

4	DEN YTRE NATURS INDRE LIV EN INTRODUKSJON TIL HANS JONAS' FILOSOFISKE BIOLOGI Sindre Brennhagen
18	ZAPFFES EVOLUSJONÆRE EKSISTENSIALISME Ole Johnny Yttri
24	ARISTOTLE ON THE SUBSTANTIAL EQUALITY OF THE SEXES Øyvind J. V. Evenstad
34	SHARED INTENTIONS AS MENTAL STATES: A NATURALISTIC CRITIQUE OF BRATMAN'S THEORY OF SHARED INTENTIONS Erik Kjos Fonn
42	INTERVJU MED MONICA ROLAND AWESOME, PAINFUL LOVE Wendy N. Sloan & Patrick J. Winther-Larsen
58	BOKOMTALE AV KAOS TERRITORIUM, KUNST. DELUZE OG JORDENS INNRAMMING AV ELIZABETH GROSZ KUNSTEN I LIVET Maia Nielsen
62	FRA FORSKNINGSFRONTEN BIOETHICS AND BIOLOGICAL KNOWLEDGE A CONFLICTED RELATIONSHIP Søren Holm
68	I PRAKSIS GENMODIFISERING - EN TEKNOLOGISK EVOLUSJON Hanne C. Winther-Larsen
72	OVERSETTELSE VED HARALD LANGSLET KAVLI OM DYRS DELER Aristoteles
76	UTRAG FRA <i>DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI</i> ANTINATALISME
78	MESTERBREV SVERRE GRANMO HERTZBERG
80	MESTERBREV INGER BAKKEN PEDERSEN
82	STIPENDIATBREV KIM PEDERSEN PHILLIPS
84	QUIZ
86	FORRIGE NUMMER
87	NESTE NUMMER
88	LOGOKONKURRANSE
89	ILLUSTRASJONSUTLYSNING

FILOSOFISK SUPPLEMENT

16. ÅRGANG | #1/2020

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

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

Trykket hos Renaissance Media, Liertoppen.

Opplag: 250
ISSN: 0809-8220
Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

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

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)
www.filosofisksupplement.no

 **NORSK
TIDSSKRIFT-
FORENING**
www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Harald Langslet Kavli
Maia Nielsen

Layout: Øyvind J. V. Evenstad
Harald Langslet Kavli
Erik Løvhaugen
Patrick J. Winther-Larsen

Økonomi: Vemund H. Jernsletten

Øvrige
medlemmer: Ali Jones Alkazemi
Ylva Bordsenius
Sindre Brennhagen
Ole Andreas Eide Johnsen
Thea Thori Kogstad
Jenny Hjertaas Ljønes
Helge Myhre
Eirin Prøven
Julia Szensny

Omslag: Ylva Melbye Berget

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

BIOLOGIENS FILOSOFI

Det har blitt hevdet at mens forrige århundre var fysikkens århundre, så er dette århundret biologiens. Nyvinninger innenfor bioteknologi har gitt oss en evne til å gripe inn i livets utvikling som ikke før hadde vært tenkelig. Mens vi tidligere har vært prisgitt evolusjonens langsomme utvikling har vi nå fått evnen til å gripe inn i skaperverket og å forme det etter vårt eget for godtbeffinnende. Utviklingen innenfor biologien har ikke bare ført til at vi har fått større tekniske muligheter, men også en større innsikt i hva vi egentlig *er*. Da vi utlyste tekster til dette nummeret hadde vi noen forventninger om hvilke filosofiske problemstillinger som ville bli behandlet. Disse forventningene har imidlertid blitt overgått. Spørsmål om kjønn, kjærlighet, kollektive intensjoner og eksistensialisme har vist seg å alle relatere til biologiens filosofi – noe som kan antyde i hvilken grad vi tar for gitt selve livets grunnlag i filosofiens transcendentale bestrebelser, og i hvilken grad biologien likevel gjør seg gjeldende.

I «Den ytre naturs indre liv» gir Sindre Brennhagen en introduksjon til Hans Jonas' filosofiske biologi. Brennhagen viser hvordan Jonas anser det mekaniske verdensbildets dominans for å være det han kaller en «dødens ontologi», hvorpå Jonas drar veksler på biologien for å tilby en alternativ verdensanskuelse hvor alt liv har iboende verdi. Livsvitenskapenes innsikter krever at vi reviderer metafysikken vår, og for Jonas har dette etiske implikasjoner for en filosofisk tradisjon hvor en atomistisk, materialistisk og livløs metafysikk danner grunnlag for antroposentriske etiske teorier hvor menneskets rasjonelle evner sees på som privilegiet som tilfaller oss som art, og som hever oss over andre former for liv.

