvor man enten er besjelet eller bare utstrakt materie. En konsekvens av en slik tankegang er idéer som at selv om det ser ut som om hunden din får vondt når du slår en spiker inn i ryggen dens, har den ikke faktisk vondt – hunden er bare en *ting*, og er ikke i stand til å oppleve smerte. Selv om det i utviklingen gjennom *the linguistic turn* ikke er den samme avhumaniserte måten å tenke på dyr på som den man finner i kartesiansk dualisme, er det en veldig dualistisk måte å tenke på forholdet mellom hva som er intensjonalt – det som har mentale egenskaper – og resten.

Det kommer forskjellige former for reaksjoner på dette. Man kommer til et punkt hvor det ikke lenger er slik at fysikken er der alt skjer. Biologien raser framover: Evolusjonsbiologien og genetikken gjør fantastiske framskritt og man begynner å skjønne at det å snakke om det naturlige ikke nødvendigvis betyr å snakke om verden slik den fremstilles i fysikken. Jeg tror også

at hva det vil si å være darwinist på alvor begynner å si inn. Dette innebærer at man er nødt til å se på det vi holder opp hos oss selv som mentale egenskaper som noe som må ha kommet gradvis til. Det gjør det vanskelig å være dualist på den måten. Hvis man ser på adferd generelt litt på avstand – og ikke bare menneskelig adferd – så virker det også veldig rart å si at det er dramatisk forskjellige årsaker: *mind* i det ene tilfellet og bare materie i det andre, bare fordi språk er til stede i det første. Dermed begynner man å bli kritisk til tanken om at det å ha noen form for *mind* forutsetter den type representasjonsevner som følger med språklighet. Og så begynner man å se på mange av de argumentene og konsekvensene som er utarbeidet fra denne dualistiske tenkemåten og finner at de stort sett alle over-intelktualiserer ved å knytte de egenskapene de snakker om opp mot språk.

Dette er en måte å forklare denne utviklingen litt sveipende idéhistorisk, ved å knytte det opp mot utviklingen innenfor ulike vitenskaper som en

slags drivkraft. Det finnes sikkert andre måter å forklare tendensen til å motsette seg over-intelktualisering på, men jeg tror dette er en som har litt forklarende kraft.

Denne fortellingen skaper et bilde hvor det ikke er slik at filosofien setter premissene for vitenskapen, men heller empirisk forskning som setter premissene for hva som er relevante problemstillinger innenfor filosofien. Er du enig i dette bildet?

Jeg tror det er et dialektisk forhold. Filosofien har det med å samle seg rundt skismaene og sprekene og spenningene i vår verdensoppfatning. Da snakker jeg ikke bare om det vitenskapelige, men hele vår oppfatning – inkludert vitenskapsbildet som vi til enhver tid bekjenner oss til. Filosofien er ikke bare god til å samle seg rundt skismaene, men også til å finne dem og fremelske dem. Slik skaper filosofien bevissthet om de områdene hvor det er noe som ikke henger sammen. Hovedkilden til denne typen skismaer og spenninger i vår del av verden de siste 300 – 400 årene er jo kanskje nettopp vitenskapelig fremskritt. Det er derfor naturlig at filosofien orienterer seg mot vitenskapen. Og vitenskapen i sin tur vil kanskje i noen grad også være sensitiv for de skismaene som kommer til syne, men kanskje i mer begrenset grad. Filosofer er mye mer responsive på vitenskap enn vice versa.

Vi tar det kanskje for gitt at det er et interessant skille mellom mennesker og dyr, og dette skillet har blitt forsøkt karakterisert på mange måter gjennom historien. Du nevnte språkevnen som en viktig faktor. Hvordan vil du karakterisere skillet mellom mennesker og dyr; er det språkevnen som er det sentrale?

Det er veldig vanskelig å si hva som følger med språkevnen. Det er viktig at vi ikke tenker for modulært. Dette er fordi det å ha språk gjør at en del ting som i utgangspunktet kanskje kan se veldig like ut blir ganske forskjellige. Slike ting som måter å knytte seg til artsfrender på – som kanskje kan motiveres på ganske lik måte i utgangspunktet – vil bli veldig annerledes. Hukommelse, som jo er veldig komplekst og har veldig mange dimensjoner hos de fleste organismer – i alle fall hos pattedyr nærtstående mennesket – vil bli veldig forskjellig når språkevne blir relevant. Hvordan man motive-res til handling vil også være annerledes, fordi evne til språk skaper mulighet for en narrativ dimensjon i livet. Dette tror jeg er ekstremt viktig og bestemmende for veldig mange ting, og jeg tror ikke det samme kan være til stede på lik måte hos språkløse

vesener. Det å kunne endre hva en begivenhet har å si for deg ved å finne en alternativ narrativ kontekst for den, det tror jeg er noe språklige vesener er alene om å gjøre. Vi bruker utrolig mye av vår mentale kraft på akkurat det. Dermed får vårt sjelsliv en dimensjon som jeg tror er unikt menneskelig, i kraft av at vi har den narrative evnen som språket gir.

Dette gir oss kanskje et annet blikk på hvorfor vi er så interessert i å finne ut om andre arter kan etterligne menneskelig språk, som for eksempel vår søken etter å forstå delfinenes språk. Tror du dette kan være en viktig motivasjon?

Ja, det er jeg helt sikker på; det er helt klart en sentral motivasjon. Jeg tror at dette ønsket nettopp er forbundet med vår egen narrative evne og i hvilken grad vi lever narrativt. Det å oppleve verden fra et annet perspektiv enn vårt eget betyr egentlig å fortelle om verden slik den som har dette perspektivet ville gjort det. Det å forstå et annet menneske for oss betyr ofte å forstå hvordan de komponerer sitt narrativ. Det er tydelig at det er et lignende ønske som motiverer vår interesse for språklignenede evner hos dyr. Vi innbillar oss kanskje at elefanter og delfiner har sine stille narrativer, men jeg tror kun det er i en veldig tynn og metaforisk forstand.

Blir store forskjeller dyr imellom ofte oversett til fordel for det kanskje opplagte skillet mellom mennesker og dyr?

Ja, jeg tror det kan være vanskelig å finne en harmonisk og koherent måte å betone likheter og forskjeller på. Én ting er at vi overser forskjeller, men vi overser også likheter. Dette er fordi våre empatiske evner er utrolig selektive og kontekst-sensitive, og de slås av og på av forskjellige miljøparametere og i forhold til ulike behov. Dette vet vi er tilfelle vedrørende måten vi forholder oss til mennesker på, og det gjelder også for hvordan vi forholder oss til dyr. Hvis konteksten fordrer det, kan vi være svært lite empatiske overfor andre levende vesener. Måten vi har integrert dyr som ressurs på – og som er med på å bestemme våre livsvilkår – nødvendiggjør en viss hardhet. Kognitiv etologi tvinger fram en større grad av saklighet i måten vi sammenligner arter på: Hvis noe er galt å gjøre mot hunder, så er det egentlig ikke greit

Hvis noe er galt å gjøre mot hunder, så er det egentlig ikke greit å gjøre det mot griser heller.

å gjøre det mot griser heller. Det er ikke er noen relevante skiller av den typen som kunne gjøre det mulig å si noe slikt som at «pytt, det er bare griser». Vi ser store forskjeller der forskjellene egentlig er små, og jeg tror også vi oppfatter store likheter der det egentlig er store forskjeller. Jeg tror kanskje at det siste er mindre farlig.

Hva slags konsekvenser har disse nye innsiktene om dyrs kognitive egenskaper for dyrs moralske status?



Illustrasjon: Renate Thor

Jeg tror ikke de har noen direkte konsekvenser, men de legger fort press på de prinsippene vi holder oss med. Mange har som utgangspunkt at vi bør handle på en slik måte at vi bidrar til å redusere lidelse. I den grad vi ser at vi påfører vesener lidelse på måter som vi kanskje ikke hadde tatt fullstendig inn over oss, blir en implikasjon av denne nye innsikten at vi ser at vi burde skjerpe oss. Det kan jo også være at vi velger å lempe litt på prinsippene. Det er mange måter å håndtere dette på. Sånn er det jo med alle dissonanser; man dytter litt her og dytter litt der, så får man det til å gå rundt på et vis. Vi gjør jo det i våre egne liv og våre egne relasjoner hele tiden, men det er klart at her skjer det i stor skala. Jeg tror at det at det er så stor skala på det – det at det er så forferdelig mange måter vi virker inn på andre arters skjebne – gjør at vi får et slags «klimaendringsforhold» til det. Mange tenker vel gjerne noe slikt som: «Ok, jeg kjøper Stangekylling – det koster litt mer, men dyra har hatt det greit.» Dette er et interessant fenomen. Hva skal til for at noe inngår som aktiv motivasjon? Hva slags kunnskap er det vi kan ta inn som aktiv motivasjon som kan påvirke våre handlingsstrategier? Jeg tror én ting er at alt som sikter mot massiv endring i enkeltpersoners liv er ganske håpløst; det får vi aldri til. Massive endringer i enkeltpersoners liv skjer av og til, men bare av og til, og bare for noen få personer. Det må små, mulige, lavkostnadsendringer til.

Et nylig eksempel på en noe større endring er den vellykkede

bevegelsen for å stoppe delfindrapene, som de blir kalt, i Japan (jeg tenker da blant annet på filmen «The Cove»). Vi identifiserer oss – eller håper på å kunne identifisere oss – med arter som delfiner og sjimpanser, som tilsynelatende deler viktige kognitive egenskaper med oss. Tror du denne identifiseringen kan være en sentral motivasjon?

Jeg tror en viktig pådriver er at vi kjenner igjen deres relasjonelle motivasjoner, og de stikker dypt i oss. Det er mye vanskeligere å motstå aktiveringen av affekt og empati når man opplever ting som er så sentrale for oss som familierelasjoner og da særlig foreldre/barn-relasjoner og lignende. Vi oppfatter at dyr har noe som ligner på narrative livsprosjekter. Det er ikke alle dyr som lar seg veldig lett fremstille på den måten. Det er ikke alle dyr som har noe som kan ligne på våre narrativer heller, men hos de som har det, blir vi fort påvirket. Dette innebærer at atferdsendringen gjerne blir veldig selektiv. Vi er som hunder som lærer seg å ikke hoppe på person A, men det er bare person A det gjelder. Man klarer ikke å overføre kunnskapen til noe mer generelt.

Dette tar oss over på et annet forskningsområde som er interessant for CSMN; jeg tenker på moralens opprinnelse. Det blir noen ganger hevdet at visse sosiale dyrearter har en slags «protomoralitet». Kan du si litt om dette?

Dette er noe som Frans de Waal har drevet mye med i forhold til sjimpanser, men han drar det nok litt langt. Det ville likevel vært veldig overraskende, fra et naturalistisk perspektiv, om det ikke var typer av regulering av sosial interaksjon hos andre arter enn mennesket som ligner veldig på det vi gjør ved å snakke om moralske normer. Spørsmålet er: Hvordan er det riktig å beskrive de adferdsmønstrene vi ser hos sjimpanser? Er det rettferdighet? Er det solidaritet? Er det hensyn til et felles gode? Plikt? Neppe.

De Waal liker å tenke at det som gjør at denne debatten kan bli veldig emosjonell, er at vi ikke er villige til å se oss selv som naturlige vesener, ikke villige til å se sjimpanser som like avanserte som oss – et slags menneskelig trangsyn. Jeg tror heller at det finnes en bekymring for at vi er i ferd med å utvanne den spesielle styrken i moralske begreper: det som gjør at de moralske begrepene trekker på en annen dimensjon enn naturalistiske mekanismer for sosial regulering. Hvis vi sier at det sjimpansene holder på med er moralsk på samme måte som menneskelig adferd er moralsk (eller

umoralsk, naturligvis), så utydeliggjør vi nettopp det som for mange vil være essensen av det moralske. Denne typen motsetninger er veldig vanskelige å avgjøre ved å studere sjimpanser litt nøyere – du får aldri svar på det på den måten. Heller ikke ved å studere humanpsykologien. Så de debattene blir polariserte; de trekker fram veldig interessante spørsmål – om moralens vesen. Men jeg tror ikke det er mulig å avgjøre slike uenigheter empirisk, så her må vi bare diskutere oss videre.

Når du knytter skillet mellom mennesker og dyr til språk, er det også naturlig å se til den metaetiske teorien ekspressivisme, der moralske utsagn ikke er uttrykk for oppfatninger men heller slike ting som følelser. Hvis dette er tilfellet med moralske utsagn hos mennesker kan man jo tenke seg at disse ikke-språklige kommunikasjonsformene som vi har vært inne på kan være knyttet til noe av det samme hos dyr, altså en slags moral. Hva tenker du om denne påstanden?

Det er vanskelig å tenke seg at man kan få avgjort slike spørsmål, selv om det ikke betyr at det ikke er gode spørsmål. Det er veldig mange sjangre og grader av naturalisme innenfor metaetikken. Hva som er kontrastklassen av muligheter vil være viktig for enhver metaetisk teori – det er ofte viktig å spørre om hva det er som benektes. La oss ta lokal ekspressivisme. Med «lokal ekspressivisme» mener jeg et standpunkt som forfekter ekspressivisme i forhold til et sett med utsagn, eller et vokabular, eller noe slikt. Man kan for eksempel være ekspressivist vedrørende etikk. Det er én måte å gjøre etiske utsagn i hvert fall kvasi-sannhetsevaluerbare. De er kanskje ikke egentlig ordentlig sannhetsevaluerbare, men vi kan forstå hvorfor vi snakker om sannhet i forbindelse med etiske spørsmål. Men det du da gjør, er å stole på et distinkt skille mellom den klassen av språklig atferd, og en annen klasse, hvor det er uproblematisk at proposisjonene du uttrykker er sannhetsevaluerbare. Og disse proposisjonene må være noe som får en ikke-ekspressivistisk analyse. Noen, for eksempel Huw Price, sier at det man må gjøre er å være global ekspressivist: Glem *the world of facts* og metafysiske *truth-makers*; ekspressivisme fanger opp hvordan det har seg at en diskurs er sannhetsevaluerbar i det hele tatt. Inntar man dette synet er det fortsatt mange interessante ting å si om de ulike varianter av vokabularer og hensikter med språkspill vi har, men det er ikke noe metafysisk skille mellom de som «virkelig» er sannhetsevaluerbare og de som «bare» er subjektivt eller intersubjektivt konstruert – som er ekspressivistiske.

Dette tror jeg går igjen i veldig mye av det folk banker mot hverandre av forskjellige intuisjoner på metaetiske plan. Vi har snakket om hva som finnes eller ikke finnes av etikk hos dyr, men det er også interessant å se på en annen utrolig spennende litteratur som man finner innenfor utviklingspsykologien. Hva er det som skjer med oss som gjør at vi utvikler genuint moralske kategorier, som vi tenker at vi alle har i voksen alder? Vi hadde ikke disse moralske kategoriene da vi var spedbarn, så noe må ha skjedd underveis. Fra et filosofisk perspektiv blir derimot spørsmålet: Vil vi ved å gi en slik utviklingspsykologisk beskrivelse av hvilke kapasiteter som kommer «online» når, fange opp den kvalitative forskjellen på moralsk sensibilitet og ikke-moralsk «natur»? Der tror jeg noen av de samme problemene dukker opp – de samme spørsmålene og de samme motforestillingene. Jeg tror verken utviklingspsykologi eller evolusjonspsykologi i seg selv kan svare på disse spørsmålene. Likevel tror jeg begge feltene kan tydeliggjøre dem, og tvinge oss til å se nøyere på hvilke forpliktelser vi har når vi spør hva som skal telle som genuint moralsk.

Over til noe litt annet: Du fremstår som en som er mer var en rekke hermeneutiske perspektiver enn det man gjerne forventer fra en som er utdannet innenfor den analytiske tradisjonen. Hva tenker du er styrken i den hermeneutiske innfallsvinkelen og i hvilken grad styrer det og motiverer det måten du tenker og resonnerer på som filosof?

Det er et utrolig vanskelig spørsmål. For min del er det nok et uttrykk for en grunnleggende naturalistisk innstilling. Det som appellerer til meg med hermeneutikken er nettopp det at den konfronter og gjør et stort nummer ut av vår mangel på subjektiv kontroll. At det som skjer gjennom vår rasjonelle atferd – i den grad den er rasjonell – er ting som vi ikke har herskap over. Det betyr for meg, for det første, at veldig mye av det vi kan håpe på å få av selvinnsikt, får vi indirekte, gjennom å se på hvordan vi påvirkes av den konteksten vi befinner oss innenfor; og for det andre, at prosjektene våre ofte har andre røtter enn det vi i utgangspunktet tenker at de har. Så en kontekstualisering, re-kontekstualisering og re-re-kontekstualisering av en selv og ens prosjekter er måten å prøve å få en slags livsinnsikt på. Dette gjelder også filosofien som disiplin. Jeg tror at filosofien hele tiden må være opptatt av å ikke ta sine egne måter å være på for gitt, man må hele tiden forsøke å forstå hvorfor vi har havnet der vi er. Grovt sett er dette forskjellen mellom de som er historisistisk anlagt og de

som ikke er det. Det er en slags måte å tenke og forholde seg til subjektets og disiplinens begrensninger på, og å gjøre begrensningene til det som driver søknen.

Du virker veldig skeptisk til enhver type kategorisering som setter klare skiller mellom mennesker og dyr. Det virker som om du er mer interessert i å snakke om et kontinuum av forskjellige typer relaterte kapasiteter enn du er i å snakke om slike alt-eller-ingenting-begreper som «aktør» og «selv». Er det på tide at vi kaster dem på bålet?

Dette er også et vanskelig spørsmål. Jeg tror definisjoner og klare kategorier har veldig viktige funksjoner innenfor vitenskapelig forståelse, og kanskje også innenfor filosofi. Men det vil alltid være fordi de fungerer som idealiseringer og abstraksjoner; det man gjør er å lage seg en modell. Jeg tror det er viktig å fortsette å tenke på det man driver med som en undersøkelse av hvordan en modell kan belyse det som er realiteten; realiteten tror jeg alltid vil være multiaspektuell og full av gradvise overganger. Jeg er også veldig skeptisk til tanken om at vi kan forklare hvordan vi bruker begreper

og hvordan vi bruker språk med utgangspunkt i at våre begreper har klare nødvendige og tilstrekkelige betingelser for anvendelse. Det tror jeg er empirisk feilslått. Det kan hende jeg tar feil, men jeg tror bare at det stort sett ikke er sånn. Jeg har lest for mye Wittgenstein og Rorty – og selvfølgelig litt språkvitenskap – til at jeg tror at det er sånn vi opererer som begrepsbrukere. Det er en for intellektualistisk måte å tenke rundt språkkompetanse på. Dermed vil det slå meg som overraskende, empirisk sett, hvis det er slik at det finnes ett aktørbegrep som lar seg isolere gjennom filosofisk analyse, og som er slik at vi kan si at det er dette begrepet vi bruker når vi snakker om aktører gjennom alle mulige kontekster. For eksempel tror jeg at når vi snakker om aktører og er opptatt av moralske dimensjoner så vil vi ha andre føringer bygget inn i aktørbegrepet enn hvis vi bruker det i kontekster der det ikke står moralske interesser på spill i det hele tatt. Nødvendige og tilstrekkelige betingelser er fint, bare husk på at det er idealiseringer og modeller. Modeller er forklarende, men de kan alltid kontekstualiseres og de kan alltid problematiseres. Jeg tror ikke at virkeligheten i siste instans består av essenser.



Illustrasjon: Åshild Aurlien

OVERMENNESKET I FROGNERPARKEN:

RESPONS TIL RUNE EIDSAAS «FROGNERPARKEN SOM MODERNITETENS ABSURDE TEMPEL»¹

Av Maria Seim

Noen velger å vandre alene i Frognerparken om natten; andre foretrekker parken slik den fremstår på dagtid, med sin livlige sosiale atmosfære. Det er trangt for tankene i dagslyset, men vandrer man så litt utenfor parken, bort fra Monolitten og til Vestre Gravlund, kan tankene vandre fritt blant ubevegelige gravstøtter. De som fortsatt minnes av de levende, skiller seg ut med sine ujevne, fargerike dekorasjoner. Men de som ingen besøker, blir sørget for av gravlundene. De er alle dekorert på samme måte. På lang avstand kan man skimte den bestemte pryden på gravene ingen besøker: monotone, jevne, identiske klynger av små blomster som strekker seg mot solen. Alle like. Når menneskehjertet slutter å slå og oksygenet ikke lenger pumpes rundt i kroppen, begynner cellene omsider å gå i oppløsning. Bakteriene som lever i tarmene, og som vanligvis holder menneskekroppen i live gjennom å bryte ned føde for å gjøre det om til næring, vil da bryte ned de døde menneskecellene, for å gjøre dem om til mat for andre levende vesener. «Også guder nedbrytes», sa den gale mannen i Nietzsches glade vitenskap.

En dag hørte jeg en stemme fra kapellet. «Det er noe fundamentalt galt ved den menneskelige eksistens», sa den. «Vigeland's skulpturer er bilder på menneskets hjelpeløse streben etter fri vilje: dets streben bort fra Guds universelle lover», sukket den dypt. Fra dypet av en grav like ved svarte en stemme: «Mennesket har tatt livet av sin gud gjennom vitenskapens avfortrylling av skaperverket.» Stemmen fra undergrunnen fortsatte: Å, hadde jeg bare kunnet være et insekt, i det minste. Helst av alt – en stein!» «Jeg forsikrer dere høytidelig, at jeg mange ganger har ønsket å bli et kryp. Men selv det var jeg ikke verdig til. Jeg sverger, mine herrer, på at for mye erkjennelse utvilsomt er en sykdom, en virkelig sykdom» (Dostojevskij 2002:10). Den første stemmen svarte bestemt: «Du burde verdsette din overlegne posisjon som rasjonelt vesen. Du kan forestille deg frelsen!» Stemmen fra undergrunnen spurte videre: «Er det bare mennesket som streber?» Jeg så

på de monotone blomstene der de strakk seg lengselsfylt mot solen. Nei, tenkte jeg. Men mennesket er det eneste vesenet som har kunnet gi streben mening. Vi alene kan gi steiner mening.

Jeg satte meg på bakken og la hodet mot gresset. Tankene til mannen fra undergrunnen strømmet mot meg som en tung duft av nyspadd jord: Hvert valg har betydning dersom man er klar over at muligheten for å handle vil brukes opp, og at en ikke kan fortsette å ta valg i evigheten. Mennesket i den moderne verden er så smertefullt klar over den uendelige mengden valgmuligheter som finnes, samtidig som det fortsatt produseres myriader av nye valgmuligheter. Det er et under at man noen gang kommer seg ut av en dagligvarebutikk! Så mange valgmuligheter har man. Og så bevisste er vi hyperrasjonelle misfostre over våre valgmuligheter at vi paralyseres av dem. En intelligent mann kan aldri bli noe på en seriøs måte. Han kan aldri holde fast ved en bestemt overbevisning, verdi, eller tro, fordi han hele tiden vil være klar over alle de andre mulighetene. Paralysert av tvil: Hva er riktig for akkurat meg? Hvor finner jeg mening? Min rasjonalitet har fratatt livet dets mening! Vitenskapens forventninger om objektivitet undertrykker følelsenes verdi for menneskets eksistens. Den undertrykker vår natur, og derfor har vi ingen natur lenger, men må velge en ny. Man blir ikke lenger født som menneske. Man blir ikke lenger født som prestesønn. Man blir født som et nytt individ uten en satt natur å utfolde. Å ikke velge er også ett valg! Å tenke på hva man burde velge, er også en handling! Du er ansvarlig for alle faktorene av din identitet. Ansvarlig. Skyldig, og dermed fylt av angst.

Mannen fra undergrunnens tungsinn overtok meg. Hans triste desperasjon fylte meg med angst. Det er bare mennesket som kan føle angst, tenkte jeg. Dyr kjenner bare frykt, aldri angst. Angsten har alltid dette ved seg at den er

Min rasjonalitet har fratatt livet dets mening!

en frykt for noe vagt, uspesifisert, uvisst – som hva som vil hende etter døden. Bare vesen med fri vilje kan føle angst. Stemmen fra kapellet merket min fortvilelse og ropte opp mot meg: «Men hvis du kan forestille deg døden kan du vel forestille deg frelsen? Du kan velge frelsen!» Jeg tenkte på Adam i Edens hage. Det var med tilegnelsen av kunnskap mennesket ble skyldig. Vi ville aldri holde et barn skyldig i en forbrytelse før det har lært seg lovene, man må jo være i stand til å forutse konsekvensene av en handling for å kunne være skyldig. Mennesket mistet sin uskyld ved å tilegne seg kunnskap. Adam lærte seg hva godt og ondt var da han spiste av eplet: Det var i det øyeblikket han utøvet sin frie vilje for første gang. For å tilegne seg kunnskap måtte Adam trosse Guds vilje og erkjenne sin frihet. Sin egen frihet. Men med friheten kommer angsten. Når jeg skuer mine valgmuligheter, opplever jeg den angsten som er frihetens ørhet; og mitt valg blir tatt i frykt og beven.

Denne sykelige tankestrømmen som stemmen fra undergrunnen hadde ledet meg inn på, gjorde hodet mitt tungt av undring. Jeg la meg på ryggen og funderte. Hva er det som er så galt med å være menneske i en moderne verden? Stemmene fra gravlunden syntes å mene at mennesket led under Guds fravær. Den ene ville tilbake til Guds lover, den andre ville bort fra vitenskapens. Hva var det som var så ille med en individualistisk verden for mennesker som streber etter å bli opphøyet, etter å kontrollere sin livshistorie, etter å fremheve sitt unike individ over alle andre ekstremt unike, selvhevdende individer? Hvis vi ikke lenger er skapt i Guds bilde, men i vårt eget, bestemmer vi da selv hvem vi er? Vitenskapen satte oss fri fra religionens normativitet, og gav oss til gjengjeld et helt nytt sett med lover. Lover som hevet oss over naturen og gav oss makt. Eller avmakt?

Jeg reiste meg og gikk mot Frognerparken igjen. Solen var på vei ned. Mosjonistene hadde endelig trukket hjem-

over og gitt rom for tankens frie løp. Rundt meg: myke, runde menneskekropper, fremmanet i hard granitt. Steinene har ingen tanker, ingen fornuft, og ingen følelser. Likevel ser de så varme og levende ut rundt meg at jeg nesten tar dem for mennesker. Om vi

bare var som steinen. Fri fra rasjonaliteten som bryter ned troen på Guds universelle lover og fratar oss vårt ståsted – den første grobunn for individet. Nietzsche feiret dette, ønsket det velkommen. Det moderne mennesket har intet fundament! Men hva har rasjonaliteten gjort? Den har satt oss i naturlovenes fengsel. Vi har fått objektive sannheter

om liv, om lyst – om lykke. Vi vil finne sannheten om menneskenaturen ved hjelp av matematikk og naturvitenskap. Vi vil finne det *ene* riktige svaret og oppheve behovet for individuelle valg – oppheve angsten. Så kan vi alle bli like, på rekke og rad som småblomstene der de strekker seg mot solen. Men vi skulle jo settes fri fra skaperens lover, ikke beseires av andre. Det eneste som skjedde, var at vi mistet vår identitet, som steiner, som blomster, som hva? Som mennesker? Vi vendte oss innover og lette dypest der inne, i menneskesjelen. Men det var tomt. Det var ingenting der.

Den første stemmens ekko nådde meg i det jeg hvilte på trappene under Monolitten. «Det er umulig å nå frelsen i saueflokken, man er jo ikke autentisk der. Flokkens konformitet gjør det umulig å innse sin egen forgjengelighet.» «Jeg vet at jeg må dø en dag», svarte jeg, «men tanken på hva som vil skje etter døden fyller meg med angst, derfor unngår jeg å tenke på det. Jeg nekter å akseptere angsten.» Men stemmen insisterte: «Med Gud får du frelse fra angsten! En sikker fortjeneste for et liv rett levd i konformitet med normene sikrer deg en perfekt helhet av lykke – for alltid. Er det noe galt i å ønske seg denne frelsen?» Jeg stusset; det virker som om stemmen hadde skiftet mening. Den bejaet individualitet det ene øyeblikket og konformitet med fellesskapet og Guds lover i det neste. Kierkegaard berømmet individet. Det er individet som kommer frem til åpenbaringen om livets forgjengelighet. Men er det ikke uindividualistisk å søke frelsen fra angsten ved å akseptere Guds lover? Alle religioner forutsetter absolutt sannhet, men de forfekter alle ulike sannheter. Hver enkelt religion er unikt sann, og alle andre er forferdelig falske. Religionenes absolutisme forsikrer oss om at livet har mening. Gjennom åpenbaring kan man lære den *ene* sannheten, og unnslippe angsten ved tilværelsen gjennom å omfavne det absolutte. Å være seg selv – å skape seg selv – er en byrde. Det er lett å ønske seg frihet fra valgets kvaler og søke tilflukt i absolutismens konformitet.

«Kan jeg ikke bare ta dette spranget – og tro? Tro på frelsen, og på Guds lover?» spurte jeg et menneske av stein. «Jeg er overmennesket!» sa en stemme fra toppen av monolitten. «Jeg har strebet meg frem til tilfredsstillelsen du søker. Det er et ensomt liv, og en lang reise. Du kan bare nå mitt utkikkspunkt, dette mitt perspektiv, etter at du har passert nihilismens mørke passasje. Jeg ser du er på vei, men holder på å snu. Ensomheten og tvilen sliter på deg der du prøver å skape deg selv utenfor fellesskapets konforme fengsel. Smerten du føler, garanterer ingen frelse, men du må risikere alt for å komme dit hvor jeg er nå.»

«Jeg vil bare vite hvem jeg virkelig er, *innerst inne*»,

svarte jeg. «Og hva som er den eneste sanne sannheten. Kan du fortelle meg det, du som har klatret så høyt?» En rungende latter brøt ut over plassen. «Det finnes ingen enslig sannhet. Hvis du var her oppe med meg, ville du kunnet se det. Hvis du vil være deg selv, må du leve med mer tvil enn noe dogmatisk, absolutistisk system vil tillate. Du må være din egen ultimate autoritet. Bare ved alle slike systemers død kan mennesket være fritt til å velge sin egen skjebne. Det finnes ingen absolutter! Snakk til meg når du kommer ut igjen, av den tilværelse av meningsløshet og trosløshet du har i vente. Det du har i vente, er en krig mot ideene – en krig for tankens skyld.»

«Men kan du ikke si meg, o overmenneske: Hvordan er din tilværelse nå? Er det verdt det?» «Der jeg er, blir menneskesinnets virksomhet verdsatt som autoritet slik det er i seg selv. Det er ikke alle som kan ofre alt de har og er for kunnskapens skyld, lille menneske, men ta dette rådet: Lev farlig! Sett pris på din fornuft for dens egen skyld og ikke for å tilfredsstille noen Gud. Hvis du kan klare det, vil du vokse deg større enn absolutismen, større en nihilismen, og se deg selv som et kunstverk, likt meg. Jeg er ikke Guds kreasjon, jeg er mitt eget verk. Noen gremmes ved det groteske i min konstruksjon. Jeg er ikke perfekt, men jeg aksepterer min ufullkommenhet og ser det vakre i den.»

«Hva med alle de du har klatret over for å komme dit du er, o overmenneske? Føler du ingen skyld?» «De døde alle på sine riktige tidspunkter. Dette er ikke en hierarkisk struktur, dersom det er det du tror. Mitt liv som kunstverk fører naturlig til at alle andres liv blir kunstverk lik meg. Å respektere deres rett til å utfolde seg blir en naturlig del av min egen utfoldelse. Det er et uunngåelig resultat av selvlovgivning, lille slave. Vi er alle kunstverk under arbeid, og alle tar del i hverandres skapelse. De levde alle slik at de kunne ønske å leve hvert sekund av livet på nytt – om igjen og om igjen – i det uendelige. Hvert øyeblikk av deres liv var en evighet. De imøtekom døden på det riktige tidspunktet fordi de visste at de hadde oppnådd sin fullkommenhet i ufullkommenheten, i forgjengeligheten som er vår skjebne. De kastet ikke bort tid på å strebe etter en uendelighet etter døden, for det uendelige var der i hvert øyeblikk. Og når du spør meg om jeg føler skyld, har du glemt at all skyld forsvinner sammen med Guds absolutte rammeverk. De var alle født skyldige, men innså at dersom målet skulle være perfektjon, var de dømt til å feile. Jeg kan aldri bli perfekt. Min forgjengelighet har fratatt meg muligheten for perfektjon. Lev farlig, lille slave, jo større risiko, jo større vinst!» Den rungende stemmen fra Monolitten ble til et ekko som fulgte meg nedover trap-

pene mot den brusende fontenen.

Jeg kjente tyngden av modernitetens forkrøplende byrde. Jeg må velge, men jeg frykter valget. Er min essens virkelig at jeg ikke har noen essens? Hvis jeg er fri til å skape meg selv, finnes det vel ikke noe sant «jeg» der innerst inne, slik jeg trodde – jeg må velge det selv. Tenk om jeg velger feil? Hvem blir jeg da? «Du blir de prosjektene du velger å følge», sa plutselig en figur i stein ved min side. «Prosjektene dine er bare begrenset av din kastethet i verden. De avhenger av alle tidligere prosjekter. Det er slik overmennesket kan nå toppen, ved å bygge på alle andres prosjekter. Han ville aldri ha kommet så høyt uten menneskets samlede historie. *‘Mennesket, kort sagt, har ingen natur: det mennesket har er – historie.* Sagt på en annen måte: Det natur er for ting, er historien, *res gestae*, for mennesket’.»² «Men hva med angsten?» svarte jeg. «Kan jeg ikke bare være en stein, uforanderlig og bestemt, slik som du?» «Nei, det kan du ikke. Ikke engang et insekt. Du har ikke sterke nok instinkter til å vite hva du skal gjøre. Å være fri er å mangle konstitutiv identitet, å ikke ha opptatt en fastsatt væren, å være i stand til å bli noe annet en det man har vært, å være ute av stand til å innsette seg selv en gang for alle i hvilken som helst væren. Den eneste egenskapen fra en fastsatt væren i den frie væren, er denne konstitutive ustabiliteten».³ Derfor trenger du prosjektene. Mennesket har ingen essensiell natur og ingen autentisitet.» «Hvis du sier det så, men kan jeg ikke bare velge meg en bestemt natur og forbli slik. Kan ikke et enkelt valg gi meg en fastsatt, uforanderlig natur?» «Nei, nei. Alt du er – og gjør – må velges. Det innebærer en dobbel byrde: valget i seg selv og angsten for at en kan velge *feil*.» «Hva om jeg velger å la noen andre ta valgene mine for meg? Kan jeg ikke stole på at Gud eller vitenskapen vil komme frem til hva som er riktig for akkurat meg?» Stemmen hadde stilnet: Det måtte være noe jeg ikke forstod.

«Dersom du velger å unnslippe angsten og det uvisse ved å la en dogmatisk doktrine bestemme handlingene dine, kunne du like godt ha vært en stein», hørte jeg med ett fra et sted fremme ved broen. «Han velger steinens permanens og ugjennomtrengelighet, den totale uansvarligheten til krigeren som adlyder sine ledere – og han har ingen leder».⁴ «Du kan velge å være del av en perfekt gruppe mennesker som har oppdaget sannheten. Du kan

De levde alle slik at de kunne ønske å leve hvert sekund av livet på nytt – om igjen og om igjen – i det uendelige. Hvert øyeblikk av deres liv var en evighet.

unnslippe individualiteten ved å følge en trosretning eller doktrine. «Men selv dette er jo et valg», svarte jeg usikkert. «Er det bedre å tro at du har funnet den eneste sannheten? Er det bedre enn å leve med angsten?» «Ah! Den motbydelige arrogansen som ligger bak troen på én eneste sann fortelling om verden, på at en kan slutte å lete og bare følge instruksjer, gjør meg kvalm!» ropte en figur bak meg på stien. «Har du tenkt å la livet forbli utforsket? Det er bare gjennom å følge sine følelser og glemme sin rasjonalitet en kan oppnå slik dårskap! ‘Han velger endelig, det gode presentert i ferdig form, uten tvil, utenfor rekkevidde; han våger ikke å beskue det, i frykt for å tvinges til å utfordre det og søke en annen form av det’.⁵ Først og fremst eksisterer du, videre må du definere deg selv gjennom dine valg. Og dine valg må testes. Vi mennesker har ingen forutbestemte handlinger, men vi har intersubjektive relasjoner og fornuft. Vi avhenger av disse relasjonene og formes av dem. Vi er sosiale vesen: Derfor påvirker dine prosjekter alle

NOTATER

¹ Eidsaa, R. 2014, «Frognerparken som modernitetens absurde tempel», Filosofisk supplement, 10, 1, 37–43.

² Ortega 1956:166; min oversettelse.

³ Ortega 1956:167; min oversettelse.

⁴ Sartre 1956:345; min oversettelse.

⁵ Sartre 1956:345; min oversettelse.

andres. Du må velge deg selv, og velge det samme for alle mennesker. Det er klart du skal være et individ! Nettopp derfor må du la alle andre være individer også. Du er dømt til frihet, men du kan velge å ikke være ignorant. Gud vil ikke gi deg svar lenger, han vil ikke stoppe deg når du tar feil. Du må stoppe deg selv.»

Jeg gikk hjemover i solnedgangen; hodet var fullt av stemmer. Burde vi vende oss mot Gud, eller mot vitenskapen, eller burde vi kjempe mot dem begge i kampen om en fri vilje? Kanskje finnes det ikke et riktig svar. Naturlovene gjør meg til stein. Likevel vil jeg velge å strebe, som en absurd helt uten mulighet for frelse vil jeg gi steinene mening. Selv de mest groteske av dem er kunstverk, og deres ufullkommenhet gleder meg. Min skjebne er meg bevisst, den kan aldri endres, jeg er nesten en stein. Likevel er jeg fri til å fylle min egen tilværelse med mening. Selv en stein er fri om den kan velge seg selv som stein. På veien ned kunne jeg se Sinnataggen smile.

LITTERATUR

Dostojevskij, F. 2002, *Opptegnelser fra et kjellerdyp*, Opeide, G. (overs.), Solum Forlag, Oslo.

Ortega y Gasset, J. 1956, «Man has no Nature» i *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre*, Kaufmann, W. (red.), 152–157, Penguin Books, London.

Sartre, J.P. 1956, «Portrait of the Antisemite» i *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre*, Kaufmann, W. (red.), 280–374, Penguin Books, London.

INTERVJU MED ALEXEJ KOZYREV & VLADIMIR MIRONOV

RUSSLANDS FILOSOFI

BESØK PÅ LOMONOSOVUNIVERSITETET

Av Ludvig Fæhn Fuglestedt

Den 12., 13. og 14. januar besøkte jeg Det statlige Lomonosovuniversitetet i Moskva (MSU) av interesse for den russiske filosofitradisjonen som jeg aldri har hørt noe om. Den er utelatt fra den typiske filosofiske kanon, men dette kan neppe bety at den ikke finnes. Jeg var ute etter nye vinklinger og tilnærminger til metafysiske og erkjennelsesteoretiske spørsmål, noe jeg tenkte ville være å finne i en annerledes kultur med en annerledes mentalitet. Skjønt ikke altfor annerledes: Fordi Russland har en fot plantet i Europa, burde hennes filosofi ikke være for fremmed – ikke så fjernt at det er vanskelig å knytte til problemstillinger en allerede er kjent med. Å finne kilder til nye perspektiver var altså min motivasjon. Dette mislyktes jeg i, men jeg fikk et nokså godt overblikk over russisk filosofi og et møte med kulturen. Derfor kom denne teksten til å handle mer om kultur og historie enn om metafysikk og erkjennelsesteori.

Nedenfor er å finne to intervjuer av filosofene Alexej Kozyrev og Vladimir Mironov. I ettertid ser jeg at deres ytringer står i samsvar med det jeg siden har lært om landets intellektuelle kultur. Forordet består av mine før-inntrykk av russisk tenkning, noen reiseskildringer, så noen ettertanker rundt de filosofiske samtalene som vi hadde. Samtalenes innhold skal plasseres i konteksten Russlands filosofi.

12.01.14

Dette største og eldste universitetet i Russland er grunnlagt i det 18. århundre av Mikhail Lomonosov, som i ung alder forlot sin fiskerfamilie og til fots vandret hele veien til Moskva, hundre mil, etter et kall om å bli vitenskapsmann, et yrke som på denne tiden var forbeholdt andre sosiale lag. Hovedbygget er en enorm stalinkake, én av Moskvas syv, muligens den mest praktfulle av dem alle. Det var åpen dag på Lomonosov, og jeg møtte opp med fotografiapparat, diktafon og min tolk, Sophia. Hun har selv studert på dette universitetet, og om vi ser bort fra de store skjønnlitterære forfatterne, var det utelukkende gjennom henne at jeg var klar over eksistensen av russisk filosofi: Hennes far

hadde tatt sin doktorgrad i miljøfilosofi her i sin tid, og dessuten har alle elever ved Lomonosov sine obligatoriske kurs i kunsthistorie, litteratur og filosofi. Filosofidelen er, ut ifra pensum å dømme, langt mer omfattende enn vårt norske motstykke Examen Philosophicum. Av deres fire obligatoriske filosofisemestre omfatter det siste russiske tenkere; derfor visste jeg at det fantes noen der inne som kunne intervjues. Dessuten hadde jeg googlet emnet på vei i metroen og fant Independent-overskriften «Russian man shot in quarrel over Immanuel Kant’s philosophy». Dette er neppe et filosofiløst folk, tenkte jeg, de som tyr til skytevåpen over Kant.

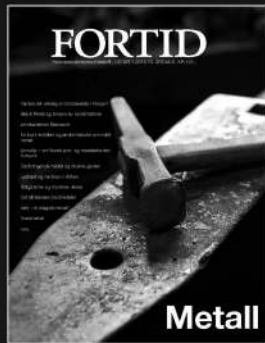
Dette var imidlertid ikke min eneste kjennskap med russisk filosofi: Russland har, rundt bordet, sine karakteristiske lange *za zdorov’ye*-er hvor man heiser glassene og noe likt en tale improviseres. Disse kan bli svært lange, faktisk så lange at jeg kan bli sliten i armen. Foruten temaer som helse og kjærlighet er innholdet, i vid forstand, filosofisk av natur. Lenger ut på kvelden kan det hele utvikle seg til dype diskusjoner. Samtidig som armen min verker.

Iallfall har dette vært tilfellet med alle de russiske middagsbord jeg har deltatt ved. Måltidene har visstnok vært blant den såkalte *intelligentsiaen*, en sosial klasse i Russland. Dette vesentlige begrepet introduseres nå like godt som siden. Klassen består – eller besto – av kulturelle og akademiske mennesker og har spilt en viktig rolle i landets historie, selv om klassen, siden Sovjet, løst har vært definert med den enkle medlemskapsbetingelsen *høyere akademisk utdanning*. Før jeg kjente til hva det betød, syntes jeg det var et pussig og arrogantlydende navn å referere til seg selv ved. Eksempler er «all intelligentsia har denne boken i sitt hjem» og «all ukrainsk intelligentsia jeg kjenner støtter Russland i denne konflikten». Hvorfor ikke like godt bruke «middelklasse»? Jeg har i ettertid lært at disse aldeles ikke kan sammenliknes. Russlandsviter Bjørn Nistad (2004:9) skriver at det trolig ikke finnes noe vestlig motstykke til den russiske intelligentsiaen. Kunnskap om denne klassen er avgjørende for å forstå russisk historie, skriver han. Særlig filosofi, tenker jeg, og vi vil komme

FORTID

”Det mest spennende organet for historieforskning på norsk for tiden er etter mitt skjønn studenttidsskriftet Fortid ved Universitetet i Oslo.”

Tor Egil Forland i NNT 3/2012



Fortid er et tidsskrift utgitt av historiestudentene ved UIO.

Har du en idé om en artikkel du vil skrive?

Send e-post til: redaksjonen@fortid.no.

Gjelder det bokmeldinger: bokansvarlig@fortid.no.

Spørsmål vedr. abonnement: abonnement@fortid.no.

www.fortid.no • facebook.com/fortid.tidsskrift

Befinner jeg meg i en idégullgruve som har vært isolert fra Vesten?

tilbake til dette nedenfor.

Sophia, min tolk, er blant klassens etterlevninger og på besøk hos hennes stefars jobb på det intelligentsiatette Russiske Vitenskapsakademiets Trapeznikov-institutt ble ordet «filosofi» tatt hyppig i bruk. Mange av de ansatte var filosofiutdannede, så faget er ikke begrenset til universitetene, tenkte jeg. Blant temaene det forskes på – av filosofer, men først og fremst av datavitenskapsmenn som han

selv – er *elektroniske statsstyrer*, det vil si fullt automatiserte stater som skal kunne erstatte byråkrati og, til syvende og sist, politikere. Science fiction tenkte jeg, men Russland er ledende på dette feltet innen kybernetikk, og det sies å by på et utall

av filosofiske problemstillinger. Anvendbarheten av filosofi slo meg som mer nærliggende her hvor prosjekter som dette finansieres mengdevis.

Utover dette, de store skjønnlitterære forfatterne, at ordet «nihilist» visstnok opprinnelig refererte til en russisk gruppering, at Kants hjemby Königsberg i dag er Russlands eksklave Kaliningrad, den komiske avisoverskriften nevnt ovenfor og Alexander Sokurovs dype filmer, så visste jeg ingen ting om russisk filosofi.

På vei inn var det grundige sikkerhetskontroller og bevæpnede vakter, så et foredrag i den praktfulle storsalen. Her talte rektor, flankert av instituttlederne, om universitetets stolte fortid og lyse framtid. Deretter fant jeg veien til Det filosofiske fakultet, også en praktfull bygning. Her var det en *stand* bemannet av filosofistudenter med plakater, blant annet en hvor det sto både en setning på latin og en formallogisk formel omgitt av: «Vil du forstå *dette* og *dette*? Studer filosofi!» Deretter var det en presentasjon av filosofiprogrammet med omkring hundre oppmøtte. Et tilbakevendende tema var filosofiens anvendbarhet, at det er viktig i næringslivet, stadig viktigere i vår globaliserte verden, innen konsulentvirksomhet, innen ledelse også videre. Løst oversatt fra en av foredragsholderne: «Hvorfor trenger vi filosofi? Filosofi har mange strategiske formål og er avgjørende for kulturen. For å løse menneskehetens problemer, for eksempel det om sivilisasjonsmøter – filosofi avdekker formålet med samfunnet!»

Hva betyr disse ordene? Presentasjonen ga i alle fall et sterkt inntrykk av at filosofien var rettet mot praksis. Ikke *filosofisk praksis* slik som vi kjenner den i Norge, hvor medbragte eksistensielle og etiske dilemmaer lyttes til av en forståelsesfull filosofimagisttermenneskekjenner. Snarere syntes praksisen å være en nyttefaktor i samfunnet. Nevnt gang på gang var reklame og strategi, beslutningstaking og

administrasjon, kommunikasjon og overbevisningsevner. Sistnevnte par var referert til som «språkfilosofi», noe jeg syntes var et dårlig navn. Hvor var den russiske teoretiske filosofien som jeg var ute etter å lære om?

Svaret ville kanskje komme da fakultetslederen, Vladimir Mironov, som også leder Institutt for epistemologi og ontologi, inntok podiet. Men, til tross for å være leder for instituttet som ut fra navnet å dømme undersøker nøyaktig dette, nevnte heller ikke han noe i denne retning. En tydelig kontrast er presentasjonen av filosofiprogrammet på vårt eget Universitetet i Oslo med tittelen «Eksisterer dette bordet når jeg ikke ser på det?» (eller noe likeartet) av Torstein Tollefsen. I stedet presenterte Mironov fakta om fakultetet: I tillegg til hans eget er det 16 andre filosofiinstitutter (som jeg etter gjennomgangen vil mene angår filosofi bare i svært vid forstand). Det var nesten 600 publikasjoner i fjoråret, samt 227 konferanser hvorav 16 var internasjonale, altså store tall. Det er det største og eldste filosofifakultetet i landet, men befinner jeg meg i en idégullgruve som har vært isolert fra Vesten?

Etter presentasjonen ble vi forært en tyveminutters samtale med Mironov. Tilhørende hadde hans kontor både et eget venteværelse og en egen resepsjon med sekretærer. Ved siden av den typiske samlingen filosofkaraktertrekk (vimset, fortenkt, halvgale øyne) var Mironov en tøff og tettbygd liten mann. Han utstrålte autoritet der han satt i sitt kontor på anslått størrelse med tolv av de på Blindern. Hans uttrykksfulle gester var ivrige, han talte ikke varsomt, men med mye røst. Ordvalgpauser var det ingen plass til. Han er høyt på strå, tenkte jeg, så han støter vel sjelden på innsigelser.

Med forhåpninger om at russisk filosofi er et bortgjemt idéskattekammer, spør jeg om Russlands og Vestens filosofi er isolert fra hverandre. Mironov svarer at dette har preget filosofien sterkt, men at isolasjonen har variert svært mye, og at den aldri har vært total. Han forteller at det ofte må engelskoversettere til under den stadig økende kontakten med Vesten, men at unge blir flinkere og flinkere i språket. «Foreligger det en språkboble, slik at Russland er en øy med filosofisk fremmede arter og økosystem?» spør jeg, fordi jeg kan tenke meg at med en fremmed kultur kommer fremmed mentalitet som i sin tur kan gi nye perspektiver på selv de mest abstrakte problemer. «Ja», svarer han, «men når boblen til slutt sprekker, vil ikke de fremmede perspektivene lenger være fremmede: Perspektivboblen sprekker lenge før språkboblen gjør.» Hans spesialfelt er *kulturfilosofi*, og dette svaret slo meg som en verdifull klokhet. Den største tilhørigheten, fortsetter han, er ikke til den engelskspråklige tradisjonen, men til den tyske.

Likevel, den siste som besøkte universitetet, var en amerikaner, nemlig Daniel Dennett. Han forteller at det i akkurat dette øyeblikket faktisk er syv amerikanske filosofer, blant dem Dennett, i lag med syv filosofistudenter fra Lomonosov om bord på en båt på vei til Island. I denne båten skal det forekomme filosofiske samtaler. For et pus-sig arrangement, tenkte jeg, men jeg kom på at min tolk tidligere hadde fortalt om landets sterke tradisjon for å belønne de flinkeste elevene. I midten av oppgangen til fakultetet befinner det seg, for eksempel, en tavle med fotografier av toppstudentene. Videre forteller Mironov om den amerikanske Robert Howell som har et professorat på Lomonosov, og at forelesningene som han holder her *livestreames* hjem til hans Universitetet i Albany. Analytisk filosofi, sier han, er todelt her på fakultetet: Én del fokuserer på logikk og semantikk. Den er sterkt preget av Jaakko Hintikka. Den andre delen består av bevissthetsfilosofi. Er det mye av den her? spør jeg. Ytterst lite, svarer han; det er tysk filosofi som er størst her, særlig hermeneutikk. Både Hans Albert, Günter Abel og Jürgen Habermas har nylig vært på besøk. Dessuten var Mironov selv en god venn av Hans-Georg Gadamer. I fakultetets tidligere dager var det også tyskere som utgjorde størstedelen av fakultetets ansatte, fram til det ble nedlagt på 1850-tallet av hertug Sjirinskij-Sjikhmatov som sa om filosofi at «nyttens er tvil-som; skaden er åpenbar».