Der Jonas anvender biologien i vitalistisk retning, drar andre veksler på biologiens evolusjonsteori for å forstå menneskets rolle i verden. Ole Johnny Yttri har i «Zapffes evolusjonære eksistensialisme» gjort en lesning av Peter Wessel Zapffes eksistensialisme i lys av andre eksistensialistiske tenkere, og viser hvordan Zapffes bruk av evolusjonsteori leder ham til hans pessimistiske antinatale slutning. Zapffe anser våre overutviklede kognitive evner som et evolusjonært feilgrep. I evolusjonsbiologien råder tilfeldighetene, og det at vi ble utstyrt med fornuften skaper mer smerte og eksistensiell angst enn det skaper noe godt, kan Yttri fortelle oss.

Hvordan har biologi informert antikkens tenkning rundt mennesket, artene, kjønnene, og deres innbyrdes forskjeller? Øyvind J.V. Evenstad har skrevet «Aristotle on the Substantial Equality of the Sexes». Her imøtegår Evenstad påstanden om at Aristoteles hadde et misogynistisk kvinnesyn ved å argumentere for at Aristoteles så på kvinner og menn som substansielt like, men funksjonelt ulike. Evenstad finner belegg for denne tolkningen i både Aristoteles verker om praktisk filosofi og i hans biologiske

verker.

Hvordan skal man forstå menneskelig bevissthet, og rollen individets kognisjon spiller i menneskelig handling? Vi handler ofte, om ikke alltid, sammen. I «Shared Intentions as Mental States: A Naturalistic Critique of Bratman's Theory of Shared Intentions» forsøker Erik Kjos Fonn å gjøre rede for kollektive handlinger.

Wendy N. Sloan og Patrick J. Winther-Larsen har intervjuet Monica Roland, som skrev sin doktorgradsavhandling i filosofi om kjærlighet ved UiO. I løpet av samtalen deler Roland hennes filosofiske syn på kjærlighet helt generelt; feiloppfatninger om kjærlighet som råder; ubetinget kjærlighet; kjærlighet til kunstig intelligens; og mye mer.

I kritikk- og omtaleseksjonen har Maia Nielsen skrevet en omtale av Elisabeth Grosz' *Kaos, territorium, kunst. Deleuze og jordens innramming*. Omtalen framhever Grosz' syn på relasjoner mellom mennesket og andre livsformer, som blant annet ses igjennom henholdsvis Darwins evolusjonære og Uexkülls biosemiotiske teori om artenes og livsformers kreative utfoldelse.

Professor i medisinsk etikk Søren Holm står for denne utgavens bidrag til spalten «Fra Forskningsfronten». I «Bioethics and Biological Knowledge» gjør han rede for forskningen sin på bruken av biologisk kunnskap i bioetiske diskusjoner. Holm viser hvordan biologisk kunnskap ikke er verdinøytral, og at biologisk kunnskap slik den anvendes i diskursen ofte har en retorisk og normativ funksjon.

I spalten «I praksis» har professor Hanne Cecilie Winther-Larsens skrevet om genmodifisering. I «Genmodifisering – en teknologisk evolusjon», ser Winther-Larsen nærmere på de kulturelle, religiøse, etiske og politiske implikasjonene av moderne bioteknologi sett fra en biologs ståsted.

Harald Langslet Kavli har gjort en oversettelse av et utdrag fra Aristoteles' *Om dyrs deler*, Sverre Hertzberg og Inger Bakken Pedersen har skrevet hvert sitt mesterbrev om sine respektive masteroppgaver, og Kim Phillips Pedersen har skrevet et stipendiatbrev om sin nylig avlagte doktorgradsavhandling og vi har som alltid et utdrag fra *Den leksikrupske encyclopedi* og den sedvanlige quizen for den vitebegjærlige.

Vi håper at denne utgaven av Filosofisk supplement kan gi noen indikasjoner på mangfoldet av problemer og muligheter som oppstår i møtet mellom biologi og filosofi. Vi håper hvervende nummer kan vekke interesse i en disiplin som fortjener filosofisk oppmerksomhet.

God lesning!

Harald Langslet Kavli & Maia Nielsen
redaktører

DEN YTRE NATURS INDRE LIV

EN INTRODUKSJON TIL HANS JONAS' FILOSOFISKE BIOLOGI

I verket *Phenomenon of Life* hevder den tyske filosofen Hans Jonas at moderne filosofi har vært preget av dødens ontologiske dominans siden inntoget av de nye naturvitenskapene på 15/1600-tallet. Vi befinner oss innenfor et panmekanisk verdensbilde, hvor naturen forstås som en ansamling livløse objekter, materielle ting uten innside. Gjennom sin «filosofiske biologi» tolker Jonas innsikter fra Darwins evolusjonsbiologi gjennom en fenomenologisk linse, hvorpå han hevder det finnes gryende former for subjektivitet og hensiktsmessighet iboende alt det værende, langs naturens kontinuum. Dette legger ikke kun til rette for en radikal omveltning av det bestående natursyn, men har for Jonas også massive implikasjoner hva gjelder normative begreper som verdi og frihet. Jonas' ontologiske undersøkelser av fenomenet liv kan følgelig sies å peke henimot en biosentrisk etikk.