Det er tiltak som dette, tenkte jeg, som lettere gjøres i Russland. Grep, virker det som, tas lettere i dette landet, noe som kan forklare hvorfor filosofien er så rettet mot samfunn og kultur: Den er ikke epifenomenal og maktesløs, men den har gang på gang ført til konkrete endringer. Historien byr på velkjente eksempler hvor det har vært kort avstand fra idé til handling. Ressursene til å argumentere for en slik tese er jeg foruten, men sitere Russland-innflytelsesrike Karl Marx kan jeg gjøre: «Til nå har filosofene tolket verden, men nå gjelder det å forandre den.»

Samtalen var over, men de neste to dagene gjorde jeg to lengre intervjuer med henholdsvis Alexej Kozyrev og Mironov. De er å finne nedenfor. Leseren vil, i begge intervjuene, legge merke til at vi forsøker å skyve samtaleemnet i hver vår retning. Jeg er ute etter den teoretiske filosofien; de ønsker å diskutere samfunnsspørsmål. Vesentlige detaljer som angår ikke-verbal kommunikasjon eller detaljbeskrivelser, altså mine egne ord, er satt i klammeparentes; forklaringer og ikke-essensiell informasjon er i fotnoter; ord det er lagt trykk på eller introduserte termer er i kursiv. Det forekommer språkforårsakede misforståelser, men størsteparten av dette er tatt vekk. Transkripsjon av navn er ikke alltid til norsk, dette beklager jeg. De følgende be-

traktningene om besøket er skrevet i ettertid. Av denne grunn kan leseren, om han eller hun ønsker, stanse like her og behandle resten av dette forordet som intervjuenes epilog.

Jeg ble sittende igjen med et inntrykk av at snevert definert teoretisk filosofi er vanskelig å finne i dette landet. Da jeg i etterkant av besøkene kom i kontakt med ekspert på russisk idéhistorie Pål Kolstø, ble dette inntrykket bekref-tet med et belærende og sympatisk søte deg-glis, likesom fraværet av teoretisk tenkning i Russland er et allmentkjent faktum. I stedet for å klappe meg på hodet lente han seg tilbake i stolen, forsynte meg med kunnskap og anbefalte litteratur: Filosofihistoriker Frederick C. Copleston skriver i sin *Philosophy in Russia* (1986) at en forsøkt redegjørelse for russisk filosofi i «akademisk» forstand vil gi inntrykket at den mangler originalitet. Videre sier han at

[I]f one were to find place only for those lines of thought which would be regarded as properly philosophical according to the criteria commonly accepted in English and American university departments of philosophy, one's material would be very restricted. ... The plain fact of the matter is that, for historical reasons, philosophical ideas in Russia have tended to be given a social-political orientation or subordinated to the realization of some social ideal. If one intends to write a general account of the development of philosophical thought in Russia, one is well advised, in my opinion, to take a broad view of the relevant field and not to worry much about distinctions between the history of philosophy, the history of ideas, and history of social theory and religious thought. (1986: Preface)

Lomonosovbesøket var derfor en fiasko, et *bomskot*. Coplestons påstander står i enighet med erfaringene jeg gjorde. Ved siden av å være bredt definert, fikk jeg også inntrykk av at den, som nevnt ovenfor, er rettet direkte imot praktiske problemstillinger og anvendbarhet. Ved et par anledninger antyder jeg en kritikk av dette. Responsen – fra begge filosofene – var kortfattet. Var dette en uvesentlig kritikk? Begge avviste den med få ord: Kozyrev: «Man kan ikke drive *kun* med metafysikk. Metafysikken må utvide sine grenser og ta inn over seg anvendbare emner!»; Mironov: «...menneske, kultur, sivilisasjon og samfunn er en *del av* ontologi, og ontologi er *en del av* metafysikk. Det vil ikke være mulig å isolere metafysikk fra disse tingene.»

Forklaringen på dette antar jeg har å gjøre med plassen

«Nytten er tvil-som; skaden er åpenbar.»

filosofer har hatt i landet. Tilbake til intelligentsiaen, klassen som i dag omfatter kulturelle og akademiske russere. Den har ikke alltid vært en sosial klasse, men begynte som en gruppering. Det er to definisjoner av intelligentsiaen. Den klassiske oppsto på 1840-tallet blant unge adelsmenn i tysk idealistisk skole som både dømte seg selv (navnet skal visstnok ha vært hentet fra Hegel), og definerte seg selv: «gruppen som i kraft av sine kunnskaper skal støtte folket og være deres talerør imot det onde tsarregimet» (min sammenfatning). Det er uenigheter om hvor mye de faktisk utrettet, men det er ingen tvil om at de anså seg selv som handlekraftige og innflytelsesrike. Copleston

Vestlige idéer har vært en importvare som har forårsaket livet når intelligentsiaen har gjort trend av dem.

nettopp denne grunn ble uglesett. Under Sovjetunionen forvandlet intelligentsiaen seg til en sosial klasse. I denne andre definisjonen inngår akademikere og kulturpersoner på tvers av politisk og filosofisk ståsted. Spørsmålet er om denne aktivistiske ånd fortsatt eksisterer og hindrer russiske filosofer i å løsrive seg fra praktisk anvendelse. I sitt essay om russisk filosofi, «The Phoenix of Philosophy» svarer Mikhail Epstein «ja»:

Succeeding generations of the Russian intelligentsia differed in terms of their particular political goals and methods (liberals, conservatives, revolutionaries...), but what remained constant was the attempt to intellectualize the very substance of social life and the course of history. (1996:3)

Vi tar for oss intelligentsiaen fordi denne klassen omfatter all russisk filosofi, og fordi denne klassen i sin essens er filosofisk. Altså kan ikke filosofi og intelligentsia adskilles. De er forfattere, jurister, politikere og journalister, og fordi disse virksomhetene – også i sin essens – er rettet imot praksis, er filosofi også nødt til å være det. Merkelig er det derfor ikke at filosofifakultetene ble, som Mironov fortalte, stengt. Dette har visstnok hendt mer enn én gang; russiske filosofer er ikke harmløse. Kanskje kan man gå så langt som å si at en idé kun er av interesse i den grad den kan få en sosial eller politisk anvendelse. Og om den ikke kan, ja da er den tom. Ikke bare skal en idé relateres til problemstillinger som dette, men problemstillingene skal være virkelige, ikke tidløse og abstrakte, de skal være aktuelle.

Et tredje trekk ved russisk tenkning er at den alltid har vært utledet fra den vestlige, og at det aldri har eksistert noen særegen russisk tradisjon. Vestlige idéer har vært en importvare som har forårsaket livet når intelligentsiaen har gjort trend av dem. Det er et eksempel fra samtiden at både Kozyrev og Mironov nevner hegemoniet som for øyeblikket holdes av fransk postmodernisme. Dette gir meg en anelse av at miljøet er enhetlig hva angår dagens påmote filosofiske ståsted. Det ante meg også hvor bevisste de intervjuede var over sin kulturelle identitet som adskilt fra Vesten – så det nærmet seg ambivalens. Dette er et særtrekk ved russisk tenkning: Helt siden det 18. århundres frankofili har europatilhørighet vært en viktig tematikk. Skal moderlandet være en del av Europa, eller gå sin egen vei? Dette spørsmålet har, som Kozyrev forteller om, delt intelligentsiaen i to. Epstein hevder på sin hjemmeside om Russland at landet var det første ikke-europeiske til å utfordre eurosentrisme. Velkjente er spekulasjonene i om dette motiverer landets politiske beslutninger som tas den dag i dag. Det er ikke utenkelig at fraværet av teoretisk filosofi – som i denne sammenheng kan kalles «europeisk filosofi» – har å gjøre med nettopp dette. Men hvorfor foreligger det heller ikke et selvstendig russisk alternativ?

Forklaringene på vestlig innflytelse-avhengighet kan være mange. Copleston (1986:5) peker på tre: Først, fraværet av antikkens Hellas' arv, som skyldes at Russland aldri var underlagt Romerriket. Andre, at Den katolske kirken ikke har hatt fotfeste i landet. Og tredje, hvordan mongolene, som ikke ble drevet ut før så sent som i det 16. århundre, forble et erobrerfolk, det vil si adskilt fra massene, og på denne måten forsinket kulturell og intellektuell utvikling. Disse forklaringene er, på den annen side, ikke tilstrekkelige: Russiske kirkelige har fra tidlig av kjent godt til katolsk lære. Dessuten fikk landet sin kristendom fra Bysants, en kultur som med sin sterke teologiske tradisjon var metafysisk sakkyndig.

Selv vil jeg spekulere i om det, i tillegg til det som er nevnt ovenfor, også er filosofiens nære tilknytning til makten som har hindret dens blomstring. Som Kozyrev forteller om, var filosofien fra første stund plukket opp av tsarene. Da tsarregimet falt, oppsto et nytt som var enda filosofiskere. Lenin selv omtales gjerne som en filosof; han var vel belest i det. Jeg kan tenke meg at når filosofi er så intimt knyttet til makten, vil det være lite plass til den ellers. Intelligentsiaen ble, under Lenin og i senere tider, ofte forfulgt eller sendt i eksil. Her oppstår den nye og regimevennlige intelligentsiaen. For dem og deres arbeid var filosofi så vesentlig at en uavhengig utvikling ikke hadde vært mulig – filosofien hadde en fot festet i land-

jorden, den spilte en rolle. Epstein (1996:8) utelater det ortodokse bysantiske riket og Nazi-Tyskland og hevder at Sovjetunionen er historiens eneste store rike fullstendig styrt av filosofiske ambisjoner og antakelser. Russland har ikke lidd av et fravær av filosofi, skriver han, men av en overflod.

Alt i alt er filosofi noe ganske annerledes i dette landet. I oppsummering kan det sies at den her har preget det virkelige livet mer enn noe annet sted, at den er essensielt målrettet mot anti-abstrakte affærer, og at «filosofi» i Russland refererer bredt – og bare bredt, fordi det ellers eksisterer ytterst lite av det. Alternativt kan det velkjente Marx-sitatet ovenfor telle som et resyme; disse ordene har blitt tatt alvorlig i dette landet. Er leseren interessert i politisk, samfunns- eller historisk filosofi, eller enda bedre: er en hegelianer, er Russland stedet. Er han eller hun interessert i historie, idéhistorie og særlig deres vekselvirkning, er Russland uten motstykke. Men rent abstrakte teorier innen erkjennelsesteori og metafysikk er det knapt med. Jeg intervjuet kloke og kunnskapsrike tungvektfilosofer, men jo mer abstrakt samtaleemnet ble, jo mindre engasjert ble samtalepartnerne. Når Mironov-samtalene berørte teoretiske emner som matematikk, vitenskapsteori og metodologi, syntes jeg problemstillingene ble overforenklet. Når dette er instituttlederen for ontologi og erkjennelsesteori, hvor ellers skal jeg lete? Og er dette en positiv eller negativ egenskap? Med andre ord, lider russere av forkrøplede sjelsevner, eller er de simpelthen uselviske krigerpoeter som, til forskjell fra ubrukelige vestlige filosofer, *tror på noe*?

Dette lærer oss mye om oss selv. Kanskje er det ikke fraværet av, men tilstedeværelsen av filosofi som behøver forklaring. Hva er det vi holder på med? Lomonosov-besøkene har, fordi et teoretisk isolert forskningsobjekt for meg er å foretrekke, gjort meg takknemlig: Filosofi, i denne foretrukne snevre forstand, blir med ett som et sjeldent og edelt fenomen som gjerne kunne latt være å oppstå – vi kunne møtt den samme filosofiløse skjebne som Russland og resten av verden.

Takk til Pål Kostø for rådgiving, gjennomlesning og litteraturhenvisning, Torstein Tollefsen for gjennomlesning, Jørgen Dyrstad for flere gjennomlesninger og Sophia Haitova for terminologitung hurtigoversettelse, og for alene å ha sikret timer med engasjert intervjuetid.



INTERVJU MED ALEXEJ KOZYREV

13.01.14

Denne dagen intervjuet jeg Alexej Kozyrev, spesialist i russisk filosofihistorie og forskningsformidler på fakultetet. Han var, i likhet med Mironov, tettbygd og med autoritær utstråling, han var maskulin, men mer behersket og rolig enn det Mironov var, og han tenkte seg nøye om før noe ble sagt. Jeg åpnet med å spørre om når den russiske filosofihistorien begynner.

Når begynner den russiske filosofihistorien?

Det er vanskelig å si nøyaktig når russisk filosofi begynner. Det har lenge vært klostermunker, men dette første universitetet ble åpnet i 1755. På denne tiden omfattet filosofi flere vitenskaper: historiske vitenskaper, filologiske vitenskaper, grammatikk, retorikk, og naturvitenskaper som fysikk og kjemi. I aristotelisk forstand var alt dette ansett som filosofi.

Filosofi som en offentlig tilgjengelig vitenskap kom omtrent samtidig med opplysningstiden og dens sekularisering.¹ Tsarene Peter den store og Katarina den store var engasjerte pådrivere for dette nye og moteriktige faget. Sistnevnte omtalte seg selv som «filosofen på tronen», selv om dette kan skyldes at hun likte å skryte av sin kontakt med opplysningsmennene. Særlig var hun kjent med Montesquieu og Diderots tanker – de var hennes bekjente som hun hadde samtaler med. Det var mange franske opplysningsmenn på besøk i St. Petersburg. Peter den store, på sin side, var mest opptatt av å stifte Det russiske vitenskapsakademi.² For eksempel hadde han kontakt med Leibniz, som ga råd og veiledning under stiftelsen.

Før denne tiden har vi lite kunnskap om filoso-

fien – i det minste som et eget fag – da den heller falt under de teologiske kretsene. Vi finner referanse til noen filosofer i religiøse tekster. I det 18. århundre går filosofien over fra teologi til noe mer «vestlig» – altså verdslig og vitenskapelig. Den var svært nær Leibniz’ type filosofi, med fokus på spiritualisme, religion og teodicé.³ Det er også verdt å nevne Christian Wolff, en tysker og Leibniz’ etterfølger. Denne tradisjonen var altså retningsgivende i Peter den stores Russland.

I det 19. århundre var den tyske filosofien svært viktig, særlig Kant. Han ble studert ikke bare på universiteter, men også i religiøse akademier.

Ble Kants erkjennelsesteori og metafysikk også studert?

Kants morallære var mest populær, men estetikken var også mye studert. *Kritikken av den rene fornuft* var mindre populær.

Like etterpå kom Hegel, og med ham *hegellæren* i Russland, den store bevegelsen kalt *Russerhegelianere*. Spesielt i politikken tok Hegel mye plass. Midt på attenhundretallet var intelligentsiaen todelt med *zapadnikene* på den ene siden, de som ønsket å gjøre Russland mer vestlig, og *slavofilene* på den andre. Hegel hadde stor innflytelse på begge. Det var mye snakk om

nasjonens *ånd* og hvordan det nasjonale uttrykkes gjennom det materielle, hvor det materielle for slavofilene antakeligvis er skjegg, pels og hestegalopp over steppene. Man var lidenskapelig opptatt av Hegel. Tsjaadajev skrev i et brev til Schelling at Hegel hadde delt landet i to, og inviterte Schelling til å bli leder i det filosofiske instituttet og dempe den «ondskapsfulle hegelianismen». Dessuten ba Metropolit Filaret [åndelig stilling i kirken] den innflytelsesrike filosofen Golubinskij om å gjøre noe med denne dominerende hegelianismen. Golub svarte at han skulle tenke på det over natten, men neste dag hadde han kommet fram til at Hegels lære var altfor vanskelig å bryte ned, fordi den var for logisk og helhetlig.⁴ På denne måten hedret han Hegels system. Hegel dominerte altså Russland i det nittende århundret og ikke bare innenfor filosofien.

Det høres ut som Russland har fulgt etter Vesten.

Ja, man kan si at den russiske filosofien har fulgt den vestlige. Den oppsto ikke på egen hånd. Men når vi spiser norsk ørret betyr ikke dette at ørret som art har oppstått i Norge. Filosofien oppsto i Hellas’ poliser og all senere filosofi er en tilbakekomst til dette.

Likevel, universitetsmodellen er omtrent som den tyske. Uansett hvilke nasjonale trekk russisk filosofi har, er den i bunn og grunn en fortsettelse av den tyske og greske tradisjonen. På 1800-tallet var det vanlig at russiske elever fikk et femtenmåneders stipend for utenlandsreise og reiste vestover og studerte under samtidens store. I ett og samme auditorium befant både Kierkegaard, Marx, Bakunin og Odojevskij seg og lyttet til Schelling.

Dro noen til England?

Bare Valdimir Solovjev gjorde det, han dro til London på 1880-tallet og var interessert i gnostikerne og middelalderfilosofien. På British Museum hadde de store samlinger av manuskripter som Solovjev tok utgangspunkt i da han skrev sitt hovedverk *Sophia*.

Hva med 1900-tallet?

I det 20. århundret reiste man blant annet til Husserl og andre fenomenologer og nykantianere. Disse to retningene preget den russiske filosofien i det 20. århundre.

[Han viser fram boken *Logos* fra 1910, et samarbeidsprosjekt mellom russiske og tyske forfattere.] Her, i det tidlige 20. århundre, ser vi at den russiske filosofien blomstrer og utvikler egne kretser og tradisjoner. Allvitere var det mange av; filosofer, så å si, som studerte alle slags fagområder. Tidens ånd handlet her om *syntese*. Religion, filosofi, vitenskap og kunst skulle alt forenes i en helhet. Retningene hadde stor gjensidig innflytelse på hverandre, og filosofi gjennomsyret det hele. Denne perioden vil jeg si at var Russlands filosofis mest produktive. Her var filosofistudiet på nivå med de europeiske universitetene.

Hva hendte da Sovjetunionen oppsto?

Det var fortsatt kontakt og gjensidig filosofisk utvikling mellom Vesten og Russland, selv om man ikke skulle tro det. Men det er sant at det oppstår et brudd med den naturlige utviklingen som filosofien til da hadde hatt. Alt ble så å si redusert til studier av marxisme. Undervisningen på det filosofiske fakultetet besto stort sett av marxisme og hegelianisme, selv om det også var plass for mye annet – inkludert vestlig filosofi.

Jeg hadde antatt at jernteppet isolerte, og kanskje reduserte russisk filosofi.

Det reduserte kontakten, sant. Men i tillegg til flere ulemper hadde jernteppet også sine fordeler. Faktisk, under jernteppet ble alle de viktigste vestlige verkene kjøpt inn av bibliotekene selv om ikke alle hadde tilgang til dem.

Hvem hadde tilgang til disse bøkene?

Intelligentsia og de som hadde status som *pålitelig*. Selv religiøs anti-sovjetisk litteratur fantes der. Det kan virke som om det ikke var filosofi under sovjettiden, men det er galt. I 1953 kom det en tobinds filosofihistorie som alle innflytelsesrike personer leste.

Hvordan var studiet av logikk?

Logikk var, av en eller annen grunn, sagt å representere kapitalisme. Man ønsket en egen sosialistisk logikk, som ble kalt «dialektisk logikk».⁵ Dialektisk logikk høres kanskje søkt ut, men de som sto for dette, var ikke dumme. Faktisk var de veldig dyktige og handlekraftige mennesker; den ene av dem stiftet, for eksempel, en internatskole for blinde, døve og funksjonshemmede barn og voksne slik at disse fikk en utdanning og en plass i samfunnet. Noen av dem ble veldig godt utdannet og tok doktorgrad. Filosofer på denne tiden var veldig aktive i å bygge samfunnet.

På denne tiden var filosofi praktisk orientert, og slik er det fortsatt. I dag holder fortsatt filosofer kurs for forretningsmenn, og mange filosofer er konsulenter. Psykologien og pedagogikken over hele verden har fått mye innflytelse fra sovjetisk «handlingsrettet» filosofi.⁶ I 1969 adskilte psykologi seg som et eget fakultet.

[Tidligere viste Kozyrev fram et russisk filosoftidsskrift, eller et magasin. Mange av artiklene var intervjuer av kjente tysk- og fransk-til-russisk filosofioversettere. Jeg peker på magasinet...]

Som jeg forstår det, er det mye tolkning og oversettelse fra tysk til russisk. Men hva er det som bør oversettes fra russisk?

Det er noen filosofer som blir oversatt til europeisk språk. Mamardashvili, som blir kalt «Georgias Sokrates» er et eksempel: Hans forelesninger om Descartes og antikk filosofi er oversatt til fransk. Det er færre oversettelser til engelsk, men det finnes en oversettelse av Losevs *Mytens dialektikk*. Berdjaevs hovedverker er oversatt til de fleste europeiske språk.⁷ Det er også flere.

Jeg er ikke helt sikker på hva jeg synes bør deles og oversettes, for det kan være at det i dag ikke lenger er plass til dem jeg først tenker på... Særlig på grunn av den store plassen som fransk postmodernisme, tar i moderne filosofi i dag og all interessen den fanger. Men dette betyr ikke at det ikke er noe som er verdt å oversette. Når det gjelder postmodernisme har vi en viktig tenker som heter Vladimir Podoroga. Det er også kulturfilosofene Bibikhin og Pjatigorskij som har innsiktsfulle syn på det moderne samfunnet.

Av nålevende filosofer er det Akhutin og Skhoruzij. For eksempel synes jeg sistnevntes nye bok om antropologi som heter *Diogenes’ lykt* godt kunne blitt oversatt.

Hva tror du kan være årsaken til at vi aldri studerer russisk filosofi der jeg kommer fra?

Jeg vil anta at de som studerer russisk filosofi, er de som studerer områdestudier, om slavisk kultur og idéhistorie; ikke de filosofiske fakultetene. Men i konferansene jeg besøker, som først og fremst er i Frankrike og Sveits, tas det ofte opp russiske filosofer.

Hvordan står det til med analytisk filosofi her? Er den annerledes enn den engelskspråklige?

Det er noen få som driver med det, særlig på vårt fakultet. Hvert år er det konferanser om bevissthetsfilosofi. Jeg har ikke så mye kompetanse på dette feltet, men jeg kan anta at den snarere enn

å skille seg fra vestlig analytisk filosofi, heller forsøker å etterlikne den. Derfor er det kanskje ikke så mye hente fra Russland akkurat på dette feltet.

Jeg tror Vesten først og fremst kan hente fra våre refleksjoner over alt det som landet vårt har gjennomgått i det 20. århundre. Det er enorme ting som har hendt, og her er det svert mange spørsmål som byr seg. Ting som angår *forglemmelse, heltemot, forening og fellesskap, tilgivelse og historisk hukommelse*. Dette er det blitt skrevet mye om i det siste, og jeg tror det er en viktig tematikk. Nå er det nok av Heidegger-fortolkninger; ingen ting forandrer seg om vi fortsetter slik! Vi må gjøre filosofien mer aktuell, praktisk og anvendelig.

Er det disse tingene det forskes på i dag?

Det er på vei inn. En annen problematikk som det forskes mye på i dag er *meg og den andre*. Den behandles fra fenomenologiske, hermeneutiske og eksistensialistiske synspunkter. Det som er *sitt* og det som er *fremmed*, med tanke på sivilisasjon. Jeg synes det er viktig at vi forsker på akkurat dette. Fordi vi i Russland har vansker med å respektere den andres posisjon og se ting fra andres synsvinkel. Ingen har lært oss å respektere den andre som et likeverdig individ. Vi mangler toleranse og forståelse.

Dette kan gjøre den andre mer aggressiv og det kan bli en ond sirkel, eller det kan gå utover svake minoriteter i samfunnet.

Homofile?

Ja, for eksempel! Selv om jeg er heterofil betyr jo ikke dette at jeg kan gå og rive ut øynene på en ho-

Det er mange videre problemstillinger: Simpelthen fordi noen er homofil, betyr dette at han ikke skal få lov til å gå i kirken?

motfil. Den moderne russer må lære seg å respektere den andres rett til å være slik han selv bestemmer, selv om man ikke forstår hans måte å være på. Dette er ikke en juridisk ting, men en menneskelig en. Det er mange videre problemstillinger. Simpelthen fordi noen er homofil, betyr dette at han ikke skal få lov til å gå i kirken? Selv om han ønsker kontakt med Gud? Nøyaktig hvor skal vi sette grensene? En pedofil,

for eksempel, skal ikke få lov å utøve sin seksualitet. Men homser bør jo få kunne gjøre dette. Dessuten kommer det innvandring fra muslimske land, og i Moskva har vi bestemt at det ikke skal være noen moskeer. Men betyr dette at de ikke skal få utøve sin religion? Dette er filosofiske problemstillinger.

Etiske spørsmål, med andre ord...

Ja, men også antropologi og psykologi.

Alt jeg har hørt om av russisk filosofi i dag er veldig anvendt, men finnes det noen ren, dyp, teoretisk metafysikk og epistemologi?

Det er stort sett ingen ren metafysikk, men den er alltid underliggende i russisk tenkning. Metafysikk er jo det som er over det fysiske. Og mennesker er mer enn bare fysiske ting; vi har metafysiske behov. Man kan ikke drive *kun* med metafysikk. Metafysikken må utvide sine grenser og ta inn over seg anvendelige temaer!

Anvendbarhet høres ut som et særtrekk med russisk tenkning. Har jeg rett?