Av Sindre Brennhagen

Mankind is not the only creature who walks in the valley of the shadow of death. All life is fragile and provisional; all life is wrested moment by moment from the threat of non-being, which the next breath, the next meal, keeps an arm's length away. The key ontological divide is not between human beings and the rest of nature – it is between living nature and that which does not live and, so, cannot die.

(Rubenstein 2009, 166)

Hans Jonas (1903-1993) var en tysk-amerikansk filosof, kanskje mest kjent for sitt modne verk *Das Prinzip Verantwortung* (1979) – på engelsk *The Imperative of Responsibility* (1984) – men også sine studier av gnostisisme.¹ I tillegg til å ha studert under kanoniske størrelser som Edmund Husserl, Martin Heidegger og Rudolf Bultmann, var han nær venn av andre kjente filosofer som Hannah Arendt. Frem til Alfred Fidjestøls utgivelse av *Hans Jonas: Ein introduksjon* i 2004, var Jonas mer eller

mindre en perifer skikkelse i Norge.² I senere tid har Jonas' tenkning blitt vist etterlengtet oppmerksomhet, især hans monumentale bidrag til miljøfilosofien gjennom verket *The Phenomenon of Life* (1966).

The Phenomenon of Life er en essaysamling bestående av Jonas' metafysiske spekulasjoner over, samt ontologiske eksplorasjoner og fenomenologiske beskripsjoner av, fenomenet liv. Verket inneholder også tidligere publiserte artikler omhandlende kybernetikk og bevissthetsfilosofi, teologi og religionsfilosofi, i tillegg til utstrakt kritikk av nihilisme og eksistensialisme, med Heidegger som ubestridt målskive i mange instanser. Jonas søker i dette verket å gi en «eksistensiell fortolkning av biologiske fakta», et ambisiøst prosjekt som hviler på en like radikal påstand: Siden den naturvitenskapelige revolusjon har moderne filosofi vært preget av dødens ontologiske dominans. Med de nye naturvitenskapenes inntog på 15- og 1600-tallet skjer det en paradigmatisk omveltning i vestlig kosmologi; fra en universell «livets ontologi», som inkluderte bl.a. panvitale og panpsykiske elementer, er vår tenkning i dag kjennetegnet av en «dødens ontologi» (Jonas 2001, 7-12).

Under dette verdensbildet forstås naturen, eller kosmos *in toto*, som en ansamling livløse objekter, utstrakte ting uten innside. Det eksisterer ingen begreper om formål, verdi eller mening i naturen; virkeligheten er *panmekanisk* – alt er materie som bevirkes av annen materie i mekaniske, ytre årsakskjeder.

Det oppstår dog et paradoks ved at mennesket – med dets presumptivt karakteristiske egenskaper som bevissthet, frihet, autonomi og lignende – blir en uforklarlig størrelse under denne kosmologien. Jonas hevder at ulike typer dualisme historisk sett har blitt anvendt for å nøste opp i problemet, men at materien har hatt forrang over bevissthetsiden Descartes (Hverven 2015, 9-10). Derfor kan man (ironisk nok) hevde at selv Descartes' dualisme arter seg som en monisme, gitt at den ikke kun separerer det mentale fra det fysiske, men også *isolerer* dem fra hverandre. Det blir sågar en «double-faced ontology of death» der dødens ontologiske dominans siver inn i begge de distinkte sfærene (Ibid.).

Denne kosmologien har i sin tur påført oss en etisk blindhet.³ Vi observerer verden med et naturvitenskapelige tunnelsyn; materialistiske skylapper hindrer oss i å se verden slik den faktisk er – levende. Det er på bakgrunn av dette at mennesket har kunnet rettferdiggjøre en flere hundre år lang systematisk rovdrift på naturen. En verdensanskelse som utelukker at naturen er i besittelse av en type indre liv, stenger samtidig dørene for å tilskrive den moralsk status og egenverdi. Moderne vestlig filosofi er, under denne tolkningen, fundert i grunnleggende antroposentriske antakelser der mennesket er et eksepsjonelt vesen, kastet ut i et likegyldig univers – det levende unntaket i en livløs verden.