Det er ikke så mange logiske resonnementer om urokkelig kunnskap i denne tradisjonen, nei. Men det er svært mange verdenssyn og interessante synsvinkler. Disse uttrykkes kanskje ikke så godt gjennom lærebøker og resonnementer. Kanskje er det først og fremst gjennom en skjønnlitterær stil at de kan uttrykkes best.



Illustrasjon: Åshild Aurlien

INTERVJU MED VLADIMIR MIRONOV

14.01.14

Denne dagen besøkte jeg Mironov på nytt og gjorde et svært langt intervju. I begynnelsen merket jeg at det var en negativ spenning mellom oss, sannsynligvis fordi jeg var misfornøyd over at han først og fremst ønsket å fortelle om sine synspunkter på anti-globalisering og kulturrelativisme. Teoriene hans interesserte meg ikke, og dette anspente atmosfæren i rommet. Å avbryte uten å tape ansikt var vanskelig fordi jeg måtte høre tolkens oversettelse før jeg kunne hoppe inn, men filosofisnakket fortsatte i fullt tempo imens tolken, en heltinne, tolket intenst. Nærmere slutten, derimot, merket jeg at vi oppnådde en slags nær kontakt.

Fra presentasjonen i forgårs fikk jeg inntrykk av at russisk filosofi er intimt knyttet til kultur, sivilisasjon, mennesker, samfunn og handling. Er dette et korrekt inntrykk?

Dette er en problemstilling som byr på diskusjon. Jeg er leder for Institutt for ontologi og erkjennelsesteori. Egentlig skulle instituttet mitt hete «Metafysikkinstituttet», men «metafysikk» var ansett som et skjellsord på den tiden da det skulle opprettes. Derfor måtte heller «ontologi» brukes.

Fordi det hadde religiøse konnotasjoner?

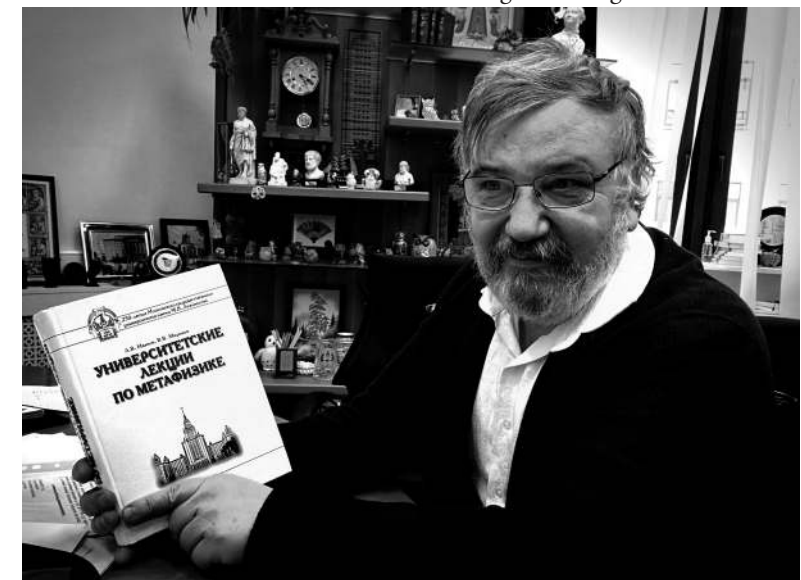
Nei, ikke derfor. Grunnen er at det under Lenin var et skille mellom to typer tenkning: *metafysisk* og *dialektisk*. Metafysikk var tolket som en mye simplere erkjennelsesmåte. Marx skrev, for eksempel, nedsettende om sine motstandere at de «tenker metafysisk». Da jeg en gang gikk til Vitenskapsakademiet med en bok som jeg hadde skrevet som het *Universitetsforelesninger i Metafysikk* visste jeg at jeg ville komme til å få motstand fra de andre forskerne, særlig naturvitere, fordi de er opplært i *dialektisk materialisme* som innebærer negative holdninger til metafysikk.⁸

Da jeg ble instituttleder satte jeg meg som formål å rehabilitere begrepet om metafysikk – å ut-slette de negative konnotasjonene ordet bærer.

Med «metafysikk» menes det tid, rom, kausalitet, substans...?

Ja, blant annet. Mer presist, og best, defineres

Foto: Ludvig Fæhn Fuglestedt



«metafysikk» ut fra *hva Aristoteles arbeidet med*. Vitenskapen om det uforanderlige. De foranderlige årsakene kan være både naturlige og overnaturlige. Aristoteles brukte selv ordet «førstefilosofi» om det som siden ble kalt «metafysikk». Aristoteles' teser ble i middelalderen brukt til å referere til det samme, selv om han selv ikke underforsto det samme med for eksempel *Gud*. Aristoteles hadde en tredeling: først *teologi*, som var vitenskapen om de uforanderlige årsakene, så *teoretiske fag*, som for eksempel fysikk (men dette var ikke som fysikk i dag, siden det ikke ble utført eksperimenter, men det var mer likt det filosofene drev med), og for de tredje *praktiske fag*, som, blant annet, politikk. Av denne grunn mener jeg, når jeg bruker ordet «metafysikk», teologiske fag og teoretiske fag, etter Aristoteles' oppdeling. Derfor definerer jeg «metafysikk» som *det værendes endelige årsaker*.

Selv om metafysikk henter ting fra oppdagelser i vitenskapen, er det fortsatt problemer som en kun kan bruke sitt hode for å løse. Den moderne filosofien – spesielt postmodernistisk filosofi – begraver imidlertid metafysikken.

Jeg har inntrykk av at den alltid har vært begravet her, i hvert fall i sin isolerte form.

Men mennesket, kultur, sivilisasjon og samfunn er en *del* av ontologi, og ontologi er en *del* av metafysikk. Det vil ikke være mulig å isolere metafysikk

Å avbryte uten å tape ansikt var vanskelig.

fra disse tingene.

Hvorfor ikke? Man kan ta det grunnleggende først og det utledbare i sin tur.

Vitenskapsmenn tror ofte at de forklarer alt, men egentlig er det bare deler av væren de forklarer.

La meg illustrere. La denne sirkelen representere *væren*. [En sirkel tegnes.] Disse kakestykkene av sirkelen representerer bitene av verden som hver av de forskjellige vitenskapene «klipper ut» og undersøker. Gjennom forskjellige linser undersøker de forskjellige aspekter ved væren. Sannheten ligger likevel i objektet som studeres. Filosofien isolerer ikke forskningsobjektet sitt slik de andre gjør, og

på denne måten er den ingen vitenskap.

Filosofi er annerledes. To filosofer, for eksempel Jaspers og Wittgentein, kan sitte ved samme bord og være *uenige*. Førstnevne sier «filosofi er ulogisk» mens sistnevnte forsøker å definere begreper. For hver vitenskap er det en annen sannhet. For fysikk er det en *fysisk sannhet*; for matematikk, en *matematisk sannhet*. Matematikeren vil i prinsippet regne ut at Akilles ikke vil kunne ta igjen skilpadden, men fysikeren vil, i prinsippet, vise ved hjelp av eksperiment at Akilles enkelt tar skilpadden igjen.

Som Kant viser oss, er ethvert objekt et uendelig antall kvaliteter sett gjennom forskjellige erkjennelsesformer. Men vi vet aldri om vi kan erkjenne alle disse kvalitetene. Dette bordet er for oss slik-og-slik, men for en liten flue ville det sett helt annerledes ut. De forskjellige vitenskapene konstruerer hvert sitt *idealiserte objekt* og det som ikke passer inn i disse kategoriene faller utenfor. Stoler vil for eksempel falle utenfor sosiologens forskningsområde. Kant sier at det er en *ting i seg selv* og en *ting for oss*. Vi ser tingene bare slik de er for oss. Hegel sa på en fin måte at «substansen finnes; fenomenet er betydelig.» [Alternativ oversettelse fra russisk: «Væren finnes; fenomenet er værende.»] Et hvert fenomen inneholder en substans. Derfor erkjenner filosofen substansen gjennom de fenomenene som han kan oppfatte. Det er dette metafysikken også gjør.

Metafysikken har et forskningsobjekt som *ikke* er snevert, begrenset eller konkret. Som jeg sa i forgårs er filosofien et veldig spesielt *meningsrom* som

er utenfor tiden. Men hva er filosofiens grenser? Dette er et spørsmål alle filosofer stiller seg. Man stiller seg for eksempel spørsmålet om hva *sannhet* er. [En ny sirkel tegnes.] Denne sirkelen representerer alle de mulige svarene som filosofer har gitt på sine spørsmål, og nær sirkelens ytterkant er alle spørsmålene de har stilt seg. Men inne i sirkelen er det rom for mange måter å besvare spørsmålene. Vi befinner oss dypt inne i dette meningsrommet. Derfor er det få nye spørsmål vi kan stille oss som ikke har blitt stilt før. Alle filosofer undersøker det samme som Aristoteles undersøkte. Selvfølgelig kommer det også nye problemstillinger, men disse er ikke like grunnleggende. De gamle spørsmålene er derfor like aktuelle nå som de var før. Kant stilte, for eksempel, et spørsmål om *fred i verden*, selv om det ikke ble like kjent og da var ansett uvesentlig. Men i senere tid ble dette spørsmålet mye mer relevant. Et annet eksempel er Descartes' kropp- og sjelproblem som plutselig i dag har dukket opp igjen i analytisk filosofi.

Filosofi står ved et veikryss, mellom to piler. Den ene peker mot vitenskap, den andre peker mot *verdier*.

[Enda en ny sirkel tegnes, en med paistykker.] Her har vi Newton som kutter seg en bit at væren med sin klassiske fysikk. Her kommer Einstein, han tar seg også en bit, en som er større. Nå ser vi at Newtons fysikk inngår i Einsteins fysikk. Einstein står delvis på skuldrene til Newton. Hva betyr dette? Jo, at teorien som kommer senest er mer i samsvar med virkeligheten enn den som kommer før. I fysikk er det nyeste som regel det mest korrekte. Jeg kaller det en *vektorutvikling* av vitenskapen. Man kan lære seg Einsteins teorier uten å vite noe om Newtons fordi Newtons teori er innenfor Einsteins. Historie er ikke like viktig i vitenskap.

Vitenskapsmenn tror ofte at de forklarer alt, men egentlig er det bare deler av væren de forklarer. For eksempel forklarer Darwin artenes mangfold ved hjelp av evolusjonslæren... Men sosialdarwinister tror de kan forklare mye mer ut fra Darwins teorier – ikke bare biologiske fenomener, men også samfunn og mye annet!

Derfor lages det flere nivåer, [her tegnes det fire steg på en linje]: Det første nivået er rene filosofiske problemstillinger – det teoretiske nivået som du er ute etter. Det neste nivået er filosofiske problemstillinger *innen vitenskapelige teorier*, det vil si noen

vitenskapelige problemstillinger som ikke kan løses uten filosofi. Det tredje nivået angår teoribygging basert på empiri. Det siste nivået er selve faktaene.

Er det siste nivået data, det tredje teori, den andre filosofiske problemer med teorien og det første filosofiske problemstillinger uavhengig av spesifikke teorier?

Da.

Det er nivåer av abstraksjon?

Ja. Det er på grunn av disse nivåene at filosofi har to retninger, to piler. Ta, for eksempel, Hegel. Om sitt filosofiske system sier han «mine tanker realiseres på alle nivåer, inkludert fakta», hvor «fakta» altså er det jeg mener med det siste nivået. Og da Hegel en gang ble fortalt om en åttende planetbane i solsystemet at den ikke passet inn i systemet hans, sies det at han svarte «synd for denne planeten».

Han gikk fra det øverste nivået og ned?

Ja, men en vitenskapsmann som generaliserer fakta og lager en teori på grunnlag av disse går nedenifra og opp! Fra det samles fakta og bygges teori – altså det tredje og fjerde nivået – da er det vitenskap, men med en gang vitenskapsmannen kommer over på andre nivå er det filosofi.

Her er et annet eksempel. Poincaré samler fakta, bygger teori og sier at «vitenskap inneholder mange konvensjoner». Dette kan vi ikke benekte. Men så tilfører han ett ytterligere ord: «Vitenskap inneholder *bare* konvensjoner!» Slik beveger problemstillingene seg over på det øverste nivået. For om det kun finnes konvensjoner finnes det ikke noen sannhet. Noen bør belære Poincaré om at vitenskap ikke bare inneholder konvensjoner.

Et annet eksempel er vitenskapsmenn som studerer genetikk og som oppdager at det ikke bare er hvor mye mat kyr spiser som bestemmer deres melkeproduksjon, altså at melkeproduksjonen også er *genetisk betinget*. Dette hendte under Sovjetunionen. Filosofene sa at genetikk er en falsk vitenskap, et utbredt syn på denne tiden. De kom ned fra det øverste nivået sitt og blandet seg i de nederste nivåene og benektet en konkret teori.

Hvorfor gjorde de det? Hva for en metafysikk kan være in-

kompatibel med genetikk?

Disse filosofene var veldig lojale ovenfor den sovjetiske ideologien og forsvarte alt den gikk ut på. Denne ideologien innebar av en eller annen grunn en skepsis mot genetikk. Av denne grunn ble noen vitenskapsmenn som støttet genetikk skutt. Vi kan trekke konklusjonen at filosofi ikke bør være knyttet til makten: Om filosofi har makt, blir det ideologi. Ditt land har ikke gjennomgått noe liknende, så dette kan være vanskelig å begripe, men mitt land har opplevd dette fullstendig.

På grunn av all ideologien i dette landet kommer et annet problem med russisk filosofi. Her på fakultetet studerer vi matematikkens filosofi. Men matematikerne selv behøver jo ikke å studere det.

Hva slags grunnlag?

Forskjellige teoretiske grunnlag – grunnpilarer. For eksempel har man konstruktivistisk matematikk på den ene siden, og på den andre, mengdelære. Det er problemer med hver av dem, for eksempel Russells paradoks, men disse problemene lar matematikerne være å snakke om – man kan jo drive med matematikk uansett.

I går sendte jeg en epost til en som heter Jørgen hvor jeg skrev at en matematiker ikke behøver å redusere matematikk, for han eller hun snakker kun om tallenes relasjon til hverandre – ikke om deres relasjon til andre ting, det vil si, deres plass i verden.

Alle matematikere er jo platonikere... Men hvordan realiseres Platons former om tall i verden? Spørsmålet for matematikeren er jo hvordan et tall fungerer selv om man ikke kan ta på det? Som svar kan man anta at det finnes platonske former. Annerledes er det med ideen om det skjønne. Kvinneskikkelsen i Rubens malerier er jo totalt annerledes enn idealkvinnen i dag. Hva hadde Platon sagt? Jo, at det finnes en idé som realiseres på flere forskjellige måter. Xenofanes skrev at etioperne lagde sine guder sorte med oppstopperneser. Og en gang besøkte jeg en ortodoks kirke i Kina hvor Jesusfigurene hadde flate øyne.

Hittil har vi bare snakket om vitenskap. Men vitenskapsfilosofi er mye lettere enn kulturfilosofi,

Men vitenskapsfilosofi er mye lettere enn kulturfilosofi.

Hegel skiller mellom to typer enhet: den første er enheten av det ulike; den andre er total enhet.

mitt eget interesseområde.

Hvorfor det?

Fordi jeg studerer hvordan kulturer kommuniserer og...

...relativismeproblematikk og liknende? Kan du fortelle litt om «kulturfilosofi»?

Ja, for eksempel det. Mot slutten av det 19. århundre var kulturen mer lokal. Man hadde tysk kultur, russisk kultur, fransk kultur, også videre. Semiotisk kan man si at kultur er tekst – at det er forskjellene som er interessante. For å få kjennskap til en annen kultur må man gå i dybden og finne ut hva som er annerledes. Det finnes en slags spenning mellom kulturer. Det faktum at kulturer er forskjellige skaper et rom som den russiske filosofen Lotman kaller *semiosfæren*. I semiosfæren er kommunikasjonsmetoden sekundær ved at den ikke påvirker innholdet i kulturene. Men tenk på hva som hender i dag. Alle kulturene befinner seg innenfor en *global kultur*. Selve kommunikasjonen begynner å dominere, og det er den som blir primær. For eksempel dominerer det engelske språket og de amerikanske adferdsstereotypene. Unge kan kjenne til Mikke Mus uten å vite noe om russiske eller skandinaviske eventyr. Lokal kultur går i stykker og erstattes av global kultur. Men hva *er* global kultur? Den kommer jo ikke rett fra himmelen. Den kommer selv fra en spesi-fikk kultur, nemlig den kulturen som dominerer. Som regel er det kulturen med størst framgang som dominerer. Når vi sier at det er USA som dominerer er ikke dette fordi vi ikke liker dem, men fordi de objektivt sett får oss til å følge sine lover.

Første gang jeg møtte Gadamer viste han mye misnøye med EU. Han forklarte meg at «for dere [russere] er Europa bare ett enkelt helhetlig sted likesom som Russland er for oss [europeere]. Grovkornet. Men man kan jo ikke blande italiennere og tyskere! De har forskjellige grunnprinsipper som er kulturelt betinget!» Gadamer hadde jo helt rett. Grekerne kan ikke jobbe like mye som tyskere, det er ikke fordi de er dumme eller late, men de er simpelthen forskjellige. Derfor er ideen

om et forent Europa *utopisk*. Hadde Europa vært et imperium, derimot, ville dette ha vært mulig.

Da jeg jobbet som rektormedarbeider fikk vi en delegasjon fra Frankrike og vi diskuterte Bologna-prosessen. De var alle for, men jeg var imot. De sa at alt blir mer lettvint med et felles system. Men da stilte jeg dem et ganske enkelt spørsmål: «Ønsker dere at det om fem år ikke lenger skal finnes fransk vin?» De spurte hva dette skulle ha med saken å gjøre. «Jo,» fortsatte jeg, «hva om man innfører en standard for europeisk vin slik at fransk vin ikke faller innenfor denne standarden, og dermed blir forbudt? Ser dere ikke at det er dette dere ønsker å gjøre med utdanningen.»

Det var vel mer spennende å reise til andre steder før, da alt var mer forskjellig.

Ja, helt enig! Nå er det Coca-Cola og Mikke Mus over alt. Forestill deg at vi alle hadde vært helt like. Da hadde det ikke vært like spennende å være med hverandre og tilbringe tid sammen. Det hadde sikkert gått veldig bra, men det hadde ikke vært noe interessant.

Statisk uten friksjonsenergi, med andre ord.

Ja, enig, og hvis vi filosoferer over dette problemet blir Hegel igjen relevant: Han skiller mellom to typer enhet: den første er *enheten av det ulike*; den andre er *total enhet*. Den totale enheten er alltid enklest. Den er å foretrekke om store, men ukompliserte oppgaver skal løses. Et eksempel er om vi skal bygge Kheopspyramiden. Men skal vi utføre komplekse oppgaver er *enheten av det ulike*– et mangfoldig system – alltid å foretrekke. Uansett om det gjelder utdanningssystemet, kultursystemet eller noe annet, må vi alle være sammen i et felles-skap, men samtidig forskjellige. Dette er kulturens aller viktigste mål.

For eksempel har jeg skrevet en bok som heter *Filosofi og kulturens metamorfoser*. [Boken vises fram. På første siden av innsiden av omslaget ser vi Rafaels «Skolen i Athen.»] Det er slik kulturen en gang var. [Men så blar han brått over til baksiden av omslaget, likesom nytelsen av høykultur skal rives ifra oss, og vi skal møte den vonde virkeligheten, her på baksiden er trykket det nesten samme maleriet, men hvor de greske karakterene er

erstattet med moderne popikoner som Mikke Mus og Marilyn Monroe. Kontrasten uttrykker forfatterens lengsel til en edel, men svunnen tid.] Det er slik kulturen er i dag. Boken handle rom den prinsipielle forskjellen mellom disse to epokene. Det er slike problemstillinger jeg forsker på.

Men hvordan står det til med ren teoretisk metafysikk?

Kulturens metafysikk er en av mange metafysiske tilnærminger vi har her på universitetet. Vi har også den som du er ute etter. Et eksempel er kurset «Innføring i metafysikk» som jeg foreleser i.

Hvordan er dette emnet lagt opp?

Kurset er bygd opp som følger. Først gir vi en historisk oversikt. Det vil si, vi rekonstruerer forskjellige metafysiske systemer – Platon, Aristoteles, middelalderen, rasjonalisme, tyisk idealisme. Deretter går vi videre og undersøker *ontologiske modeller*, for eksempel Nicolai Hartmans.⁹ Deretter ser vi på moderne ontologiske modeller, som for eksempel Heideggers. Og etter dette lager vi vårt eget system. Vi tar for oss ontologiske problemstillinger og drøfter spørsmål som «Hva er væren?», «Hvordan blir tid og rom utformet?», «Finnes det noen grenser for bevegelse og utvikling?», og mange andre.

Dette høres interessant ut. Men modalitet og bevissthet studeres altså ikke?

Men modalitet er jo noe som blir drevet med på logikkinstituttet! Logikk undervises også her på filosofi, riktig nok. Logikkstudiet er veldig omfattende. Alle elvene har det obligatorisk. Det som angår semantikk lærer man om både i mitt metafysikkurs og på logikkinstituttet.

Apropos semantikk. Jeg tittet på pensumlistene i kurset «Mening og betydning» og observerte at 2/3 av lesningen var av russiske forfattere, dette gjorde meg nysgjerrig. Kan du si noe om disse?

Det består av både sekundærlitteratur, russiske tolkninger, og teorier som russiske filosofer selv har utarbeidet.

Holdes det mange konferanser her, og hva er temaene?

Det holdes mange konferanser. Den siste handlet om oppbygning av ontologiske modeller, og her forleden hadde vi en konferanse med matematikere. Filosofikonferanser holdes svært ofte, noen ganger flere i uken.

Har det oppstått noen opphetede aktive debatter i Russland hvor det har blitt argumentert fram og tilbake og hvor det har dannet seg nye ismer?

Ja, det oppstår ofte hete og aggressive debatter. For eksempel har vi hatt en veldig levende debatt om *det ideelle*. Der kom synene til to forskjellige skoler i strid. Det oppsto også veldig hete diskusjoner om *dialektikk* med formallogikerne på den ene siden og metafysikerne på den andre.

Er det noen store ideer vi går glipp av på grunn av språkbarrieren?

Det er vanskelig å definere grenser mellom ideer og måle dem. I en polsk historiebok vil Pilsudski være en helt, men i en russisk historiebok vil han være en skurk. Ett og samme tema, men helt forskjellige ideer. Ideer er det vanskelig å si noe objektivt om. Aristoteles' ideer har blitt store av ren tilfeldighet, ved at araberne reiste til Europa.

Men jeg mener ideer som er store i seg selv; ikke nødvendigvis populære.

Problemet er at det er vanskelig for meg, som befinner meg midt i det hele, å peke ut hva som er storslagent og hva som er unikt. Men jeg forstår hva du lurar på. Du som kommer utenifra, derimot, har denne muligheten. Du kan oppdage særtrekk og ideer som ikke finnes i vesten. Du kan se ting som vi ikke ser.

Jeg snakket med en svensk ambassadør en gang og han sa det var bra at Sverige ble knust i krigen mot Russland fordi nederlaget førte til at Sverige kvittet seg med sine krigerske ambisjoner. Men vi, russere, syntes jo selvfølgelig det var merkelig å være glad for at ens eget land har tapt. For oss andre var dette er idé som var merkelig. Det er vanskelig å forstå hvilke ideer som er store når slike

Ja, det oppstår ofte hete og aggressive debatter. For eksempel har vi hatt en veldig levende debatt om det ideelle.

ting er relative.

Kanskje får også vi noen ideer etter denne samtalen vi har hatt i dag. Slik oppstår ideer, og det er veldig tilfeldig hvordan de oppstår, og hvordan de utvikler seg og føres videre. Hvis filosofi hadde vært like direkte som musikk, hadde det vært lettere.

Jeg ser alt i lys av det jeg allerede vet om filosofi. Kanskje kan det derfor også for meg være vanskelig å oppdage det verdifulle i deres tradisjon. Fordi jeg allerede har et begrep om hva filosofi er.

Baksiden av medaljen ved dette er at om et menneske begrenser seg til, og lukker seg inne i sin egen kultur og utelukker alt annet, så mister han retten til å dømme den. Fordi han mangler sammenlikning. Dette er dessverre karakteristisk for Russland. Det finnes et kjent uttrykk, «det store og mektige russiske språket», men dette uttrykket er tomt med mindre man har andre språk til sammenlikning. Derfor er det viktig at alle parter i et kulturelt møte får god plass. Kant skriver at «min frihet slutter der din begynner». Dette er kanskje selvsagt i Europa. Men her til lands har man vanskeligere for å oppfatte og tolerere andre personers syn på livet og deres væremåte. I dette landet er vi dessverre lite tolerante ovenfor andres meninger.

I går sa Kozyrev det samme, at mye av russisk filosofi arbeider med noe som visstnok er vanskelig for russere, nemlig å akseptere at andre har andre syn på ting.

Nettopp. Dette tror jeg også er årsaken til hvorfor analytisk filosofi står så svakt i dette landet. Det er lite dialog. Filosofene lager sitt eget system uten å anerkjenne den andres system. Det er mer fokus på systemtenkning enn på argumenter. Systemene isoleres fra hverandre og tvinges på hverandre, uten argumentasjon. Alle diskuterer kun ut ifra sitt eget system, slik at alle premissene er ulike.

Som regel er jeg vant til at alle har sitt system, men få skriver om dem, altså det motsatte. I stedet begrenser man seg til å argumentere for deler av det. Alt handler om enkeltpåstander.