Jonas anser det dermed som nødvendig å formulere en ny etikk, en som tar utgangspunkt i en ontologisk undersøkelse der søker å «break through the anthropocentric confines of idealist and existentialist philosophy as well as through the materialist confines of natural science» (2001, xxiii). Ontologien er sågar logisk primær, i den forstand at det værende må gis forrang; et normativt *bør* kan kun utledes fra en forutgående utforskning av det som *er*. Jonas søker altså å overskride den (in)famøse filosofiske problemstillingen oftest kalt «den naturalistiske feilslutningen»; bevegelsen fra et deskriptivt *er* til et normativt *bør*.⁴

Han utvikler dog ikke en fullstendig etikk i *Phenomenon of Life*, men peker snarere i retning av en. Det nærmeste han kom å fullbyrde prosjektet var gjennom boken *Das Prinzip Verantwortung* (1979). Det hersker dog uenighet om hvorvidt den fremtidsrettede «ansvarsetikken» og det «nye kategoriske imperativ» han artikulerte der kan sies å

bygge på den biosentriske etikken han legger grunnlaget for i *Phenomenon*. Spørsmålet er således om han i ansvars-etikken bryter noen av de normative betingelsene han legger for dagen i *Phenomenon*, og følgelig ender opp med en antroposentrisk etikk likevel.⁵ Jeg vil ikke drøfte relasjonen mellom disse verkene, men snarere konsentrere meg om Jonas' filosofiske biologi,⁶ slik den kommer til uttrykk i *Phenomenon of Life*.

I det følgende vil jeg først skissere et lite omriss av Jonas' tradisjonskritikk, altså teoriene han hevder danner det kombinerte idéhistoriske og vitenskapsfilosofiske bakteppet for dødens ontologi. Deretter vil jeg presentere sentrale punkter ved Jonas' filosofiske biologi, hvor han tolker innsikter fra Darwins evolusjonsbiologi gjennom en fenomenologisk linse. Vi vil kontinuerlig se at Jonas ikke forholder seg til én spesifikk metode eller et avgrenset sett refleksjonsverktøy, men snarere innhenter innsikter på tvers av fysikk, biologi, teologi og etikk. Dette gjør han fordi: «The phenomenon of life itself negates the boundaries that customarily divide our disciplines and fields» (2001, xxiv). Til slutt gir jeg en kort rekapitulering av Jonas' filosofiske biologi, og viser hvordan hans prosjekt kan sies å lede henimot en biosentrisme.

1. Idéhistorisk kritikk

1.1 Fra panvitalisme til panmekanisme

I introduksjonen til *Phenomenon of Life* skriver Jonas at hans overordnede hensikt er å artikulere en filosofi om liv som innbefatter både en organismens filosofi og bevissthetsfilosofi. Jonas påstår vi i dag opererer med et kunstig skille mellom sinn/bevissthet (*psyche*) og materie/kropp (*soma*), så vel som mellom sinn og natur (*physis*) (Morris 2013, 15). For å gi en adekvat ontologisk beskrivelse av fenomenet liv, må man søke å overkomme det klassiske dualistiske skillet; «in the mystery of the living body both poles are in fact integrated» (Jonas 2001, xxiii). De store motsigelsene mennesket finner i seg selv – frihet og nødvendighet, relasjon og isolasjon, selvet og verden etc. – har deres rudimentære begynnelse i de mest primitive former for liv, «precariously balanced between being and non-being» (Ibid.). Det må finnes gryende spor av intensjonalitet, bevissthet og frihet i selv de enkleste organismer. Sagt annerledes: Liv finnes kun i møte mellom det mentale og fysiske (Hverven 2015, 9-10).

At det finnes et skille mellom en immateriell og materiell substans, mellom liv og død, er en moderne teoretisk innretning. Det er en kulturelt betinget teori, ren *doxa*. Jonas underbygger denne påstanden ved å se tilbake på

tidligere kosmologier; verdensanskuelser man fremdeles finner etterlevninger av hos urinnvånere, stammefolk og andre grupper som har evnet å preservere deres metafysiske kulturarv. I essayet «Life, Death and the Body in the Theory of Being» maler Jonas med bred pensel på et stort historisk lerret: Fra mennesket startet å fortolke verden, var det å *være* det samme som å *være i live*. Alt det eksisterende var levende: «Soul flooded the whole of existence and encountered itself in all things» (2001, 7). Det hersket en primitiv panpsykisme: Solen var guddommelig, jordsmonnet åndet, og vinden hvisket. Livet var den absolutt primære tilstanden til alt som var. Selv døden, som fremstod som et kontradiktorisk mysterium, ble forstått i termer av liv: Døden ble ansett som en overgang til et *annet* liv, være seg et evig etterliv, reinkarnasjon e.l. (Ibid., 7-9).