Jeg forstår. Her er det bare monologer; enhver er for seg selv. Men filosofi er jo nødt til å løse problemer fra forskjellige vinkler. I den logiske analytiske delen av filosofi er det noen artikler som har dette

«vestlige» formatet. Men resten av filosofene skriver mer «litterært» og essayliknende. Undervisningen inneholder mye analytisk filosofi og logikk. Men få av elevene liker det fordi man må kunne så mye tørr logikk. Derfor er det få som fortsetter med det.

I Norge har det vært en liten debatt den siste tiden om analytisk filosofi versus kontinental filosofi. Selv om Russland er preget av kontinental filosofi, vil du kalle deres en tredje retning?

Russland har sitt eget sett med problemstillinger som den kontinentale filosofien i Europa ikke tar opp. Dessuten har vår filosofi i stor grad sprunget ut av skjønnlitteratur og er knyttet til det litterære språket.

Vil du kalle det en forgrening?

Ja, nettopp, en forgrening av tysk filosofi. Her, på dette største universitetet i landet er det omtrent 70 professorer, hvorav omtrent ti jobber med analytisk filosofi. I min doktoravhandling skilte jeg imidlertid ikke mellom kontinental og analytisk, men mellom *scientisme* og *anti-scientisme*. Scientisme er orientert nærmere naturvitenskapen, slik som for eksempel nypositivisme er. Man forsøker å lage vitenskapsaktige teorier. Anti-scientisme er mer litterært slik som hos Jaspers og Sartre.

Realfag versus litteratur...

Ja. Denne tidlig-Wittgensteinianske ideen som har preget den analytiske tradisjonen som dreier seg om å definere begreper er, fra mitt personlige synspunkt, veldig skadelig for filosofisk tenkning.

Det blir som et teknisk spill, eller hva.

Ja. Hvis filosofi simpelthen handlet om å definere begreper kunne vi ganske enkelt ha laget en ordbok. Ikke bare erkjenner vi verden, men vi opplever den også. For eksempel angående tid, kan vi utarbeide et tidsbegrep som passer veldig godt i en teori, men dette vil utelate den subjektive erfaringen med tid, som er noe helt annet. For eksempel, om man venter på noen man er glad i så vil tiden oppleves lengervarende. Ingen filosofi bør gjøre krav på den fullstendige sannheten.

NOTER

¹ Her vil jeg anbefale leseren, om han eller hun reiser til St.Petersburg, en tur innom P.F. Lesgaft Anatomiske Museum i kjelleren til St.Petersburgs statlige idrettsakademi. Her vil man, i tillegg til mange spennende anatomiske gjenstander, se vanskapt-dødfødte spedbarn i krukker på sprit, såkalte «demonbarn», som på 1700-tallet var stilt ut av opplysningsrusserne til det gudfryktige folket som et virkemiddel i en sekulariseringsprosess, med hensikt å vise dem at dette er et rent biologisk fenomen – ikke djevelens barn, selv om det gjerne ser slik ut. Mange har enorme øyne og andre forvokste kroppsdeler, noen har spisse ører, også videre, og mange er dissekert.

² På trettitallet ble hovedkvarterene flyttet fra like ovenfor Vinterpalasset i St.Petersburg til en høyde i sør-øst Moskva inntil Moskvaelven. Besøker man byen vil man ikke kunne unngå å legge merke til denne spesielle bygningen med gyldne konstruksjoner på toppen av rektangulære former som krøller seg inn i hverandre. I gullkronen befinner det seg en utsiktsrestaurant.

³ Teodicé er en problemstilling innen teologi som angår «det ondes problem».

⁴ Kjelenavn, som Golub her, er veldig normalt i Russland.

⁵ Dialektisk logikk har vært mye studert i tidligere kommunistiske land. Den har minimalt å gjøre med logikken som begynte med Frege, slik vi ofte bruker ordet. Selv om dialektisk logikk snarere har sitt utspring i Hegel, utarbeider logiker J.F.A.K. Benthem (1979) et aksiomatisk bevis-system for den, samt en formell semantikk, noe som gjør den vanskelig å skille – på et kategorisk plan – fra andre ikke-klassiske logikker. Selv om vesentlige Hegelementer nok har gått tapt, kan man likevel, når dette er gjort, spørre seg om dialektisk logikk bare er en av mange ikke-klassiske logikker, eller om den er noe helt annet. Dette har vært en velkjent problemstilling blant intelligentsiaen.

«Bøygen har fullført sin 25 årgang, og er et studenttidsskrift på høyt nivå som tar litteratur og tekst på alvor. Blant skribentene finner vi både studenter og professorer, litterære debutanter og etablerte forfattere. Bøygen representerer en alternativ arena for akademisk tenkning, med rom for å utforske litteratur av alle sjangre og sjatteringer.»

(Norsk Tidsskriftforening)

b
bøygen

⁶ Kjente navn fra denne perioden, som psykologi- eller PPUstudenter kjenner til, er Vygotskij og Makarenko.

⁷ Om leseren er interessert i et overblikk over russisk filosofi, er Berdjaevs *Den russiske idé* fra 1947 (skrevet i eksil) anbefalingen. Oversatt til norsk av Torbjørn Böhler, utgitt av Solum forlag 2012. Boken gir en oversikt over gjenn gangerproblemstillinger i landets tenkning, dets tenkere og bevegelser samt forfatteren, Berdjaev (den kanskje største russiske tenkeren) sine egne syn.

⁸ Fra Store norske leksikon: Dialektisk materialisme, filosofi som utgår fra Karl Marx og Friedrich Engels; har i de kommunistiske land vært den favoriserte eller eneste tillatte filosofi. ...Dialektisk materialisme er en kombinasjon av Hegels dialektikk (som ikke var materialistisk) med fransk og tysk materialisme (Holbach, Feuerbach) (Tranøy 2013).

⁹ Nicolai Hartmann var en tysk metafysiker i samtid med Heidegger.

LITTERATUR

Berdjajev, N. 1947, *Den russiske idé*, Böhler, T. (overs.), 2012, Solum Forlag, Oslo.

Copleston, F.C. 1986, *Philosophy in Russia: From Herten to Lenin and Berdyaev*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

Epstein, M. 1996, «The Phoenix of Philosophy: On the meaning and Significance of Contemporary Russian Thought» i *Symposium: A Journal of Russian Thought*. Vol. 1, 35–74.

Kolstø, P. 2008, *Russland: Folket, historien, politikken, kulturen*, Aschehoug, Oslo.

Nistad, B. 2004, *Russisk politisk idéhistorie fra opplysningstiden til idag*, Solum forlag, Oslo.

Tranøy, K.E. 2013, *Dialektisk Materialisme*, i Store Norske Leksikon, [online]. Tilgjengelig fra: <http://snl.no/dialektisk_materialisme> [09.04. 2014]

Neste nummer kommer i juni og handler om tid. Siden tiden er et så overgripende og fellesmenneskelig fenomen har vi gått for en så tverrfaglig profil som mulig.

Besøk nettstedsskriftet vårt på: <http://www.bøygen.net/>, her finner du abonnementsinfo og ferske publikasjoner.

Send gjerne bidrag og spørsmål til: bøygen-redaksjonen@ilos.uio.no

DE BESTE LOVER OM DYR OG MENNESKER...

KRITIKK AV
MED LOV TIL Å PINE,
RUNE ELLEFSEN
(OSLO: INSPIRATOR FORLAG 2013)

Av Ainar Petersen Miyata

Ellefsen skriver om et vanskelig tema. Boken handler om dyrs status i samfunnet og deres rettsstatus. Rent deskriptivt er nok ikke dette så problematisk, men bokens grunnleggende premiss er normativt: Den eksisterende situasjonen er kritikkverdig. Dermed er Ellefsen allerede ute i et landskap der gjenstridige spørsmål om dyrs moralske status og forholdet mellom juss og etikk kaster lange skygger. Her forsøker han å trå forsiktig for å unngå anklagen om moralisering, men risikerer at leseren mister fotfestet idet polemiske ytringer likevel utgjør tekstens viktigste meningsinnhold. På tross – eller kanskje på grunn – av dette er boken slett ikke pinefull lesning. Boken gir et godt oversiktsbilde over dyrs, hovedsakelig produksjonsdyrs, status i Norge i dag. Alle som noen gang har nikket seg enig etter utsagnet «norsk dyrevelferd er god», utfordres til å sette seg ned med denne boken for å finne ut av hva utsagnet egentlig betyr.

At det er et slags misforhold mellom myndighetenes framstilling av dyrevelferd og produksjonsdyrenes faktiske situasjon, er et viktig tema for Ellefsen.

Det kan se ut som om myndighetene har lovfestet et radikalt positivt svar på det mest sentrale spørsmålet i hele dyreetikken: spørsmålet om dyrs moralske status. Men Ellefsen siterer daværende landbruks- og matminister Lars Peder Brekk som sier at dette «ikke vil ha noen dyrevelferdsmessige konsekvenser» (Ellefsen 2013:38). Videre ber

loven bruker «egenverdi» som sammenfallende med betydningen av «iboende verdi», slik at betydningen blir: Dyr har en verdi i seg selv som fordrer moralske forpliktelser av oss, uavhengig av hva vi tror om eller hva vi vil med dem.

Ellefsen oss legge merke til formuleringen «unødige påkjenninger og belastninger». Påkjenninger og belastninger som påføres dyr må altså være «unødige» før de er lovstridige. Det er denne observasjonen som gir boken dens navn: Dyrevelferdsloven gir oss «lov til å pine» så lenge pinen ikke er unødig. Hvilken beskyttelse denne loven gir for dyr er derfor helt avhengig av hvordan begrepet om «unødige påkjenninger og belastninger» defineres. Da denne definisjonen uteblir, kan det se ut til at paragrafen som syntes å være så radikalt dyrevennlig ikke er mer enn tomme ord.

At det er et slags misforhold mellom myndighetenes framstilling av dyrevelferd og produksjonsdyrenes faktiske situasjon, er et viktig tema for Ellefsen. Her tegnes det et bilde der den offisielle linjen er at Norge har god dyrevelferd, mens realiteten er annerledes. Men for å kunne vurdere om det eksisterer et faktisk misforhold må vi ha en slags standard for hva som er «god dyrevelferd». Et tilfredsstillende svar på hva «god dyrevelferd» er vil nødvendigvis involvere en moralfilosofisk diskusjon om hvordan dyr bør behandles. Dette er et område Ellefsen – kanskje i frykt

for å virke moraliserende – kun berører overfladisk, men i underkapittelet «Etikken til den moderne dyrevernsbevegelsen» går han igjennom det teoretiske fundamentet til en bevegelse som har som mål å «avskaffe og forby husdyrnæringene» (2013:143). Denne bevegelsen forfekter et syn der dyr har rettigheter på samme måte som mennesker har det, og der opphevelsen av utnyttelse av dyr er et nødvendig mål. Tar man utgangspunkt i et slikt syn, er det ikke vanskelig å tenke seg at standarden for «god dyrevelferd» ikke er møtt i det norske samfunn i dag. Det er imidlertid klart at myndighetene, og folk flest, ikke har til hensikt å avskaffe og forby husdyrnæringene. Dette henger nok sammen med at synet om at dyr har rettigheter som er sammenlignbare med menneskers rettigheter også er et minoritetsstandpunkt. Det kan godt hende at det folk flest mener er god dyrevelferd er noe som stemmer fint overens med det myndighetene presenterer som «god dyrevelferd». For at Ellefsens viktigste poeng i diskusjonen om dyrevelferdsloven – at dyrevelferdsloven ikke nødvendigvis promoterer god dyrevelferd – skal gå igjennom, er han avhengig av at leseren kjøper det implisitte premisset at god dyrevelferd ikke er forenlig med hvordan produksjonsdyr behandles i dag.

Så godt som alle dyrerettighetsbevegelser har som grunnstein i sine teoretiske fundamenter at det er en grunnleggende likhet mellom mennesker og dyr. Ut fra denne likheten kan man argumentere for at det også er en grunnleggende likhet i rettigheter. Når jeg leser Ellefsens bok, har jeg følelsen av at ett viktig spørsmål aldri blir stilt: Hva med de grunnleggende *forskjellene* mellom mennesker og dyr? Blant disse forskjellene kan det hende man finner egenskaper som er relevante for hvordan de forskjellige passer inn i moralske system, og kan hende «lovlig pinepåføring» av dyr er helt forenlig med bildet man ender opp med etter en slik vurdering. Det at Ellefsen ikke stiller eller kommenterer dette spørsmålet er med på å gi teksten et polemisk preg: At dyr faktisk burde behandles på en radikalt annen måte enn de blir i dag er hele tiden antatt. Gyldigheten av denne antagelsen blir ikke diskutert, og dette er et klart retorisk grep. Kanskje spesielt tydelig blir dette i den idéhistoriske beskrivelsen av dyrevernsbevegelsen i Norge (2013: kap. 7), der endringen fra en retning opptatt av «å være snill mot dyrene» (2013:136) til en retning opptatt av dyrenes rettigheter fremstilles som en klar oppadgående utvikling, fra primitiv til opplyst – uten at dette argumenteres for.

Selv om jeg skulle ønske at Ellefsen hadde belyst temaene over, vil jeg skynde meg å si: Det at redegjørelsene i boken er farget av det jeg regner med er forfatterens eget

ståsted, er ikke nødvendigvis noe negativt. Den grunnleggende tanken om at noe er galt med dyrenes situasjon i samfunnet slik det er i dag og at dyrenes sak må kjempes, er limet som binder boken sammen.

Hvorfor skal du bry deg om å lese en bok som problematiserer dyrenes rettsstatus og deres plass i samfunnet? Jo, fordi du sannsynligvis er tilbøyelig til å være enig i den første setningen i Dyrevelferdslovens § 3: «Dyr har egenverdi uavhengig av den nytteverdien de måtte ha for mennesker». Oppfatningen om at dyr har en uavhengig verdi som pålegger oss moralske fordringer er et som forplikter oss til å undersøke dyrenes status i vårt samfunn. Og det å granske dyrenes status i samfunnet er det *Med lov til å pine* gjør best.

Min favorittdel av boken er kapittelet kalt «‘Dyrevelferd’ og språkets makt». Her analyserer Ellefsen det han kaller «fire diskurser om dyrs status» (2013:76). Ut fra et datamateriale av egenutførte intervjuer av representanter for utvalgte organisasjoner og tekstdokumenter fra de samme organisasjonene plasserer Ellefsen organisasjonene inn under fire ulike diskurser om dyr, der ulike premisser om dyr og deres status er forutinntatt. Disse fire er «kritikkdiskursen», «reguleringsdiskursen», «dyrerettighetsdiskursen» og «dyreproduksjonsdiskursen». Ellefsens belysning av eksistensen av disse ganske klart adskilte diskursene er både oppsiktsvekkende og interessant. Jeg tror denne seksjonen har spesielt stor pedagogisk verdi: Innsikten i de ulike diskursene og deres premisser er viktig for å klargjøre hvor en selv står i debatten om dyrs status, og for å forstå hva folk en er uenig med faktisk snakker om.

Det er ganske så klart at *Med lov til å pine* er en bok som taler rettighetsdiskursens språk. Boken prøver å innta et nøkternt standpunkt, men lykkes kun delvis. Dette bør ikke skremme folk fra å lese den, for bøker som taler imot usynlig urett – altså urett som av folk flest ikke oppfattes som urett – kan vanskelig unngå å tale sin egen sak. De lider under en dobbel byrde: Først må de, uten å virke ekstremer eller gale, gjøre oppmerksom på og overbevise om at uretten finnes; deretter må de overtale folk til handling. Tøffere oppgave skal man lete lenge etter.

LITTERATUR

Ellefsen, R. 2013, *Med lov til å pine*, Inspirator forlag, Oslo
Dyrevelferdsloven 2009, *Lov om dyrevelferd*, [online], Lovdata
Tilgjengelig fra: <<http://lovdata.no/dokument/NL/lov/2009-06-19-97>>

Frem fra gjemselen

HANS JONAS OG FENOMENET LIV

Av Sigurd Hverven

Levende vesener er alltid involvert med en verden utenfor seg selv. Organismer gir og tar av omgivelsene for å fortsette å leve. Slik er det for dyr, så vel som mennesker og planter. Det hevder Hans Jonas, som i Tyskland er en kjent størrelse, mens det i Norge er på tide å lokke ham frem fra gjemselen.

Tysk-amerikanske og jødiske Hans Jonas (1903–93) levde et mangefasettert liv.¹ Som student på 1920-tallet fulgte han Heideggers forelesninger i Freiburg,² sammen med blant andre Hans-Georg Gadamer, Max Horheimer, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse og Hannah Arendt. Jonas og Arendt utviklet på denne tiden et nært vennskap som varte livet ut.³

Jonas viet sitt unge akademiske liv til den antikke, filosofiske og religiøse tankeretningen gnostisisme. En periode var han så fordypet i gnostisismen at han blant medstudenter gikk under navnet «Gnosis-Jonas». Jonas betraktet gnostisismen som et tidlig uttrykk for metafysisk dualisme, som senere skulle bli forbundet med René Descartes. Både Descartes og gnostikerne graver en avgrunn mellom menneske og verden for øvrig, splittelsen har følger helt inn i vår tid. Fruktene av arbeidet med gnostisismen finnes i verket *The Gnostic Religion* (Jonas 1958).

I 1933 kom Hitler og nazistene til makten i Tyskland. Like etter bestemte Jonas seg for å forlate landet og bosette seg i Jerusalem i Palestina, som på denne tiden var en britisk koloni. Han vendte ikke tilbake til Tyskland før krigen brøt ut; i 1940 vervet han seg som soldat til den britiske armeen, og ble satt inn i *First Palestine Anti-Aircraft Battery*, som ble sendt til byen Haifa, nord i dagens Israel. Fra 1944 til krigens slutt var Jonas medlem av en egen jødisk brigade, *Jewish Brigade Group*, under engelsk kommando. Som medlem av brigaden deltok Jonas i kamp og skuddvekslinger med tyske soldater. De verste slagene stod ved Senio-elva i Sør-Italia. Der fikk Jonas erfare krigens kamp for overlevelse.

Det karrige og farefulle krigslivet formet Jonas' filosofiske orientering. Han fikk føle på kroppen det vi har

felles med alt liv: streben etter selvoppretholdelse. Med avstand til biblioteker, forelesninger, kollokvier og seminarer ble Jonas stadig mer interessert i et tema som filosofien i bemerkelsesverdig liten grad har viet oppmerksomhet,⁴ nemlig *kroppen* – hva vil det si å være en kropp, eller en organisme? Hva innebærer liv? Han fikk derfor sin vordende kone, Lore Weiner, til stadig å sende ham nye biologi-publikasjoner. Brevene fra Jonas til Lore omfattet ideer som skulle komme til å danne kjernen i boka *The Phenomenon of Life* (1966).

Først etter krigens slutt fikk Jonas vite at moren ble drept i Auschwitz. Han tok tapet tungt, og ville ikke bo i Tyskland. Med familien bosatte han seg i nyopprettede Israel, men de fant seg ikke til rette i dette urolige området. Derfor flyttet de for godt til USA og New York da Jonas ble tilbudt et professorat

ved *New School for Social Research* i 1955. Her utga han verkene som presenterer hans mest særegne filosofiske bidrag, nemlig *The Phenomenon of Life* og *Das Prinzip Verantwortung* (1979). Sistnevnte har Jonas selv oversatt til engelsk under tittelen *The Imperative of Responsibility* (1984).

I *The Phenomenon of Life* angir Jonas grunnleggende kjennetegn ved fenomenet liv. Han mener en møysommelig filosofisk undersøkelse av organismer kan gi svar på spørsmål som har hjemsøkt filosofer siden Descartes splitet det værende mellom utstrakt og tenkende: Hva er forholdet mellom bevissthet og kropp, sjel og legeme? Jonas vil komme dikotomiene til livs, ved i stedet å konsentrere seg om spørsmålene: Hva er liv? Og hva er forholdet mellom liv og ikke-liv? Mens Descartes og gnostisismen skiller radikalt mellom menneske og verden, mener Jonas skillet må trekkes mellom liv og ikke-liv. Boka er en essaysam-

ling, men har en klar tematisk sammenheng. Essayene har et bredt tilfang av materiale, både fra moderne biologi, vestlig filosofi og religiøse skrifter. I innledningen kaller Jonas tekstene eksistensialistiske fortolkninger av biologiske fakta (Jonas 1966:xxiii).

The Imperative of Responsibility har følgende utgangspunkt: Ny teknologi har endret menneskelige handlingers natur. Teknologien gir handlinger økt rekkevidde, både i tid og rom. Makten som følger fordrer et nytt begrep om ansvar. Boka forsvarer et føre-var-prinsipp ved utvikling og bruk av teknologi. Ifølge Jonas bør vi bare utføre de handlinger som er forenelige med muligheten for fortsatt liv – slik dette er utlagt i *The Phenomenon of Life*. Det var *The Imperative of Responsibility* som for alvor gjorde Jonas kjent, særlig i Tyskland, hvor den har solgt nær 200 000 eksemplarer. Spesielt kjent er påvisningen av foreldre-barn-relasjonen som den arketypiske ansvarssituasjonen. Boka kan også sies å foregripe den etiske situasjonen skapt av moderne miljøproblemer, med global oppvarming og muligheten for tømming av naturressurser. Den er oversatt til en rekke språk, blant andre dansk og svensk.

Mindre kjent er det at Jonas mot slutten av livet forsøkte å utvikle en jødisk teologi for vår tid, som både tar inn over seg moderne naturvitenskap og ondskapen i holocaust.⁵ Jonas gjør det likevel klart at etisk teori, slik som ansvarsteorien, ikke kan begrunnes med teologi. Etik med teologisk begrunnelse er dogmatisk.

Grunnleggende kjennetegn ved liv

Jeg vender meg nå mot boka *The Phenomenon of Life*, og etter hvert essayet om dyr, siden dyr er tema for dette nummeret av *Filosofisk supplement*. Men først vil jeg si noe om boka som helhet, fordi analysen av dyr er del av en større sammenheng. Jonas vektlegger nemlig kontinuitet mellom ulike livsformer:

Planter, dyr og mennesker er ikke vesensforskjellige, de er snarere varierende uttrykk for det samme, nemlig *liv*.

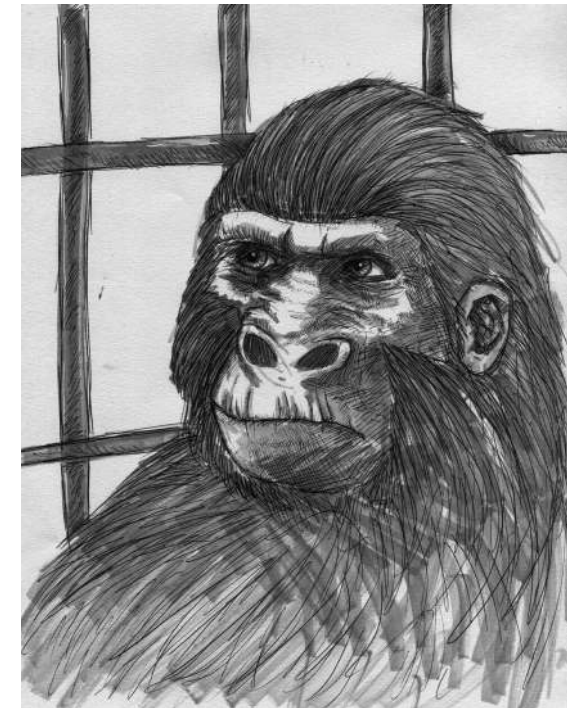
«Hva er liv?» spør Jonas, og svarer med å utarbeide et hierarki av gradsforskjellige former for liv, med klangbunn i Aristoteles' *De anima*.⁶ Analysen er delt i fire, som hos Aristoteles, mellom livløst, vegetativt, animalsk og menneskelig liv. Jonas' hierarki kan leses evolusjonshistorisk, som bevegelsen fra enkle til komplekse livsformer. Jeg bruker ordet «gradsforskjeller» fremfor «nivåforskjeller» fordi Jonas ikke trekker skiller mellom isolerte nivåer. Han betoner snarere *kontinuitet*. Livets diverse uttrykk organiseres i sammenheng, selv om han identifiserer distinkte grader.

Mellom liv og ikke-liv trekker Jonas et skarpere skille. Men det levende og det ikke-levende er heller ikke isolerte; «liv» og «ikke-liv» er i berøring med hverandre, selv om

Mens Descartes og gnostisismen skiller radikalt mellom menneske og verden, mener Jonas skillet må trekkes mellom liv og ikke-liv.



Illustrasjon: Åshild Aurlien



de må sies å være vesensforskjellige. Et definerende trekk ved liv, ifølge Jonas, er nemlig *relasjonen* til ikke-liv. Jonas analyserer relasjonen mellom liv og ikke-liv med begreper hentet fra både biologi og filosofi.

Viktige begreper i Jonas' analyse av liv er «*metabolisme*»,⁷ samt det aristoteliske skillet mellom «form» og «stoff». Metabolisme, eller stoffskifte, er biologiens begrep for de mangeartede kjemiske prosessene i levende organismer, som opprettholdes gjennom organismens kontinuerlige utveksling av stoff med omgivelsene. Stoffskiftet

betegner en grunnleggende relasjon mellom det levende og det ikke-levende: Ved stadig å trekke inn og skyve ut stoff, holdes organismens livsprosesser i gang; vev bygges opp og fornyes, og organene forblir virksomme. Den kontinuerlige ut-

vekslingen innebærer at organismen til enhver tid består av *midlertidig* stoff. Stoffet entrer organismen, utgjør for en tid en del av den, og forlater den, men – og dette er viktig for Jonas – uten at det noen gang er et sammenfall i identitet mellom stoffet og organismen som helhet. Organismer er ikke identiske med det stoff de til enhver tid består av. Deres identitet er derimot *formen* som vedvarer over tid, *ved* ikke å forbli det samme stoffet. En organisme som består av samme stoff på to ulike tidspunkter er død (Jonas 1966:75–6).⁸ Levende vesener er levende former, som bare kan leve ved å ta til seg og skille ut dødt stoff. Jonas snur vår vante ontologi på hodet, der stoff er det bestandige mens formene det antar er tilfeldige variabler. For organismer er det motsatt: Formen vedvarer, mens stoffet er tilfeldig.⁹

Et annet grunnleggende kjennetegn ved liv er *irritabilitet* – evnen til å reagere på ytre stimuli (1966:99). Irritabilitet er roten til splittelsen mellom det *indre* – det som reagerer – og det *ytre* – det som reageres på. I avanserte livsformer kommer splittelsen til uttrykk i dualiteter vi kjenner, mellom organisme og miljø, selv og verden, tenkende og utstrakt eller mental og fysisk. For Jonas dannes kimen til dualitetene allerede i overgangen fra ikke-levende til levende. En form for *innvendighet* finnes i alt liv, selv om vi ikke kan snakke om bevissthet hos planter. Det er vesentlig at Jonas ikke forstår det indre og det ytre som isolerte, men alltid allerede i utveksling med hverandre. Bare levende former har en «innside», og disse er alltid involvert med det ytre, døde stoffet.

I tillegg til «metabolisme», «form», «stoff» og «irritabilitet» benytter Jonas ytterligere to begreper for å angi grunnleggende kjennetegn ved liv, nemlig «formidling» og «frihet». Metabolisme er en type formidling (*mediation*):

«Metabolism itself, and therefore plant life already, is mediated identity and continuity» (1966:183). Enhver organismes kontinuitet og identitet er formidlet ved stoffet. Organismens identitet, den kontinuerlige formen, *er* ikke stoffet, men *behøver* stoffet. Betraktet i et øyeblikksbilde er formen formidlet ved det stoffet den består av på det gitte tidspunktet. Betraktet over tid er formens kontinuitet formidlet ved gjennomstrømmingen av stoff, kalt *metabolisme*. Det er en betinget nødvendighet i formens relasjon til stoffet: Et *bestemt* stoff er ikke nødvendig for organismen, men stoff *som sådant* er nødvendig. En blåveis må ikke bestå av *dette bestemte stoffet* for å være *denne blåveisen*, men den må bestå av *noe stoff*. I formens relative uavhengighet av konkret stoff mener Jonas å finne kimen til vårt begrep om «frihet».

Hos mer komplekse livsformer, som kan bevege seg, får friheten mer spillerom. For eksempel: Vann, som sådant, er nødvendig for meg. Men det konkrete vannet i glasset her på skrivebordet mitt er ikke nødvendig for meg. Jeg kan helle det ut og fylle på nytt fra springen. Eller jeg kan sykle opp til Frysja og fylle på der. Jeg trenger vann, men *akkurat dette vannet* kan jeg forholde meg (relativt) fritt til. I kraft av denne relative uavhengigheten har jeg *frihet*.¹⁰ Frihet er aldri *absolutt* eller ubegrenset, men utspiller seg alltid i relasjoner og samspill med noe konkret. Jonas' forståelse av frihet kan være oppsiktsvekkende: Selv om friheten får større spillerom i mer komplekse livsformer, er den også virksom i helt enkle organismer, som planter. Både formidlethet og frihet er altså kjennetegn ved *alt* liv.

Formidlethet er forbundet med det Jonas kaller organismers utoverrettethet (i rom) og fremoverrettethet (i tid). Organismer har horisonter som transcenderer et gitt punkt i tid og rom. Én horisont strekker seg utover i rom, mot stoffet utenfor organismen, fordi utveksling med dette omkringliggende er nødvendig for *metabolisme*. En annen horisont strekker seg inn i fremtiden, i og med organismens *omsorg*¹¹ for sitt fremtidige liv. Organismens horisonter strekker seg ut over dens umiddelbare væren som en ansamling stoff på et gitt sted til en gitt tid. Transcenderingen av *umiddelbarhet* fordrer et begrep om «liv» som innebærer *formidlethet* (middelbarhet) (1966:85).

De vesentlige kjennetegnene ved liv er nå angitt. I stikkordsform: formidlethet, frihet, formens forrang over stoffet, avhengighet, innvendighet og transcendens. Dette er kjennetegn ved alt liv, som uttrykkes på ulike måter og i ulike grader. Jeg vil nå se nærmere på hvordan disse grunnleggende kjennetegnene kommer til uttrykk hos dyr. Det fjerde essayet i *The Phenomenon of Life* er viet dyrs måte å

være levende på; Jonas peker ut tre evner som er spesifikke for dyr: *følelse*, *persepsjon* og *bevegelighet*.

Følelse, persepsjon og bevegelighet

I Jonas' hierarki har avanserte livsformer egenskapene til enklere livsformer:¹² Alle organismer som føler, persiperer og beveger seg gjennomgår også stoffskifte, men ikke alle stoffskiftende organismer føler, persiperer eller beveger seg. De tre evnene som er spesifikke for dyr viser en ny grad av åpenhet mot verden – en åpenhet som var til stede i en lavere grad allerede i begrepet om irritabilitet.

Dyrs spesifikke evner videreutvikler transcenden- sen som er iboende i alle levende vesener. Alle organismer har horisonter som strekker seg utover i rom og tid, men hos dyr vokser rom-horisonten betydelig. Persepsjon og bevegelighet gjør rommet til en frihetsdimensjon. Overskridelse av de umiddelbare omgivelsene markerer en ny grad av frihet: Dyr er ikke bundet til et bestemt sted, slik som planter; de kan sanse og bevege seg i rommet. Dyreliv kjennetegnes ved å kunne forholde seg til omgivelser som befinner seg på *distanse*. I tillegg har dyr følelser som skaper en forbindelse til det som befinner seg på distanse i tid. En følelse begynner som et behov, et begjær eller en aversjon, og vedvarer over tid, til tilfredsstillelse oppnås.

Forbindelsen til det distanserte skapes av dyrs særegne egenskaper, som virker i et sinnrikt samspill: «Distance in both respects [tid og rom] is disclosed and bridged: perception presents the object 'not here but over there'; desire presents the goal 'not yet but to come': motility guided by perception and driven by desire turns *there* into *here* and *not yet* into *now*» (1966:101). Begjær (følelse), persepsjon og bevegelighet bygger bro mellom organisme (dyr) og objekt. Persepsjonen angir avstanden i rommet, begjæret vedvarer over distansen i tid, og bevegeligheten, veiledet av persepsjonen og drevet av begjæret, lukker avstanden i rom i løpet av distansen i tid. Det fjerne blir nært, på en formidlet måte. For bevegelige organismer er det et gap mellom umiddelbar drift og formidlet tilfredsstillelse; dyr ofrer umiddelbarhet med rekkevidde som gevinst.

Jonas skriver at følelser, sansning og bevegelighet er ulike manifestasjoner av en ny type formidling, forskjellig fra den hos planter (1966:102). Mens planters relasjon til sin omverden er umiddelbar – de henter næring fra stedet de står på – er dyrs relasjon formidlet ved de tre nevnte egenskapene. I kraft av metabolismen er også planter, som nevnt, delvis formidlet: Deres identitet og kontinuitet er vedvarende form formidlet av stoff. Denne grunnleggende formidlingen er felles for planter og dyr. Men dyr

er ytterligere formidlet, ved at dyret forholder seg til sine omgivelser gjennom følelser, sansing og bevegelighet. I tillegg er de formidlet i den forstand at deres *metabolisme* avhenger av andre organismer: Dyr er avhengige av planter eller andre dyr som føde; deres relasjon til det døde stoffet er delvis formidlet gjennom andre levende organismer.

På grunn av økt grad av formidlethet er dyrs relative uavhengighet av stoffet større enn planter. Dyr er derfor frie på en mer kompleks måte enn planter. *Noe* stoff er like *nødvendig* for dyr som for planter, men stoffet trenger ikke være *her*, det kan være *der borte*, eller *der fremme* (i tid). Dyrs avhengighet av *dette bestemte stoffet* er mindre enn planter, fordi planter er prisgitt et bestemt sted. Dyr har midler som gjør det potensielle tilfanget av konkret stoff betraktelig større enn planter. Minsket avhengighet går hånd i hånd med økt grad av formidling mellom den vedvarende formen og det til- og fraflytende stoffet. Dyreformen er noe mer løsrevet fra stoffet enn planteformen.¹³

Individualitet

Hos dyr kommer relasjonen mellom innvendighet og utvendighet – gjerne betegnet «organisme og miljø» – til uttrykk på en ny måte. Det indre og det ytre blir mer distinkt, og deres respektive rekkevidde øker: Dyr kan bevege seg i og persipere en omverden, og innvendig har de et følelsesregister og en fremtidshorisont. At det innvendige og det utvendige blir mer distinkt, kan også utlegges som en økt *individering*. Jonas' syn på individualitet kommer særlig til uttrykk i essayet «Biological Foundations of Individuality» i boka *Philosophical Essays* (Jonas 2010). Han forstår individering som noe dynamisk og tosidig. *Dynamisk* fordi individer, det vil si organismer, snarere enn å *være* på en statisk måte alltid *blir til*. Individer er essensielt temporale, «they have being only by everbecoming» (2010:188). Og deres kontinuerlige vorden er et resultat av deres egen ytelse (*performance*). Han skriver: «Only those entities are individuals whose being is their own do-

ing» (2010:188). Individueringen er *tosidig* fordi individet aldri er likegyldig overfor sine omgivelser. Dets væren består i å stadig bli til i kraft av å være involvert i sine omgivelser. Utviklingen av et distinkt individ er også alltid utviklingen av en distinkt verden, forskjellig fra individet. Individet er alltid både forskjellig fra og involvert med *det andre*, og distinktheten og involvertheten er to sider av samme sak. Individualitet og omgang, eller forbindelse, forutsetter hverandre.

Hvis vi snakker om «identitet» eller «individualitet» i forbindelse med ikke-levende ting blir begrepene tomme, ifølge Jonas. Identiteten til en død ting er uformidlet og fiksert. Dette er bare en tom selv-identitet (2010:190). Det døde er selvtilstrekkelig, og trenger ikke noe utenfor seg selv. Døde ting kan også interagere, men på en mekanisk måte; interaksjonen er ikke konstituerende for tingenes identitet, slik den er for levende individer.

Jonas' forståelse av individualitet har dyptgripende filosofiske implikasjoner, men jeg skal ikke undersøke disse videre her.¹⁴ Det viktigste i denne sammenheng er at det skjer en vesentlig individuering fra planteliv til dyreliv. Den økte graden av formidling som ligger til grunn for følelser, persepsjon og bevegelse skaper et distinkt individ, forskjellig fra verden omkring. Dyr er med sine egenskaper posisjonert i forhold til verden på en evolusjonshistorisk ny måte.

Om mennesket og det sosiale

Mye er nå sagt om planteliv og dyreliv, og deres respektive relasjoner til verden omkring. Etter å ha jobbet en stund med dette stoffet, står det stadig tydeligere for meg at Jonas mangler en tilfredsstillende redegjørelse for det *sosiale*. I analysene av planteliv og dyreliv skriver Jonas interessant og skarpsindig om relasjonen mellom organisme og omgivelser, men relasjonene mellom planter og dyr av samme art glimrer med sitt fravær.

Det sosiale underskuddet i livshierarkiet er påpekt av andre (Vogel 1996:37; Kass 1995:11–12). Fysikeren Leon R. Kass spør i artikkelen «Appreciating the Phenomenon of Life» (1995) hvorfor Jonas har utelatt reproduksjon og seksualitet, og sosialiteten som følger, fra sin analyse av liv.¹⁵ Jeg mener Kass har rett i at det sosiale er underspilt i *The Phenomenon of Life*, men han har også oversett noe, for det sosiale er ikke totalt fraværende: Det er høyst til stede i behandlingen av den livsformen jeg ennå ikke har nevnt her, nemlig menneskeliv.¹⁶ La meg først redegjøre

for hvordan Jonas skiller mennesker fra dyr, før jeg viser at han faktisk drøfter sosialt liv blant mennesker.

I det syvende essayet i *The Phenomenon of Life* angis kjennetegn ved menneskelig liv. Hos mennesker kommer livets kjennetegn – formidling, frihet, transcendens og formens forrang – til uttrykk på nye måter. Jonas vektlegger vår evne til å skape *bilder*: Mennesker har evnen til å se *likhet* der dyr bare kan oppfatte identitet (sammehet) eller ikke-identitet (annenhet). Jonas lar et fugleskremsel være eksempel: Mennesker kan se likheten mellom fugleskremslet og et menneske, mens en fugl vil oppfatte enten «menneske», og bli skremt, eller «ikke menneske»,

og ikke bli skremt (Jonas 1966:166). Mennesker har evnen til å gjenkjenne fugleskremslets likhet med menneskeform, uten dermed å anta at skremslet også har

menneskestoff; vi kan oppfatte likheten med et menneske, uten å tro at det *er* et menneske.

Mennesker har evnen til mentalt å separere *eidos* (idé, abstraksjon) fra konkret realitet. Dette gjør oss i stand til å forestille (*imagine*) oss objekter som ikke er nærværende. På den måten kan mennesker fri *eidos* fra den umiddelbare stoffbundne fremtredelsen i tid og rom. Mennesker kan løsrive formen enda litt mer fra stoffet. Frigjort *eidos* kan igjen brukes til å skape objekter i stoff. Når et menneske skaper et figurativt maleri, blir den mentalt forestilte formen, frigjort fra sin tidligere stofflige manifestasjon,¹⁷ preget ut i stoff og gjort om til et objekt som kan persiperes. Dette markerer en ny grad av utvekslingen mellom det indre og det ytre.

Videre har mennesker evnen til å la mentale forestillinger veilede handlinger. Handlinger som finner sted i den konkrete stofflige verden, kan altså være formidlet ved former som er mentalt adskilt fra stoffet. Evnen til å skape bilder danner en ny variant av formidling mellom organisme og livsverden. Med den nye graden av formidling følger også en ny type transcendering av det umiddelbare, og en ny grad av frihet.

Menneskeformen er mindre avhengig av stoff enn plante- eller dyreformen. *Distansen* er større, men avhengigheten av *noe* stoff er fremdeles definitiv: Vi kan ikke skape mentale bilder uten *først* å ha persipert form manifestert i stoff, men *etter* erfaringen kan vi fremkalle formen uten stoffet. Også her er Jonas' posisjon aristotelisk snarere enn platonsk.

Etter å ha angitt evnen til å skape bilder som typisk menneskelig, introduserer Jonas en fjerde grad av formid-

ling, nemlig *selvbevissthet*. Det er her det sosiale bringes til torgs. Jonas skriver at selvbevissthet dannes i omgang med andre mennesker. Vi lærer å se oss selv gjennom interaksjon med andre. Nok en gang står begrepet «bilde» sentralt: Mennesker former seg selv og sine erfaringer etter det Jonas kaller «menneskebildet» (*the image of man*). Hvert menneske bærer med seg et «bilde» av hva det vil si å være menneske. Men dette bildet er ikke noe strikt individuelt, som vi frembringer på egenhånd. Menneskebildet er snarere et kollektivt begrep som stadig utvikles i et samfunn. Jonas skriver:

[The image of man] is worked out and entertained in the verbal intercommunication of the society, and thus the individual finds it ready-made and thrust upon him. As he learns from others to see things and to speak about them, so he learns from them to see himself ... But learning this, learning to say 'I,' he potentially discovers his own identity in its solitary uniqueness. A private objectivity of the self is thus in constant rapport with the public image of man and through its own exteriorization contributes to the continuous remaking of the latter. (Jonas 1966:186)

Menneskebildet utarbeides og underholdes i et samfunn. Individene entrer samfunnet, enten ved fødsel eller fra andre samfunn, og finner det kollektive menneskebildet ferdiglaget. Individets relasjon til seg selv og til omverdenen er formidlet gjennom dette kollektive «bildet». Det betyr ikke at individet må adoptere kollektivets menneskebilde ukritisk; de står i relasjon til hverandre, og individet bidrar til den kontinuerlige utformingen av kollektivets bilde. Individets menneskebilde og det kollektive menneskebildet er i stadig *utveksling*. Bildet er ikke ferdiglaget *en gang for alle*.

Kritiske bemerkninger

Det sosiale er altså ikke fraværende i Jonas' analyse av liv, men det bringes inn først med menneskeliv. Det er litt underlig at Jonas ikke forsøker å vise hvordan det sosiale tar form hos andre typer av liv, når han ellers er opptatt av å vise kontinuiteten mellom livsformer. Når han bringer inn det sosiale først hos mennesker, fremstår det mer løsrevet fra annet liv enn nødvendig. En analyse av sosialt liv i forbindelse med reproduksjon hos enklere livsformer, ville gjort at det interessante begrepet om menneskebildet mer følgelig i helheten.

På en annen side er det betimelig å spørre om Jonas' forståelse av menneskelig sosialitet, slik det kommer til uttrykk i sitatet over, faktisk lar seg integrere i et helhet-

lig livshierarki. Eller er begrepet om menneskebildet for radikalt? «Menneskebildet» har likhetstrekk med Hegels begrep om «ånd», særlig slik dette er fortolket av nåtidige amerikanske filosofer: Terry Pinkard utlegger Hegels ånds-begrep som et «sosialt rom» (Pinkard 1996:9; 122–3), Robert Pippin som «a space of reasons» (Pippin 2008:61). For Hegel er individers identitet bestemt av den plassen de opptar i det «sosiale rommet», og deres selvforståelse og erfaringer er formidlet gjennom dette kollektive rommet, som består av språk, tradisjoner, praksiser, institusjoner, religion osv. Selv om Jonas' begrep om menneskebildet ikke er grundig utviklet, ser det ut til å ligge tett opp til Hegels åndsbegrep. Det ville være kontroversielt (men kanskje ikke umulig¹⁸) å hevde at Hegels åndsbegrep kan settes i forbindelse med andre former for liv. Spørsmålet er om Jonas' «menneskebilde» og Hegels «ånd» er for radikale til å kunne stå i en direkte forbindelse med plante- og dyreliv. Jeg lar spørsmålet stå åpent.

Videre lesning

For de som er interessert i å lese mer om Jonas gir Alfred Fidjestøls velskrevne biografi, som simpelthen heter *Hans Jonas* (2004), en god innføring på norsk. Fidjestøl fremstiller hovedresonnementet i *The Phenomenon of Life* på en tilgjengelig måte. Her kan man også lese mer om Jonas' forhold til blant andre Arendt og Heidegger. Arne Johan Vetlesen gir i femte kapittel av boka *Hva er etikk* (2007) en gjennomgang av resonnementet i *The Imperative of Responsibility*, som kan fungere som introduksjon til denne boka. Vetlesen argumenterer for Jonas' relevans for de etiske utfordringene i vår tid. I tillegg til disse anbefales Lawrence Vogels forord i essaysamlingen *Mortality and Morality* (1996). Vogel gir en helhetlig presentasjon av Jonas' forfatterskap, ispedd relevant biografi.

Av Jonas selv er kun én bok oversatt til norsk, essaysamlingen *Teknikk, medisin og etikk* (1997) i serien «Cappelens upopulære». Men på engelsk er mye tilgjengelig, og jeg vil, ikke overraskende, særlig anbefale *The Phenomenon of Life* og *The Imperative of Responsibility*. Den første er originalt utgitt på engelsk, den andre er oversatt fra tysk av Jonas selv.

NOTER

¹ Den biografiske fremstillingen i det følgende er basert på tre tekster: Boka *Hans Jonas* (2004) av Alfred Fidjestøl, innledningen til *Hans Jonas's Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology* av Lawrence Vogel i boka *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz* (Jonas 1996), og Hans Jonas' egen introduksjon til es-

SCIENTISM AND MORALITY

CRITIQUE OF MASTER’S THESIS
ETHICS, NATURALLY
TORE SKÅLEVIK, MA.

By Sivert Thomas Ellingsen

The movement known as “New Atheism” is defined by two things above all else: Its scientism – i.e., roughly, its view that natural science tells us everything there is to know – and its fierce moral denunciations of organized religion. There is, some charge, an inconsistency here. Scientism, after all, threatens the viability of every kind of language whose statements are allegedly truth-apt, but not susceptible to empirical investigation. Usually included in this group are metaphysical, theological, aesthetic, and – importantly in this context – ethical language. According to scientism, statements that belong in such categories of language are meaningless, meaningful but not truth-apt, universally false, or unknowable. In the case of moral language, this would seem to leave us with some flavor of moral anti-realism or skepticism. The problem is that such views are all apparently incompatible with said fierce moral denunciations, which the New Atheists clearly take to be not only truth-apt, but also true.

New Atheist Samuel Harris’s 2010 book *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values* (henceforth *ML*) is, among other things, an attempt to answer this objection, and the broader objection on which it is founded, viz., that moral realism is incompatible with a naturalistic and scientistic worldview. This is not a novel view for philosophers, among whom meta-ethical naturalists are legion; but as Harris points out, it is largely new to the extra-philosophical world, where secularism is often thought – even by its own adherents – to go hand in hand with moral relativism or nihilism (*ML*:5).

ML, as its subtitle informs us, is dedicated to defending the view that “science can determine human values.” It is a scientifically sophisticated text, and far more philosophically sophisticated than almost anything else produced by a New Atheist. However, it is still a text meant

mainly for a general audience, and Harris explicitly notes that he does not directly engage much with the meta-ethical literature (*ML*: note 1 to ch. 1). This is where Tore Skålevik’s 2013 thesis, *Ethics, Naturally: On Science and Human Values* (henceforth *EN*), comes in. There, Skålevik sets out to formulate and defend Harris’s theory in a more precise and sophisticated way than Harris himself and to show that it has the theoretical resources to play with the big boys of modern meta-ethics. (Harris as Skålevik reads him will henceforth be referred to, “Kripkenstein”-style, as “HS.”)¹ More specifically, Skålevik argues (*EN*: chs. 3–8) that a refined version of Harris’s theory can not only account for the truth-aptness of moral statements and beliefs, but also show that such statements have truth-conditions that are entirely empirical. He then argues that it is possible in practice as well as in principle that Harris’s theory can

give us substantial moral knowledge, and that it can play a useful role in resolving moral disagreement (*EN*: chs. 9–11).

As already suggested, there are at least two ways of reading *EN* and *ML*. On one reading, they are texts in meta-ethics, devoted to defending a particular, naturalistic conception of what it is for something to be morally good. On another, they are texts in meta-philosophy, devoted to defending the view that the conjunction of scientism and moral realism is a perfectly reasonable and defensible position.² They aim to do this by means of a concrete counterexample to the view that moral realism cannot plausibly be held in conjunction with scientism, describing a realist meta-ethical theory which, when conjoined with scientism, *does* yield a plausible position. For these meta-philosophical purposes, the theory need not be true – it need only be plausible in conjunction with scientism.

After giving a short, non-critical exposition of some

saysamlingen *Philosophical essays* (2010). For å slippe å sette inn utallige referanser i teksten, henviser jeg til disse verkene her i stedet.

² Jonas opplevde Heideggers sympati med nazistene som et stort svik, og det fikk ham til å revurdere sine tidligere filosofiske overbevisninger. Han kunne ikke slå seg til ro med den enkle forklaringen at det ikke var noen sammenheng mellom Heideggers filosofi og politiske forkvaklethet. *The Phenomenon of Life* kan blant annet leses som en revurdering av Heideggers filosofi. Blant annet leser Alfred Fidjestøl *The Phenomenon of Life* slik i boka *Hans Jonas* (2004).

³ Deler av vennskapet er skildret i filmen *Hanna Arendt* (von Trotta 2013), om hennes dekning av rettssaken mot Adolf Eichmann. Hans Jonas, spilt av Ulrich Noethen, gjør seg mest bemerket ved først å være blid og omgjengelig, for så å reagere med sinne på Arendts kommentarer til rettssaken.

⁴ Et hederlig unntak er Maurice Merleau-Pontys *Kroppens fenomenologi* (1994 [1945]). Selv om de ikke forholder seg til hverandre, har Jonas og Merleau-Ponty noen fellestrekk: de sporer for eksempel abstrakte ideer tilbake til et prerefleksivt, kroppslig nivå, om enn på ulike måter. Jonas skiller seg fra Merleau-Ponty ved å betrakte organismer som sådan, mens sistnevnte begrenser seg til å undersøke menneskekroppen.

⁵ De viktigste teologiske essayene til Jonas finnes i samlingen *Mortality and Morality* (1996).

⁶ Jonas’ skille mellom stoff og form minner om Aristoteles’. Og hos Aristoteles hører mennesker og dyr hjemme i verden (i motsetning til hos Descartes og gnostisismen), slik også Jonas tar til orde for. Dessuten er kategoriene sjel og liv koekstensive hos Aristoteles. Når han omtaler sjelen omtaler han samtidig liv. Vesentlige spørsmål Aristoteles besvarer i *De anima* er: Hva er liv? Hva er felles for alt liv? Samme spørsmål som de Jonas vil besvare i *The Phenomenon of Life*.

⁷ I boka *Hans Jonas* betegner Alfred Fidjestøl stoffskiftet (metabolisme) som *kjernebegrepet* i Jonas’ livsfilosofi (Fidjestøl 2004:70). Jeg mener «formidling» eller «frihet» er bedre kandidater til betegnelsen, fordi de omfatter *både* stoffskiftet og andre uttrykk for liv. «Formidling» («mediacy») er det sentrale begrepet i Jonas’ egen oppsummering av livshierarkiet i *The Phenomenon of Life* (Jonas 1966:184–6). Mens Jonas i essayet «Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-forms» i boka *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz* (1996:59-74), lar begrepet «frihet» danne omdreiningpunkt i en oppsummering av livshierarkiet.