Moderne tenkning, altså fra renessansen av,⁷ er denne panvitalismens rake motsetning: Døden er det naturlige, mens livet er et randfenomen, et problem. Under den moderne kosmologi betraktes verden som en ansamling av livløs masse og krefter som opererer i henhold til mekaniske naturlover – treghetslover (*inertia*) – og kvantitativ fordeling i rom (Ibid., 10). Jonas hevder det er den nye naturvitenskapens innsikter, representert med foregangsfigurer på 15/1600-tallet som Copernicus, Newton, Kepler, Galilei og Bacon, som influerer overgangen. Felles for de nye vitenskapsteoriene er metodens forrang; en sikker metode, basert på prinsipper om bl.a. reduisering og kvantifisering, garanterer sikker viten.⁸ Etter den nye metodens empirisk-matematiske kriterier skal alt kunne reduseres ned til deres minste konstitutive bestanddeler. Vi ender opp med en *fysisk atomisme*.⁹ Virkeligheten består essensielt av ting, fysisk avgrensede objekter, som igjen er sammensatt av partikler (eller atomer), ontologisk uavhengige og uforanderlige substanser som gir objekter deres spesifikke fremtreden (*Erscheinung*) og kvaliteter¹⁰ for oss (Hverven 2018, 163-5).

Det som ikke kan reduseres til enkle materielle forbindelser, kan ikke være del av et homogent fysisk univers, og betraktes som anomalier, eller som virkninger av den menneskelige psykologi. Da det kun er materielle objekter, utstrakte ting, som imøtekommer disse nye krav, vil det immaterielle ikke være et kunnskapsobjekt for den nye vitenskapens epistemologi. Dette betraktes ikke kun som en metodisk inkommensurabilitet, men behandles snarere som en falsifisering av det immaterielles virkelighet som sådan. Den nye materialistiske epistemologien dikterer nå ontologien, den determinerer virkelighetsbildet. Kun det man kan vite noe om – i praksis kun det fysiske – er virkelig, og vice versa: «[T]he lifeless has become the knowable

par excellence» (Jonas 2001, 10). Fra en opprinnelig panvitalisme, har vi beveget oss over i en *panmekanisme*.

1.2 Avfortrylling: Fra vital myte til vitenskapshegemoni

Jonas' poeng er således at samtidig som det indre liv – bevissthet, subjektivitet – forsvinner/utvises fra den ytre natur, følger ikke kun en avlivning eller avsjeling, men også en *avfortrylling* (*Entzauberung*) av den eksterne verden. Det forekommer en overgang fra et pulserende og mystisk univers til et mekanisk, tinglig og arbitrært. Tanken om et slikt kosmologisk skifte finner vi også hos andre tungvektene i vestlig idéhistorie, deriblant Weber og Bultmann, for ikke å glemme Adorno og Horkheimer. Avfortrylling, eller *avmytologisering*, betegner forlatelsen av mytologier – spirituelle og transcendent forklaringer av verden – til fordel for mer «opplyste» eller «vitenskapelige» (Hverven 2018, 45-7). Med skiftet fra en levende og åndende til en mekanisk og død verden, skjer det en radikal omveltning i det ontologiske forholdet mellom menneske og natur. Den norske filosofen Espen Hammer forklarer dette godt:

For opplysningen finnes det ingen naturlig normativ eller etisk livssammenheng. Den eneste orden er den mennesket selv innstifter; utover menneskets orden finnes bare fakta, men de gir oss ingen retningslinjer for hvordan vi skal leve. I motsetning til den såkalt objektive eller før-moderne fornuft, som naivt lyttet til gudene eller de mytiske maktenes stemme for å finne sammenheng i tilværelsen, plasserer den subjektive (eller instrumentelle) fornuft mennesket selv i sentrum. For den subjektive fornuft, som har blitt dominerende i moderniteten, fremstår mytisk tenkning som ren og skjær animisme – en projeksjon av det menneskelige ut i det menneskelige, kort sagt en *fortryllelse* eller *forhekselse* av virkeligheten. For det moderne menneske blir det virkelige det samme som *det livløse* – materien som sådan [...] I større grad forsøker vi således å forstå hverandre [og naturen, forf.anm.] i lys av reduktive og scientistiske modeller (2002, 63-4).

Den endelige utvisningen av aristotelisk teleologi fra vitenskapens domene medfører i praksis at ikke-menneskelige entiteter – i grunn hele naturen – uttømmes for prinsipper om intensjon, formål og *mening*. Plante- og dyreriket består ikke av subjekter, men *automata*, rene maskiner som føyer seg etter ytre faktorerers påvirkning; deres tilsynelatende livaktige bevegelser er kun et biprodukt av naturkreftenes kalkulerbare spill (Hverven 2018, 44).

Den ytre verden er, under denne tolkningen, et ag-

gregat av vilkårlige ting. Derfor vender mennesket blikket innover, imot seg selv, i søken etter mening. I dets veldige flora av tanker og følelser finner mennesket en ny kilde til mening og verdi. I bevisstheten, subjektiviteten, oppdager vi livet – vårt intrasubjektive «jeg» – på nytt, og anser derfor menneskesinnet som livets hovedsete. Vi ser her en latent dualisme: Den immaterielle bevisstheten er noe ontologisk annet, nemlig kilden (*genesis*) og lokaliseringen (*locus*) av liv, mening og verdi. Den presumptive verdi til den ytre verden må følgelig være et resultat av at bevisstheten *projiserer* det over på den, den leser mening inn i egentlig meningsløs materie. På samme måte tolker den også dyrenes automatiske, maskinelle bevegelser som livaktige; den *antropomorfiserer*, eller besjeler. For Jonas kan implikasjonene av disse dualitetene ikke uttrykkes alvorlig nok: I praksis fører det til en fullstendig motsetning mellom menneske og natur, en dikotomi basert i mennesket forstått som liv, verdi, mening og sjel, kontra naturen forstått som en ansamling av blind masse. Naturen er et ressurslager, dens verdi er relativ til nytten mennesket kan ta av den; naturen har ingen verdi utover dens instrumentelle bruksverdi.

Under denne tolkningen står mennesket igjen som et eksepsjonelt vesen, en eneviddig autoritet, hvis lodd består i å finne meningen med å leve på en grunnleggende livløs planet. Denne oppgaven er langt fra enkel, den kan tvert imot virke fremmedgjørende, som filosofen John Dewey formulerte det i poetiske vendinger: «Nature, in ceasing to be divine, ceases to be human. Here, indeed is just our problem. We must bridge the gap of poetry from science. We must heal this unnatural wound» (Dewey sitert i Bernstein 2001, 1). For, ved å betrakte naturen som ren materie – tinglige ressurser i en mekanisk, formålsløs bevegelse – forsvinner livet ut av kosmos, og samtidig også ut av mennesket (Hverven 2018, 44).

Denne ontologien arter seg gudløs, verdiløs og meningsløs – den er *nihilistisk*, ifølge Jonas. Nietzsches kjente «Gud er død» betegnet i så måte ikke kun forvitringen av den kristen-protestantiske tro og religiøse moral i Vesten, men denoterte en fullstendig oppløsning av det gudomelige, det transcendent, i den ytre verden som sådan. Det er ikke bare den monoteistiske Gud som avgår med døden, men «[...] the transcendental (supra-sensible) world in general. God is the name for the realm of ideas and ideals» (Heidegger sitert i Jonas 2001, 225). Denne allestedsnærværende nihilismen, denne fullstendig metafysiske normløsheten, ligger til grunn for flere moderne filosofiske retninger. Jonas retter skarp skyts mot eksistensialismen især. I eksistensialismen ser man dette gjennom

dens forståelse av menneske som et unntaksvesen, det eneste individet med evne til å ta i bruk sin radikale frihet, til å transcendere og leve autentisk. Mennesket er, med Sartres ord, «kastet ut» til eksistens, som en fremmed størrelse i et univers uten iboende essenser; det må skape sin egen skjebne. Eksistensialismen har ikke bare godtatt, men også forutsatt dualismens todeling av verden som premiss, splittelsen mellom mennesket/bevissthet/liv og naturen/materie/død. Eksistensialismen er, i alle henseender, tuftet på en gjennomsyrende menneskelig eksepsjonalisme, en antroposentrisme. Jonas hevder derfor at ingen moderne filosofi har brydd seg mindre om naturen enn eksistensialismen: «That nature does not care, one way or the other, is the true abyss. That only man cares, in his finitude facing nothing but death, along with his contingency and the objective meaninglessness of his projecting meanings, is a truly unprecedented situation» (2001, 232-3).

Men dette skiftet fra panvitalisme til panmekanisme – fra livets ontologi til dødens ontologi – og dens påfølgende råtne filosofiske frukter, skjer ikke over natten. Det forekommer gradvis gjennom ulike typer dualisme. Jonas hevder dualismen, spesielt gnostisismen, gradvis tømmer den fysiske verden for spirituelle elementer, helt til den står igjen som en «grav for sjelen» (Ibid., 13-4). Siden Descartes har derimot livløs materie hatt forrang. Denne påstanden slår en kanskje som oppsiktsvekkende, all den tid Descartes er kjent som et av paradigmeeksemplene på en dualisme mellom tenkende og utstrakt substans. Men, som nevnt innledningsvis, kan Descartes leses som å *isolere* bevissthet fra materie, hvorpå den rene bevissthet forblir *like livløs* som materien (Hverven 2015, 10; Jonas 2001, 22). Denne isoleringen ligger til grunn for senere *postdualismer* – henholdsvis en materialistisk monisme (fysikalisme) og idealistisk monisme (solipsisme) – som på tross av å ha «valgt side», begge ender opp med en livløs virkelighet. Jonas skriver:

The fate of the causality problem in idealist epistemology on the one hand and in materialist physics on the other bespeaks the fact that both positions, considered ontologically, are fragmentary, residual products of dualism, and both are merely consistent when they, each by its own kind of skepticism, acknowledge the inevitable outcome of their isolation, to wit: the inexplicability of that which through the sundering has become inexplicable. The artificial sundering of *res cogitans* and *res extensa* in the heritage of dualism, with the extrusion between them of “life”: this double-faced ontology of death creates problems which it has rendered unsolvable.



ble from the start (2001, 21).