⁸ Jonas presiserer at noen frøsorter og soppsporer kan gå i dvale, og sette stoffutvekslingen på pause, for så å ta den opp igjen (Jonas 1966:76).

⁹ Formen kan også, med noe variasjon, overleveres fra en organisme til neste, gjennom reproduksjon, for alt som lever, og i tillegg gjennom kultur for mennesker – jf. begrepet «menneskebilde» redegjort for senere i denne teksten.

¹⁰ Friheten jeg har i forhold til dette konkrete vannet er allerede mye større enn planters frihet. De kan ikke bevege seg for å finne annet vann. Deres frihet består i løsrivelsen fra den direkte identiteten med *dette konkrete stoffet*. De er primært levende form, ikke (ufri) materie. De har friheten til å fortsette å være, selv om stoffet de består av nå skiftes ut.

¹¹ Alfred Fidjestøl leser begrepet omsorg («*concern*») som en videreføring av Heideggers begrep «Sorge» i *Væren og tid* (sjette kapittel). Mens Heideggers begrep bare omfatter *Dasein* – altså mennesker – utvider Jonas det til å gjelde alt liv (Fidjestøl 2004:82).

¹² Det følger ikke nødvendig av Jonas’ hierarki at mer avanserte livsformer er å foretrekke fra organismens synsvinkel. Han betviler for eksempel at et dyreliv er å foretrekke fremfor et planteliv (1966:106). I *The Phenomenon of Life* antydes det heller ikke at hierarkiet er *normativt*; Jonas sier ikke her at komplekse livsformer er *mer verd*t. I det senere verket *Imperative of Responsibility* (1984) endres dette bildet noe, da menneskelig liv gis forrang fordi mennesket har evnen til å påta seg *ansvaret* for liv som sådan.

¹³ Jonas påpeker at når det gjelder skikkethet for overlevelse er det høyst

tvilsomt at dyr er overlegne planter. Men overlevelse alene er uegnet som mål på utviklingen av liv. Hvis livet bare hadde vært et spørsmål om varighet, burde ikke livet ha begynt i utgangspunktet. Derfor skriver Jonas heller om livets diverse manifestasjoner som grader av «formidling» og «frihet», snarere enn grader av egnethet for overlevelse.

¹⁴ Selv er jeg særlig interessert i implikasjonene for politisk filosofi. Jonas utfordrer et moderne individbegrep slik vi finner det for eksempel i deontologisk liberalisme, der individene er fullt individuerte før de inngår i relasjoner til noe annet (Sandel 1998, se særlig konklusjonen ss. 175–183). For de som vil lese mer om Jonas som *politisk* tenker, anbefales Giorgio Baruchellos velskrevne essay «Gnosis, Sustainable Development and Racism: Re-Appraising Hans Jonas as a Political Thinker» (Baruchello 2008).

¹⁵ Kass, som kjente Jonas, hadde også anledningen til å stille Jonas spørsmålet personlig. Konfrontert med innvendingen skal Jonas først ha blitt stille en stund, før han svarte: Én grunn er at sosialitet ikke er absolutt nødvendig for livsfunksjonene til et individ *qua* levende. Videre skal Jonas ha sagt at når han skrev *The Phenomenon of Life* hang han fremdeles fast i Heideggers syn på liv, som en ensom kamp stilt overfor døden, og at han ville ha endret dette om han skulle gitt ut en revidert utgave av *The Phenomenon of Life*.

¹⁶ I omtale av Kass’ artikkel skriver riktignok Lawrence Vogel at det sosiale er sentralt i diskusjonen av foreldre-barn-relasjonen i *The Imperative of Responsibility*, men heller ikke han nevner at menneskelig sosialitet er behandlet i *The Phenomenon of Life*.

¹⁷ Figurative malerier *kan* skapes med et objekt manifestert i stoff som modell, men det er ikke *nødvendig*. Jonas’ analyse holder fordi mennesker også *kan* skape ytre bilder etter indre mentale forestillinger.

¹⁸ Pippin påpeker at det er en kontinuitet mellom «natur» og «ånd» hos Hegel, og at de ikke er isolerte motsetninger (Pippin 2008: kapittel 2).

LITTERATUR

Baruchello, G. 2008, «Gnosis, Sustainable Development and Racism: Re-Appraising Hans Jonas as a Political Thinker», *Appraisal: The Journal of the Society for Post-Critical and Personalist Studies*, 7, 2, 13–20. Tilgjengelig digitalt fra: <http://www.spcps.org.uk/7-2.pdf>.

Fidjestøl, A. 2004, *Hans Jonas*, Universitetsforlaget, Oslo.

Jonas, H. 1958, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston.

———. 1966, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, New York.

———. 1984, *The Imperative of Responsibility* [1979], The University of Chicago Press, Chicago.

———. 1996, *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz*, Northwestern University Press, New York.

———. 1997, *Teknikk, medisin og etikk*, Cappelen, Oslo.

———. 2010, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* [1980], Atropos Press, New York.

Kass, L.R. 1995, «Appreciating The Phenomenon of Life» i *The Hastings Center Report*, 25, 7, «The Legacy of Hans Jonas», 3–12.

Merleau-Ponty, M. 1994, *Kroppens Fenomenologi* [1945], Pax, Oslo.

Pinkard, T. 1996, *Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pippin, 2008, *Hegel’s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sandel, M.J. 1998, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2. utg., Cambridge University Press, Cambridge.

Vetlesen, A.J. 2007, *Hva er etikk*, Universitetsforlaget, Oslo.

Vogel, L. 1996, «Hans Jonas’s Exodus: From Germavn Existentialism to Post-Holocaust Theology» i Jonas, H. *Mortality and Morality: A Search for Good after Auschwitz*, Northwestern University Press, New York.

Film: von Trotta, M. 2013, *Hannah Arendt*, Arthaus.

aspects of HS's meta-ethical theory (those presented in chapters 3 to 8 of *EN*), I will attack his meta-philosophical ambitions from two fronts. First, I shall argue that scientism, taken on its own, is either self-refuting or trivial, so that the conjunction of scientism and any other theory will be either self-refuting (and hence, I take it, not plausible) or only as good as that other theory taken on its own. Second, I shall argue that HS's use of teleological language in the exposition of the meta-ethical theory is problematic from the naturalistic and scientific point of view that he adopts, and hence endangers his meta-philosophical enterprise. I will end with some brief observations about how what has just been said affects the meta-ethical aspect of these texts, and matters meta-ethical more generally.

HS posits a theory of natural value that owes a great deal to Peter Railton (*EN*: chs. 3–4). What is naturally valuable for an agent is, roughly and intuitively, what is *good*, in a non-moral sense, for that agent. On this theory, for something to be naturally valuable to an agent *just is* for it to be conducive of that agent's well-being. Well-being, as HS sees it, seems to straddle the utilitarian concept of pleasure and the Aristotelian concept of *eudaimonia*, consisting of the profound satisfaction and happiness of an agent. It is a key part of HS's theory that the well-being of an agent supervenes on its physical state: Given enough information about the state of the agent's body, we could also, in principle, know everything about its well-being or lack thereof.³ More specifically, Skålevik suggests a link between well-being and homeostasis, the physical state a body "wants" to be in (*EN*:22). Thus, a thing's value for an agent supervenes on the agent's well-being, which in turn supervenes on the state of the agent's body. Statements about natural value seem to have truth-conditions that are entirely empirical, and hence susceptible to scientific inquiry.

This theory of natural value also entails a rejection of value absolutism, the idea that things can be valuable *simpliciter*: On the HS view, a thing can only be valuable *for* an agent, and there is no guarantee that anything is valuable for *every* agent. But in this case, relativism does not entail subjectivism: There clearly is an objective fact of the matter – i.e. one which is nowise affected by my thoughts and feelings – about whether or not this or that is naturally valuable to an agent. If I see a glass of water that has, unbeknownst to me, been poisoned with arsenic,

I will nonetheless judge that drinking it will be naturally valuable to me. However, because of the arsenic, that judgment will be objectively *wrong*, as drinking the poisoned water could be shown to decrease my well-being.

The next step is intuitively plausible (at least to me): HS claims that moral value is a subspecies of natural value (*EN*: chs. 5 & 6). Hence, moral judgments are not only truth-apt, but they can be true, since judgments about natural value can be both these things. Moreover, since science can tell us what is *naturally* valuable to an agent, it can tell us what is *morally* valuable to an agent. However, HS's rejection of value absolutism causes some problems. If we are relativists about natural value – and if we want to ground moral value in natural value – must we not also be moral relativists? If things are never naturally valuable *simpliciter*, but only naturally valuable for this or that agent – and if being morally valuable is merely a special way of being naturally valuable – does it not follow that things

are never *morally* valuable *simpliciter*, but only morally valuable for this or that agent? HS thinks not. He believes that something is morally valuable if it is naturally valuable to humans in general (as, e.g., water is, and arsenic is not), and casts moral statements as inductive hypotheses: more or less strongly confirmed, but never certain. Also

central here is an analogy between health and morality (*EN*: ch. 8). The idea is that many of the apparent troubles with HS's concept of moral goodness would also affect medicine and its concept of health. For example, apparent troubles with how to get an account of what is healthy in general from knowledge about what is healthy for particular people mirror (in some ways) HS's apparent troubles with obtaining an absolute account of moral value from a relative account of natural value. Since medicine seems to be doing just fine – the reasoning goes – such uncertainties need be no hindrance to a science of morality.

I have so far outlined HS's meta-ethical project. In doing so, I think I have also given the reader a good idea of his meta-philosophical project. The projects link up in the following way. If there is a plausible meta-ethical theory that makes the truth-conditions of moral statements and beliefs investigable by science, it seems that the conjunction of scientism and moral realism is a plausible theory. Nevertheless, at least two problems remain. Firstly, scientism taken on its own is questionably cogent; secondly, HS's theory may be committed to a teleological worldview

that is at odds with any kind of substantive scientism or naturalism.

Scientism may initially be divided into ontological scientism (OS) – the view that all truth is scientific truth – and epistemic scientism (ES), the view that all knowledge is scientific knowledge. As already noted, scientism is very common among New Atheist authors like Harris (who sometimes speak about reason and science as if they were one and the same thing).

However, scientism is self-defeating, for the simple reason that scientism itself, in either variety, is a *philosophical* thesis that cannot be empirically confirmed or disconfirmed, and hence not a scientific thesis at all. In the case of ontological scientism, this leads to a blatant contradiction: If OS is true, then every truth is a scientific truth; but OS, if it is true, is not a scientific truth; hence OS, if it is true, is false. The same would seem to hold for epistemic scientism. Presumably, the ES advocate would, by definition, claim to know that ES is true. But if ES is true, he can only know what science tells him is true. Science cannot tell him that ES is true. Hence, the ES advocate is committed both to the claim that he knows that ES is true (in virtue of being an adherent of ES) and to the claim that he does not know that ES is true (in virtue of being an adherent of a theory, namely ES itself, which entails as much).

The scientism advocate might now try to broaden his definition of "science," insisting that the discipline includes philosophy. In that case, we could accuse him of making the concept "science" so broad as to render scientism trivial, or even, perhaps, of using the word "science" in a way that bears no important relation to the way it is normally used.⁴ He might try to weaken his thesis by claiming that science is merely our *best* (rather than our *only*) source of truth or knowledge. Then he must either claim that empirical induction on a hypothesis provides more certainty than, say, an axiomatic logical proof, or define "science" in such a way as to include such things as axiomatic logical proofs (in which case triviality looms again). He might also have to dampen his confidence that scientism is true, seeing as he cannot have its truth on the

authority of what he regards as our best source of knowledge.⁵ Alternatively, he might reframe scientism as an *attitude* rather than a *doctrine*. But attitudes, though not beliefs, can still commit their adherents to beliefs. For example, scientism-as-attitude would seem to commit its adherent to the view that science is a good way of discovering facts. Thus, the adherent's attitude may still end up committing him to the views that got him into trouble earlier, in which case he has accomplished nothing. Alternatively, it may lack such stringent implications, in which case it is hard to see how it can amount to more than a vague respect for science with which all sane and reasonable people – including all sane and reasonable religious believers and other anti-naturalists – can wholeheartedly and self-consistently agree.



Illustration: Åshild Aurlen

It seems, then, that scientism is either self-refuting (if it amounts to either OS or ES as initially sketched out, or if it commits its adherent to either of these views in some other way) or trivial (if it defines "science" too broadly, or if it amounts to nothing more than a vague respect for science). If the former is the case, it is clear that – and why – HS's meta-philosophical endeavor fails. If the latter is the case, the plausibility of the conjunction of scientism and HS's meta-ethics seems to hang entirely on the plausibility of HS's meta-ethics alone, much as the plausibility of the conjunction "Snow is either white or not white, and Oswald shot Kennedy" hinges entirely on the plausibility of "Oswald shot Kennedy" alone. While this means that

the meta-philosophical endeavor might, for all that has been said so far, technically be a success, it also makes it utterly mysterious why it should be of any interest over and above that of HS’s meta-ethics alone – never mind why authors like Harris seem to hold that scientism is an important and hotly contested view.

On to teleology. In trying to reduce moral value to natural value, HS echoes Aristotle and the modern natural lawyers and virtue ethicists inspired by him. Much like Aristotle’s account of *arete* (i.e., roughly, “proper functioning” or “amoral goodness”), HS’s account of natural value is shot through with teleological language. An example already touched on is the definition of homeostasis as the state a body “wants” to be in. But a naturalist and scientism advocate like HS is arguably committed to a mechanistic worldview that seeks to explain the universe entirely in terms of interactions between colorless, purposeless bits of matter, or forces and fields. In Aristotelian jargon, such a worldview invokes only efficient and material causality in its explanations, leaving irreducible formal and final causality out of the picture.⁶ Admittedly, HS gets much of this teleological talk from biology itself. But if what I have

said so far is true, it seems that biology itself, if it wants to be naturalistic in either method or doctrine, can only help itself to such talk as a *façon de parler* which we will some day be able to cash out in mechanistic terms. This is not yet accomplished, and Stove (2006), among others, has questioned whether it ever will be. If such doubts are correct, HS’s meta-philosophical project seems doomed to failure, or committed to a definition of “science” which does not exclude non-naturalistic entities such as irreducible purposes, and which, again, seems far broader than HS wants and believes it to be. The analogy with health offers scant consolation here, since “health” is, if anything, an even more blatantly teleological concept than is, say, homeostasis.

If what I have said so far is true, it seems that we should not be advocates for scientism (or that we all already are such advocates, but to no great effect). Once we have abandoned belief in scientism as a substantial thesis, the motivation for HS’s project largely disappears. If there are sources of truth other than science – especially if philosophy is one of these sources – then we can search for *moral* truth in these other places.

NOTES

- ¹ In other words, when I say that HS claims that *p*, I mean that Skålevik claims that Harris claims that *p*. Incidentally, the reference to “Kripkenstein” is not meant to suggest that Skålevik’s reading of Harris is as fanciful as Kripke’s (1982) reading of Wittgenstein is often held to be.
- ² These readings are not, of course, mutually exclusive: I certainly do not wish to deny that HS thinks the theory is *true*, and not merely a useful counterexample.
- ³ That HS seems to simply presuppose a physicalist theory of the mind is not as problematic as it might sound. On one reading of HS, it is enough that physicalism is a plausible theory – it need not actually be true. More on this later.
- ⁴ Admittedly, Quine and others have held to a philosophy of science somewhat like this. But, the key word is “somewhat.” Quine, if I understand him correctly, did not claim that e.g. philosophy and mathematics are really subdisciplines of science, but that they are separate disciplines that are continuous with science (and that, as it were, science should wear the pants in their relationship).
- ⁵ He will certainly have to do this if he is a New Atheist.
- ⁶ See Feser 2010 for a good (and sharply worded) account and critique of the mechanistic worldview and its role in philosophical scientism and naturalism.

LITERATURE

- Feser, E. 2010, *The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism*, St. Augustine’s Press, South Bend.
- Harris, S. 2010, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, Free Press, New York.
- Kripke, S. 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge.
- Skålevik, T. 2013, *Ethics, Naturally: On Science and Human Values*. Masterthesis, University of Oslo.
- Stove, D. 2006, *Darwinian Fairytales: Selfish Genes, Errors of Heredity and Other Fables of Evolution*, Encounter Books, New York.

REISEBREV FRA PHILADELPHIA

EN OPPLØFTENDE FILOSOFIKULTUR

Av Carl Wegner Korsnes

Me er allerede skrevet og fortalt om Sambandsstatene og amerikanere – jeg vil derfor kun skildre egne opplevelser og inntrykk fra landet hvor jeg studerer, i et forsøk på å unngå omstendelighet. Mest fremtredende er inntrykket mitt av hvor stor del av utdannelsen som finner sted *utenfor* klasserommet eller auditoriet. Jeg har lært å kjenne et folk som løfter hverandre opp, og et samfunn med en åpen og engasjert filosofitradisjon.

Utferdstrang var hovedsakelig årsaken til valget om å bytte studieby fra Oslo til Philadelphia, en avgjørelse som i skrivende stund fant sted for snart to år siden. Det er noe forlokkende med størrelsen på Statene – ikke bare geografisk, men også når det gjelder tenke- og levestett. «Mulighetenes land» er kanskje en klisjé, men den er fortsatt gjeldende, i hvert fall for en eventyrlysten filosofistudent. Mulighetene ved West Chester University of Pennsylvania har i mitt tilfelle latt seg finne i universitetets filosofiklubb, bokdiskusjonsgrupper, redaksjonsgruppe på tvers av universiteter og konferanser i massevis.

Førsteintrykket av Statene ble farget av amerikanernes utadvendte åpenhjertighet. Samtaler går meget raskt inn i en fortrolig fase med vennlige råd og spørsmål. Holdningen har ikke bare beriket min hverdags gjøremål, som innebærer daglige dialoger med bussjåføren og de ansatte på stamkafeen, den har også tilført unike muligheter innen filosofistudiene mine. Til tross for det som i norsk målestokk utgjør en relativt stor studentbefolkning på 15 000, har jeg på West Chester opplevd en holdning som minner om vennligheten en finner i koselige tettsteder. Veilederen min, som også er leder av West Chesters filosofiprogram, og som jeg tidligere kun hadde konversert med via strømpost, ønsket meg velkommen med en overveldende god klem første gang vi møttes. Jeg har erfart hvordan vennligheten har hjulpet meg i filosofistudiene gjennom oppriktige råd om publisering og presentasjon av filosofiartikler og -essays.

En bachelorgrad, som jeg studerer til, innebærer i Statene å ha et visst antall grunnleggende allmennfag, så-

kalt «general education», i tillegg til kravene innen egen studieretning. Det betyr at en har klasser i psykologi, matematikk, historie osv. Dette bygger på prinsippet om å ha en åpen og variert tilnærming, da en som student får muligheten til å studere en sak fra forskjellige fagområder. Spesielt innen filosofi kan dette bredere perspektivet være fordelaktig. Fem fag i semesteret er normalt, men det er også fullt mulig å melde seg opp til flere – selv pleier jeg å ha fra seks til åtte fag. En ordning som bryter med norsk sosialdemokratisk likhetskultur (å la «alle skal med»), er konseptet «Honors College», som er en universitetsorganisasjon for engasjerte og akademisk sterke studenter. Fra min egen synsvinkel er Honors College akkurat der jeg har funnet sterkest samhold på tvers av studier. Studiemiljøet i Honors er engasjerende og intellektuelt aktivt, med egne studentkomiteer og turer til utlandet hvert år; reisemålet i år er Sør-Afrika.

Da jeg først ankom Philadelphia, anså jeg Statene som et slags frihetens land. Selv om dette stemmer i mange tilfeller, opplever jeg mange overraskende unntak. For eksempel er det en alkoholsalgssystem i Pennsylvania lik det norske Vinmonopolet (om enn ikke like konservativ). West Chester har også en streng alkoholpolitikk, som nærmest minner om noe fra fordums tid. Det finnes ikke akkurat noe Uglebo på universitetsområdet, for å si det sånn.

Konferanser har vært en stor del av det akademiske livet mitt i Philadelphia. Østkysten har et aktivt filosofi-miljø; det er nesten alltid en filosofikonferanse å delta på. Det er nærmest umulig å få med seg alle, så en må være selektiv. Et personlig høydepunkt var å få presentere et filosofiessay på estetikkonferansen The Representational Art Conference (TRAC) 2014, i California, hvor Norges etter min mening største kunstnergeni, Odd Nerdrum, var hovedforeleser sammen med Oxfords dr. Roger Scruton.

Det er noe forlokkende med størrelsen på Statene – ikke bare geografisk, men også når det gjelder tenke- og levestett.

Utdannelsen er en dansesreise hvor det sentrale bør være selvutvikling, mer enn det å få nøyaktig den jobben en har pekt seg ut.

Å presentere et filosofisk essay på fjorårets XXIII World Congress of Philosophy i Aten var også svært givende, da konferansen tilbød tilbakemelding fra et internasjonalt filosofipublikum. Amerikanernes flittige konferansedeltakelse vitner om en utbredt åpenhet, eller i alle fall en interesse, for nye ideer. Begge konferansene representerer tilfeller hvor professorene mine tidlig oppmuntret meg til å delta og presentere arbeider, og disse har definitivt beriket studietiden min. Det er også meget givende å ha vervet som leder av universitetets filosofiklubb, hvor vi blant annet setter sammen ukentlige møter og arrangerer ekskursjoner. Spesielt minneverdig var filosofiklubbturen til botanisk hage for å lese Ralph Waldo Emersons naturfilosofi.

Det amerikanske utdanningssystemet er etter min mening helt unikt i måten det løfter frem engasjerte og talentfulle individer på. Selv om jeg er sikker på at de fleste professorer, uansett hvor de måtte være fra, ønsker at studentene sine skal oppnå sitt høyeste potensiale, virker amerikanske professorer på meg å ha en nærmest medfødt evne til å oppmuntre til ekstra innsats. «Men hva med den sunne skeptisismen?», kan en muligens spørre seg. Det må understrekes at professorenes oppmuntring ikke går utover deres kritiske blikk når det gjelder gjennomlesing av for eksempel filosofiske tekster. Det er ikke snakk om en overdreven optimisme, men heller en grunnleggende kulturforskjell hvor det i forholdet mellom professor og student ikke er vondt å skryte av hverandre.

Et aspekt som imidlertid kan bli noe overdrevet i mine øyne, er fokuset på fremtidig karriere. Selvfølgelig er det viktig å tenke på fremtiden, og er det noe amerikanere vir-

kelig kan, så er det å bygge en velutstyrt CV; diplomer og stipender deles ut i hytt og pine. Det er for øvrig viktig ikke å la karrierefokuset gå for langt, slik at studentene glemmer det opprinnelige formålet med utdannelsen – å lære noe. Utdannelsen er en dannelsesreise hvor det sentrale bør være selvutvikling, mer enn det å få nøyaktig den jobben en har pekt seg ut.

Et mer positivt innslag når det gjelder selvutvikling, er min opplevelse av den generelt innbydende holdningen til et nærgående tillitsforhold mellom student og professor. Store forelesningssaler er nærmest ikke-eksisterende på West Chester – det er derimot hovedvekt av mer intime klasserom som inviterer til diskusjon mellom professor og student. Selv har jeg alltid satt pris på å kunne ha et personlig forhold til en lærer eller professor jeg verdsetter. I Norge har jeg dog hatt fornemmelsen av hvordan et slikt fenomen lett kan ses på med skeptiske øyne. Det går til et visst punkt og ikke lenger – nei, da blir det oppfattet som smisk. Allerede første måneden jeg studerte utenlands, ba en professor meg med ut på formiddagsmat og spurte meg ut om hvordan livet var som fersk internasjonal student. Han brydde seg. I dag er professoren en nær venn som jeg vil holde kontakten med resten av livet.

En bachelorgrad innebærer i mine øyne både utforskning og (forhåpentligvis) dannelsen av en formening om spesifikke temaer innenfor faget. Philadelphia og West Chester University byr på unike muligheter på den internasjonale filosofiscenen, da filosofimiljøet på østkysten er stort og har kontakter langt utover landegrensene. Størst innflytelse på meg har likevel menneskene, som viser en glede i å løfte hverandre opp og frem og er engasjert i intellektuelle diskusjoner og aktiviteter også *utenfor* klasserommet.

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Idion, to (gr. «det særegne», «det private»). En tings karakteristiske egenskap. (a) I *Tøpikk* definerer Aristoteles *i*. i strengeste forstand som «det som riktignok ikke avslører essensen, men tilhører tingen alene og er konvertibel med den» (*Tøp.* 102a18–20). (b) Uten artikkel bruker Aristoteles *i*. som adjektiv for å betegne motsatsen til *koinon* («felles», «alminnelig»). Adjektivet har også gitt oppgav til substantivet *idiōtēs* («menigmann», «ukyndig»), som i forkortet form har overlevd til våre dager som skjellsord.

Irsk kjempehjort (lat. *Megaloceros giganteus*). Utdødd hjortedyr som levde på det eurasiatiske kontinentet frem til siste istid for 11 000 år siden. I motsetning til hva navnet antyder, levde kjempehjorten ikke kun i Irland, men var også utbredt helt mot Sibir i øst og Nord-Afrika i sør. Arten er blant de største hjortedyrene som har levd, og er kjent for sitt overdimensjonerte gevir som i lengre tid var antatt å være grunnen til dets undergang. Hjorten hadde en kropp på størrelse med dagens alaskaelg (*Alces americanus gigas*, s.d.) og hadde en skulderhøyde på omtrent 2,1 meter, mens geviret målte opptil 3,85 m mellom yttertakken og veide opp mot 40 kg.