Selv om de respektive monismer absolutterer den ene substansen på bekostning av den andre, forblir begge livløse abstraksjoner: «The dualistic antithesis leads not to a heightening of the features of life through their concentration on one side, but to a *deadening of both*» (Ibid., 22; min kursivering). Men for Jonas finnes det en intuitiv, nærmest kommonsensisk innvending mot denne kunstige spaltningen av bevissthet og materie. I kroppen opptrer de to antatte antitetiske substansene i et umiskjennelig og uløselig kausalt samspill. Kroppen presenterer et grunnleggende filosofisk paradoks. En ontologisk undersøkelse av liv må derfor starte der.

1.3 Kausalitet: Kroppen som filosofisk paradoks

Under en panmekanisk ontologi forblir menneskekroppen identisk med all annen utstrakt natur, et rent eksternt objekt uten innside. Alle virkninger stammer fra at den *blir bevirket*. I en livløs, utstrakt verden kan det ikke eksistere indre prinsipper om bevegelse eller iboende evner til å være ens egen årsak (*self-causation*). Den virkende årsak gjøres ikke kun primær, men erstatter fullstendig de formale og finale årsaker. En immanent teleologi ekskluderes allerede som premiss (Morris 2013, 24). Hume følger denne mekanismen til sitt logiske endepunkt, og betrakter kausalitet i seg selv som en virkning av menneskets psykologi. På bakgrunn av tidligere observasjoner har vi for *vane* å forvente lignende forbindelser og utfall (Hume 1748, 5.1.5), men kausalitet i seg selv er ikke annet enn partikulære, eksterne forbindelser mellom ytre objekter.

Implikasjonene blir følgelig at alle bevegelser må betraktes som forårsaket av forhenværende bevegelser, av fortidig interaksjon – en kjede som går tilbake *ad infinitum*. Mennesket, som en kropp i en fundamental materiell og bevirket verden, blir selv underlagt denne årsakskjeden. Ingen indre viljesakt kan fremmane og forårsake en ytre handling. Bevisstheten har ingen funksjon eller plass under dette verdensbildet, den er et immaterielt avvik i en entydig fysikalistisk kosmologi. Selv for Descartes blir rasjonaliteten paradoksalt nok noe fremmed og irrasjonelt. Jonas hevder cartesiansk dualisme i praksis arter seg som en monisme, hvor kroppen forblir definitivt separert fra en impotent, og dermed overflødig, bevissthet (2001, 73-4). Med andre ord: Cartesiansk metafysikk er selvutslettende.

Jonas anser disse paradoksene som konstruerte problemer. De er kun problemer i den forstand de allerede har forutsatt dualismens todeling. Jonas går særlig i rette med Kant – som hevder kausalitet er en *a priori* mulighetsbetingelse for erfaring – og mener derimot at kausalitet i

seg selv er en grunnleggende erfaring: «[it is] the universal extrapolation from propriobodily experience into the whole of reality» (Ibid., 23). Kausalitet er erfaringen av en levende kraft, erfaringen av å være *i*, samt koekstensiv og identisk *med*, en kropp. Å være i live, og være bevisst, er følelsen av å være ens egen kropp. Kausalitet er fundert i selvets «levde transcendens», der subjektet befinner seg i en kropp som på samme tid er *før-seg-selv* (intensiv) og *i verden* (ekstensiv).

Vi ser her at Jonas' heideggerianske innflytelser skinner gjennom; væren er alltid væren-i-verden (*In-der-Welt-sein*). Jonas strekker det dog lenger enn Heidegger,¹¹ og hevder vår ontologiske tilstand av å være i verden uttrykker seg gjennom stoffskiftet. Man kan sågar hevde, med Alfred Fidjestøl, at Jonas «biologiserer» Heidegger (2004, 82-3). Kausalitet er altså noe som det praktiske, ikke det teoretiske, selvet avdekker, i kraft av å være *før-seg-selv* og i verden samtidig. Kroppen er senteret for dette samspillet mellom en distinkt innside og distinkt utside. Jonas' påstand er således at dette ikke er et samspill mellom to adskilte metafysiske entiteter, men snarere viser at kroppen er en psykofysisk enhet, bevisst og legemlig. Jonas skriver avslutningsvis i åpningsessayet: «Life means material life, i.e., living body, i.e., organic being. In the body, the knot of being is tied which dualism does not unravel but cut» (2001, 25).