Arten omtales bl.a. i Peter Wessel Zapffes filosofi, hvor den brukes som en illustrasjon på menneskehetens eksistensielle kår: I likhet med kjempehjorten har mennesket utviklet et attributt som gjør det overlegent andre konkurrenter og sikrer artens overlevelse: fornuften. Zapffe hevdet at mennesket i tidligere tider fikk utfordret fornuften i tilstrekkelig grad fordi det stadig måtte sikre sine egne interesser i naturen. Etter hvert som menneskeslekten bygde opp samfunn hvor grunnleggende behov ble sikret av fellesskapet, søkte fornuften nye utfordringer. Dette innebar at mennesket begynte å stille spørsmål ved tilværelsen. Problemet er at de metafysiske spørsmålene fornuften stiller, ikke kan besvares; vi kan ikke vite om Gud finnes, hva som er meningen med livet, osv. Denne erkjennelsen fører, ifølge Zapffe, til uunngåelig frustrasjon, melankoli og lidelse. En slik oppvåkning går under navnet «det metafysisk-melankolske klarsyn». På samme vis som hjorten ble tvunget i kne av sitt gevir, er fornuften nå blitt en tilsvarende byrde og har gjort mennesket *livsudyktig*. Den irske kjempehjorten kunne nok overlevd, bemerker Zapffe, om den bare lettet vekten av hornet ved å brette av de ytterste grenene. Men hva hjorten da ville vinne i fortsatt overlevelse, ville den miste i mening fordi den samtidig ville fornekte sin egen natur. Likeledes kan mennesket holde ut livspresset om det bare reduserer sitt bevissthetsinnhold, selv om det da må gi slipp på sin storhet. Problemet er, ifølge Zapffe, at dette ikke er noen verdig løsning. Han konkluderte derimot med at menneskeslekten burde slutte å formere seg og dø ut heller enn å aktivt vike unna den tyngende fornuften.

Om den massive hodepryden var den faktiske grunnen til at den irske kjempehjorten døde ut, er fremdeles et omstridt punkt blant moderne biologer. Enkelte undersøkelser antyder at hjorten ikke døde ut grunnet vekten av sitt overdimensjonerte gevir, men på grunn av endringer i vegetasjonen som gjorde det vanskelig for hjorten å sikre sine ernæringsmessige behov. Andre forskere har hevdet at arten døde ut da klimaet ble mildere og tettere løvskoger vokste frem. Ifølge disse fikk hjorten problemer når den skulle manøvrere seg gjennom trærne, noe som viste seg å være umulig med dens prangende gevir. *H.V.*

Islamsk nyplatonisme. Retning innen muslimsk filosofi som befattet seg med den tradisjonelle nyplatonismen, og inkorporerte denne læren i den islamske teologien, bl.a. ved å tilpasse Plotins bestemmelser av det Ene (s.d.).



VAGUENESS AND PRECISIFICATION

MESTERBREV VED
MATS GRIMSGAARD

Hva handler masteroppgaven din om?

Temaet er vaghet, spesielt hvordan vi bruker og forstår vage predikater: Vi kan tilsynelatende bruke dem på en meningsfull måte i setninger, men møter problemer så fort vi forsøker å spesifisere hva som ligger i begrepene de uttrykker. Det virker sant at hvis to ting har nesten samme fargenyanse, så er begge enten røde eller ikke-røde. Vi kaller dette toleranse. Problemet med toleranse er at mange små forskjeller til sammen utgjør en stor forskjell. En lang kjede av gyldige slutninger om ubetydelige fargenyanser gjør det til slutt umulig å skille rødt fra fiolett og oransje.

Oppgaven handler om såkalte presisifiseringer av vage predikater. Ideen er at et vagt predikat kan gjøres presist på mange ulike måter uten å endre det underliggende begrepet. For ethvert vagt predikat har vi mange såkalt skarpe (ikke-vage) predikater som til sammen utgjør enhver akseptabel måte å gjøre det vage predikatet mer presist på. Slik kan vi forklare toleranse: Det som så ut til å være ett tolerant predikat, viser seg å være mange overlappende predikater med så små forskjeller at vi ikke skiller dem fra hverandre i hverdagspråk.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg kritiserer presisifisering som en analyse av vaghet: 1) Selve begrepet presisifisering mangler en klar betydning: Filosofer ser ut til å ha ulik forståelse av presisifiseringer og deres relasjon til vage predikater. Det er blant annet uklart om det vage predikatet er definert av sine presisifiseringer, eller om presisifiseringene er et produkt av det vage predikatet. 2) Hvis vi forstår det vage predikatet som grunnleggende, mangler vi et tilfredsstillende svar på hvorfor det lar seg presisifisere i utgangspunktet. 3) Noen vage predikater ser ikke ut til å la seg presisifisere overhodet.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Vaghet avslører en grunnleggende uoverensstemmelse mellom språk og virkelighet, og dette er jo utrolig spennende. Vi liker å tro at vi kan snakke og tenke helt klart om verden, men vaghet viser at dette bare er mulig i en omtrentlig forstand. Dette gjør at et språk kan uttrykke uendelig mange påstander, men går samtidig på bekostning av dets presisjon. Folk bør lese oppgaven min hvis de er interessert i hvordan språk fungerer, og liker å utfordre tradisjonelle oppfatninger. Oppgaven gir en grundig introduksjon til fenomenet vaghet, og hvilke syn som er på markedet. Jeg har dessuten et helt kapittel om Frege, hvor jeg diskuterer om vaghet strekker seg inn i formelle og ideelle språk som logikk og matematikk.

Hva er dine planer for fremtiden?

I skrivende stund er planene ganske kortsiktige: fullføre og levere denne fordømte oppgaven! Så skal jeg ha sommerferie. Nei da, jeg har to spennende prosjekter som venter på meg, så jeg har litt å gjøre i overskuelig fremtid. Men jeg skal også ha ekte sommerferie. For første gang på lenge. Det blir bra.

LAPSEN OG DEN TOMME TRONEN: STYRINGSGENEALOGI SOM POLITISERENDE OPPLYSNINGSVIRKSOMHET

MESTERBREV VED
ARILD EDSBERG



Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven tar utgangspunkt i Foucaults College de France-forelesninger fra 1976 til 1979. I denne perioden vender han genealogien mot styring (gouvernementalité) og det han mener er en rådende og naiv skjematisk av politisk makt basert på suverenitet og rett. Vendingen er motivert av en mistanke om at konstantene i dette maktskjemaet er mindre aprioriske enn antatt, slik at rammene for politisk handling egentlig ikke er så stramme som man skulle tro. Når Foucault bekrefter denne mistanken ved å påvise kontingens i styringspraksisenes tilblivelseshistorie, oppstår muligheten for en interessant politiserende funksjon ved undersøkelsene. Samtidig gir Foucaults historisk-filosofiske innfallsvinkel kun rom til et nokså skrint og utilfredsstillende begrep om selvlovgivning og radikal politisk handling. Dermed blir den politiserende funksjonen vanskelig å utvikle.

Lykkeligvis har Giorgio Agamben tatt prosjektet videre, og spesielt med Homo Sacer II-2 utvider og forbedrer han styringsgenealogien ved å beskrive statlig styring som en «hul maskin» med røtter i den tidligkristne treenighetslæren. I forlengelsen av dette videreutvikler Agamben også Foucaults metodiske rammeverk, slik at det åpnes for et mer kjøttfullt begrep om det politiske. Samtidig står denne videreutviklingen i fare for å fortrenge noe av genealogiens iboende nøkternhet, og dermed oppstår en interessant brytning mellom Foucaults passiv-nøkterne, kritiske historisisme og Agambens mer påståelige, messianske intervensjonisme.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Målet har hele tiden vært en type filosofisk kritikk som kan begrepsliggjøre en slags ullen og tilsynelatende pubertal politisk misnøye, samtidig som man beholder den nøkternheten eller jordnærheten som gjør genealogien så tiltalende. Både Foucaults og Agambens styringsgenealogier er utløp for en slik misnøye, men når de trekker konsekvensene av undersøkelsene, blir Foucault passiv på grensen til det borgerlig-indolente, mens Agamben ofte synes å slå over i en vel voldsom påståelighet. Vi får se, men jeg tror ennå at det mest interessante er en mellomting.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Jeg syns i grunn selv at Foucaults prosjekt om å ville teste grensene i det politiske handlingsrommet er nokså sympatisk. Eksempelvis vil prosjektet kunne være interessant hvis man ikke klarer å falle helt til ro med de premissene som synes å være gjeldende i asylpolitikken. Hvis disse premissene skulle vise seg å være mindre aprioriske enn antatt, vil genealogien i ytterste konsekvens kunne åpne for en slags filosofisk fundert kritikk av den vektingen mellom humanitære og suverenitetsbaserte hensyn som ligger nedfelt i Utlendingsloven.

Hva er dine planer for fremtiden?

Det kommer litt an på hvor grundig oppgaven blir skutt i fyller i juni, men på sikt er uansett planen å ta PPU og redde verden som lektor ute i provinsene.

UTENFOR AKADEMIET

I denne utgaven av Utenfor Akademiet finner du nyttig stoff for deg som vil opp og frem i filosofiens verden: Hva skal til for å bli en stor filosof? Nedenfor vil store – til dels direkte digre – filosofer gi deg råd og vink om hvordan arbeidsdagen bør struktureres. Her finner du også svaret på dype spørsmål de fleste filosofer har rundt mat, livsstil og helse: Hvordan unngå syndefallet før frokost? Hvilke dietter er den filosofiske livsførsel kompatibel med? Og hvordan kombinere en stillesittende livsførsel med et upraktisk møblement?

Hans-Georg Gadamer: Ikke la arbeid forstyrre!

Har du noen gang lurt på hvordan man går frem for å bli en stor filosof? Hans-Georg Gadamer, hermeneutikkens store pådriver i det 20. århundre, kunne i alle fall røpe følgende om hemmeligheten bak sin suksess: Han arbeidet aldri særlig mye, maksimum 3–4 timer på formiddagen. Etter at formiddagens gemene arbeidsoppgaver var unnagjort, fulgte imidlertid ettermiddagen og Gadamers hovedbeskjeftigelse: å sitte tilbakelent i lenestolen, mens han lot tankene vandre. Moralen er vel at vi som filosofer aldri bør la et ærlig dags arbeid stå i veien for, vel, en ærlig dags filosofering. La oss håpe at våre egne professorer ikke står i umiddelbar fare for å bli overarbeidedet.

Gadamer fortalte at han på denne måten brukte halvdelen av livet sitt på å «søke noe». Det var ikke alltid han hadde hellet med seg og fant det han søkte, men noen ganger fant han faktisk noe enda bedre, for eksempel en episode med Derrick. Oppskriften er altså klar: Ta lenestolen i bruk, og la ikke arbeid forstyrre. Om du er heldig kan du slik finne både filosofisk renommé og stor tysk krim.

Thomas Aquinas: Spis, be, tenk – ikke elsk!

En annen som visste å disponere sin jordiske tid godt, var Thomas Aquinas. Han skal ha vært så hengitt til sine prosjekter at ikke bare arbeid måtte vike, men også søvn og måltider. Faktisk nøyde han seg med ett måltid om dagen, et måltid som til gjengjeld må ha vært mektig: Som flere av samtidens observatører bemerker, var han ikke bare en ruvende skikkelse i det intellektuelle terrenget, han var også svært vomfager – trolig et resultat av eksepsjonelt mye tid i lenestolen. Da han oppholdt seg hos sine ordensbrødre i Santa Sabina i Roma, skal hans figur ha vært så omfattende at de måtte skjære ut en halvmåne i spisebordet for å få plassert den ærverdige Thomas til bords. Ivrige studenter oppfordres til å planlegge dietten sin nøye: Med riktig kaloriinntak og flittig bruk av lenestolen, kan det hende samme ære er oppnåelig på lesesalen. Man burde imidlertid velge riktig tidspunkt å starte denne dietten på, ettersom den kan komme i konflikt med ambisjoner om å komme «opp og frem».

Allikevel må vi ikke forhaste oss og tro at Thomas' appetitt (som da riktignok bare fikk spillerom en gang om dagen) på noen som helst måte var utagerende. Nei, han var en nøktern, bestemt mann – noe selv en skjøge innleid av familien hans fikk erfare. De ville nemlig ta i bruk kraftig skyts for å avvende Thomas med tanken om å bli tiggermunk i den nylig grunnlagte dominikanerordenen. Men da kvinnen ble sendt inn til den unge Thomas for å få ham på andre tanker, ble hun kontant avvist. Man må nemlig gjøre visse prioriteringer skal man ha tid til å skrive og etterlate seg over åtte millioner ord!

Jacques Derrida: Kjæledyrets rolle

Jacques Derrida fortalte i sin tid en historie av bibelske proporsjoner om seg selv og sin katt. Derridas katt skal visstnok ha fulgt sin herre i hælene fra soverommet og ut på badet hver morgen, med ritualistisk punktlighet. Denne dansen endte alltid med at Derrida ble stående naken på badet foran kattens blikk. Det å blotte sitt legeme for katedyret skal ha vekket et stort ubehag i ham, som gjorde ham like skamfull hver morgen. Dette morgenritualet sluttet ganske enkelt med at katten gikk ut av badet, kanskje også med en katts typisk arrogante og avvisende gange. Dere tenker kanskje at ubehaget Derrida følte i denne situasjonen skyldtes dagens urealistiske kroppsidealer, men det var snakk om et langt mer eksistensielt ubehag, skal vi tro ham selv. Derrida så nemlig denne episoden som intet mindre enn en moderne gjentakelse av syndefallet: Han sammenligner sin skamfulle opplevelse med det falne menneskets første opplevelse av sitt eget indre liv, synden og bevisstheten om godt og ondt. Om man ønsker å skrive om angstfylte eksistensialistiske temaer, men mangler inspirasjon, kan man altså vurdere anskaffelsen av en katt. De som derimot synes at eksistensen allerede er en kvalme kan anse seg som advart.

Spartanere: Skinnet bedrar

Spartanerne var kjent for å være et enkelt folkeslag, og ble av mange sett på som ukultiverte og intellektuelt underlegne – kun dugende til nevenyttige oppgaver som jordbruk og krigføring. Ikke noe ideal for en spirende filosof med andre ord. Denne enkelheten gikk igjen på alle plan, selv i byarkitekturen. Historikeren Thukydide sa at om senere generasjoner oppdaget byen Sparta, så ville de tro at de hadde kommet over en ubetydelig landsby, og ikke entav den greske sivilisasjonens maktsentere. Denne forestillingen om spartanerne som et simpelt folkeslag under-

bygges også av spisevanene deres, som ikke kan sies å ha vært ekstravagante. Etter å ha blitt servert svart blodsuppe, spartanernes nasjonalrett, skal en tilreisende ha spyttet den ut i avsky og lagt til: «Nå vet jeg hvorfor spartanere ikke frykter døden.»

Sokrates mente imidlertid å kunne se gjennom spartanernes forsøk på å markedsføre seg selv som dumme, enkle krigere. Han mente at spartanerne ikke bare var smartere enn folk flest trodde, men at de faktisk var de dyktigste filosofer og talere av alle: «De skjuler sin visdom, og later til å være idioter, slik at de skal virke overlegene kun på grunn av sin dyktighet i kamp ... og hvis du snakker med en vanlig spartaner, så virker han dum, men til slutt, som en eksepsjonell skytter, så skyter han inn en kort bemerkning som får deg til å se ut som et barn.» Ikke så ulikt Sokrates selv, med andre ord.

Oppsummering

Skal vi tro det disse historiene forteller er nøkkelen til filosofisk berømmelse som følger: Arbeid, spis og sov minst mulig. Sett lenestolen foran TV-en i tilfelle NRK sender Derrick. Banker noen på døra og vil til sengs med deg, så ha avvisningen klar. Anskaff eller avskaff katt, etter behov.¹ Og må du absolutt ta deg føde: Sørg for at måltidet består av store mengder blodsuppe. Med disse tipsene i bakhånd forventer redaksjonen at leseren vil ha hell i sin filosofering. Glem dog ikke induksjonens problem: Det at alle filosofene vi har undersøkt til nå har en sær historie i sin bagasje betyr ikke at alle filosofer vi noen gang kommer til å undersøke har det. Prøv for all del ikke for hardt å unngå det sære: Vi trenger fortsatt materiale til Utenfor Akademiet!

Denne utgavens bidrag er skrevet av Erlend Finke Owesen, Maria Seim, Conrad Bakka, og Ainar Miyata.

NOTER

¹ De som er usikre kan vurdere anskaffelsen av Schrödingers katt.

FILOSOFIQUIZ

Det åpnes for at utrolig gode argumenter kan gjøre flere svar riktige. Interessante løsningsforslag sendes til redaksjon@filosofisksupplement.no og kan belønnes.

SPØRSMÅL:

1. I hvilken bok publiserte Peter Singer opprinnelig sin oppskrift på den veganske retten dal?
2. Hvilken antikk filosof står bak sitatet: «Ingen danser edru, om han da ikke er blitt gal»?
3. Hvem argumenterer i boken The Case for Animal Rights (1983) for at dyr har rettigheter i kraft av å være «livssubjekter» (subjects-of-a-life)?
4. Hvilken filosof sies å ha opplevd et mentalt sammenbrudd ved synet av en hest som ble pisket?
5. Nevn minst en antikk gresk filosof som sies å ha vært vegetarianer.
6. Med hvilken art av hjortedyr sammenligner Zapffe menneskets eksistensielle situasjon?
7. Hvilken filosof er kjent for å hevde at det eksisterer snakkende esler?
8. Hva oppgav Pythagoras som grunnen til at han grep inn for å stanse mishandlingen av en hundealp?
9. Hvilken filosof i) hevdet at mennesket kunne lære mye om dyd ved å studere hunden, ii) tilhørte en filosofisk retning hvis navn bokstavelig talt betyr «hundeaktig», og iii) skal ha sagt «Andre hunder biter sine fiender, jeg biter mine venner slik at jeg kan hjelpe dem»?
10. Hvem sa følgende: «I like pigs. Dogs look up to us. Cats look down on us. Pigs treat us as equals»?

SVAR:

1. *Animal Liberation* (1975).
2. Marcus Tullius Cicero.
3. Tom Regan.
4. Friedrich Nietzsche.
5. Listen er omdiskutert, men følgende navn nevnes gjerne: Pythagoras, Empedokles, Theofrastos, Apollonios fra Tyana, Porfyrios, Epikur, Plotin og Plutar.
6. Irsk kjempebjort (*Megaloceros giganteus*).
7. David Lewis. Lewis mener riktignok ikke at det finnes noen *faktiske* (*actual*) snakkende esler.
8. Han trodde på reinkarnasjon, og mente at han gjenkjente hundens klynking som stemmen til en gammel venn.
9. Diogenes fra Sinope. Den filosofiske retningen er for øvrig *kynismen*.
10. Winston Churchill.

NESTE NUMMER APOLOGETIKK

Ordet «apologetikk» kommer fra det greske «apologia («forsvarstale»).

Apologetikk i bred forstand betyr da også nettopp å gi et rasjonelt forsvar for en oppfatning eller et verdensbilde, mens det i en snevrere og vanligere forstand betegner å forsvare et *religiøst* verdensbilde.

I Vesten kan apologetikken sies å ha oppstått tidlig i kristendommens historie, da jødisk religiøsitet ble forenet med gresk filosofi. Fra jødisk side fikk man tanken om at det finnes allmenngyldige religiøse sannheter, mens greske tenkere bidro med tanken om at disse sannhetene kan forsvares rasjonelt. På 300- og 400-tallet argumenterte Augustin blant annet for at menneskelig språk og fornuft er fåfengt uten Gud, mens Thomas Aquinas på 1200-tallet ga et filosofisk forsvar av kristendommen som var uovertruffent i bredde og raffinement. Middelalderen var også en gullalder for islamsk filosofi og apologetikk, representert av figurer som Averroes og Avicenna, mens Maimonides var den ruvende jødiske tenkeren. I kjølvannet av opplysningstiden forsvarte forfattere som William Paley og Samuel Clarke religiøse oppfatninger på den nye tidsalderens premisser, og i det 20. århundret befant apologeter som C. S. Lewis og G. K. Chesterton seg på skjæringspunktet mellom litteratur, teologi, og filosofi.

Religion hadde ingen stor plass i tidlig analytisk filosofi, og ble sjelden sett på som et korpus av allment og objektivt sanne proposisjoner som kan diskuteres fornuftig. Den tidlige Wittgenstein ga for eksempel plass til «det mystiske» i sitt verdensbilde, men hevdet samtidig at vi er ute av stand til å snakke om det, mens enkelte etterfølgere av den sene Wittgenstein ser på religion (og det meste annet) som et kulturelt betinget «språkspill». Men i 1960- og 1970-årene, da analytiske filosofer «gjenoppdaget» metafysikken, gjorde også den filosofiske apologetikken comeback og satte sine spor innenfor anglo-amerikansk filosofi. Blant nyere anglo-amerikanske tenkere kan Alvin Plantinga og Peter van Inwagen nevnes blant de som har foreslått løsninger på det ondes problem. Richard Swinburne og William Lane Craig har reformulert og forsvart tradisjonelle gudsargumenter, mens blant andre John Haldane og David Oderberg har prøvd seg på en syntese av analytisk filosofi og middelalderskolastikk. Religiøse tenkere var heller ikke fraværende i fransk og tysk tenkning i det tyvende århundre. Noen eksempler er Karl Jaspers, Gabriel Marcel, og Hans Jonas.

Temaet «apologetikk» gir altså opphav til mange spørsmål som bør interessere filosofer. Et eksempel er: Er apologetikk i det hele tatt mulig? Det er ingen overraskelse at religionskritikere svarer nei. Mer interessant er det at religionskritikerne har enkelte av sine motstandere med seg. «Reformerte epistemologer» som Plantinga argumenterer for at gudstro er en «properly basic belief» på linje med tro på at det finnes andre sinn, og derfor ikke trenger en rasjonell begrunnelse. Guds eksistens er et annet sentralt tema: Kan klassiske gudsargumenter som Aristoteles’ og Aquinas’ forsøk på å bevise eksistensen av en «første beveger» fortsatt forsvares? Gir relativt nye vitenskapelige oppdagelser som at universet later til å være finjustert for eksistensen av liv, belegg for at det finnes en skapergud? Så er det motargumentene: Er kristen treenighets- og inkarnasjonslære logisk inkoherent? Er eksistensen av ondskap og lidelse i verden uforenelig med eksistensen av en allmektig og allgod Skaper? Er den berømmelige konflikten mellom religion og vitenskap reell? Hva med ikke-vestlige religioner? Er buddhismen for eksempel forenelig med et naturalistisk verdensbilde, slik Owen Flanagan har påstått?

Har du en god idé, en ferdig tekst, en skisse du kan arbeide videre med, et tidligere arbeid du vil omarbeide, eller et forslag til intervju eller anmeldelse, ser vi gjerne at du sender inn bidraget ditt til neste nummer av *Filosofisk supplement*.

Ta kontakt på e-post: redaksjon@filosofisksupplement.no.

Frist for innsending av tekster, utkast, eller ideer er **16. juli**. Du vil få grundig tilbakemelding fra redaksjonen, og hjelp til å arbeide videre med teksten.

Vi tar også imot tekster som går utenfor tema.

Til illustratører

Vi ønsker bidrag som kan illustrere ulike vinklinger av temaet. Illustrasjonene kan være figurative eller abstrakte. Vi søker både små og større illustrasjoner, gjerne i svart-hvitt. Filer sendes som 300 ppi/dpi, minimum 15 cm høyde eller bredde, TIFF/JPG, til illustrasjon@filosofisksupplement.no, sammen med fullt navn, fødselsår, studiested og adresse.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Tobias Alexius (f. 1987) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Rune Ellefsen (f. 1976) er doktorgradsstipendiat ved IKRS, UiO og forfatter av *Med lov til å pine: Om bruk og beskyttelsen av dyr*.

Sivert Thomas Ellingsen (f. 1992) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.

Ludvig Fæhn Fuglestad (f. 1991) er bachelorgradsstudent i tysk ved UiO.

Sigurd Nøstberg Hovd (f. 1989) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.

Sigurd Hverven (f. 1991) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Carl Wegner Korsnes (f. 1991) er bachelorgradsstudent i filosofi og statsvitenskap ved West Chester University of Pennsylvania.

Peter Johan Meedom (f. 1986) er doktorgradsstipendiat i allmenn litteraturvitenskap ved UiO.

Ainar Petersen Miyata (f. 1987) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Maria Seim (f. 1987) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.

Sara Kasin Vikesdal (f. 1991) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Hilde Vinje (f. 1989) har en bachelorgrad i klassiske språk og er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Illustrasjon

Åshild Aurlen (f. 1986) studerer produktdesign ved HiOA.

Ingrid Susanne Bergø (f. 1991) studerer illustrasjon ved NKH.

Mathias Karlsen Bratli (f. 1993) studerer illustrasjon ved NKH.

Ludvig Fæhn Fuglestad (f. 1991) er bachelorgradsstudent i tysk ved UiO.

Mats A. Larsen (f. 1984) har en bachelorgrad i kunst og design fra HiO & Universidad País Vasco (Det Baskiske Universitet), Bilbao

Sindri Olafur Sigurdsson Szarvas (f. 1991) studerer illustrasjon ved NKH.

Renate Thor (f. 1987) studerer grafisk design ved Westerdals.