Frasen «organic being» alluderer sterkt mot den evolusjonshistoriske retningen Jonas beveger seg mot. Hans radikale påstand er nemlig at dobbeltheten vi erfarer gjennom kroppen, dialektikken mellom det innvendige og utvendige, ikke er essensielt menneskelig. Denne forbindelsen kjennetegner livet som ontologisk kategori, og er felles for alle levende vesener. En fullstendig redegjørelse av fenomenet liv må derfor starte med det som er felles for all organisk eksistens, noe som man finner selv hos de enkleste organismer – *stoffskiftet*. For å overkomme panmekanismens materialistiske ontologi, ser Jonas dermed til Darwins evolusjonsbiologi for en ny fortolkningsramme, henimot artikuleringen av sin egen teori, den filosofiske biologi.

2. Den filosofiske biologi

2.1 Darwins evolusjonsbiologi: Et vitenskapsparadigme på godt og vondt

En materialistisk monisme hadde *de facto* vært rådende ontologi siden inntoget av de nye naturvitenskapene. Det eksisterte ingen begreper om iboende evne til forandring, eller målrettet utvikling, *telos*. All bevegelse i naturen måt-

te altså skyldes ytre kausale påvirkninger (jf. 1.3). Men her gjør et problem seg påtrengende: Hvordan kan det ha seg at for eksempel en solsikke vokser, og strekker seg i retning av sollyset, uten at noen eksterne faktorer drar den i den retningen? Med andre ord: Hvordan forklarer man naturens forandring, dens tilsynelatende selvinitierte utvikling, hvis den er en ren kropp uten innside, uten intensjon og formål? Her har skillet mellom det deskriptive og det normative historisk sett innehatt en uvurderlig funksjon, i den forstand at det både har løst vitenskapsfilosofiske anomalier, så vel som samfunnsmessige spenninger; som en formildende mellominstans, megler, eller brobygger mellom vitenskapen og religionen. Mens vitenskapen *beskrev* naturens eksisterende strukturer, håndterte teologien spørsmål av *normativ* art. På denne måten sikret man at vitenskapen og religionen ikke havnet i konflikt med hverandre. Naturens gang ble redegjort for av vitenskapen, mens dens mening, essens og formål ble forklart i termer av «design»; en allmektig skaperkraft, eller et guddommelig intellekt, skapte naturen med iboende evne til bevegelse, lik et ur (Levy 2002, 54).¹²

Med darwinismen inntreier et nytt paradigme, nemlig den moderne evolusjonsbiologiske materialismen, og da endres denne «arbeidsfordelingen». Jonas tolker inntoget av Darwins evolusjonsteori som en dialektisk, rettere sagt ambivalent, hendelse: (i) idéhistorisk sett, medfører den materialismens endelige seier over dualismen; men (ii) filosofisk sett, bærer den samtidig med seg kimen til å overvinne begge (Fidjestøl 2004, 70). Der det panmekaniske verdensbildet betraktet naturens bestanddeler som statiske ting, viser Darwinismen at organisk liv befinner seg i en stadig *tilblivelsesprosess*. Med reproduksjonen gjenskaper arter seg selv gjennom nye individer, noe som virker å forutsette arter som *genus*, et vedvarende prinsipp, en idé eller *form*: «In terms of cause-effect relation, then, the parent accounts not only for its offspring's existence, but also for its offspring's *form* by its own possession of the selfsame form» (Jonas 2001, 42).

Det kan her *prima facie* virke som at evolusjonslæren peker frem mot en naturvitenskapelig rehabilitering av teleologi. Men det er snarere tvert imot: Darwinismen tolker evolusjon i lys av *betingelser* istedenfor essenser, og utvikling forstås som sjansevariasjon. Den enkelte organisme er således ikke en individuell manifestasjon av en idé om arten, men en tilfeldig kombinasjon der genetisk mutasjon og sannsynlighet spiller dominerende roller (Ibid., 43-4). I Darwins evolusjonsbiologi betraktes altså reproduksjonen som en kontingent og formålsløs prosess. Kombinert med naturlig seleksjon som drivkraften bak artsdannelsen (*spe-*

ciation: prosessen der populasjoner utvikler seg til egne, distinkte arter), gir darwinismen en fullstendig mekanisk forklaring på naturens prosesser. Dette er en monumental filosofisk hendelse, som ifølge Jonas absolutterer eksklusjonen av teleologi; signaliserer nominalismens endelige seier over realisme; bekrefter den moderne antiplatonisme; og gjør materialisme til rådende ontologi (Ibid., 45).

Men Darwinismen er et tveegget teoretisk sverd, da den paradoksalt nok samtidig legger til rette for en gjenreisning av alle prinsippene den ekskluderer. Med den vitenskapelige tilbakeføring av mennesket til naturen, viser den for alvor det genetiske og værensmessige slektskapet vi deler med andre organiske livsformer. Mennesket har utviklet seg fra andre arter, noe som åpner for at de antatt særskilte menneskelige egenskaper – bevissthet, intensjonalitet, frihet osv. – ikke nødvendigvis er særegent menneskelige. Mennesket kan ikke lenger betrakte sinnet som «discontinuous with prehuman biological history»; evolusjonens *kontinuitet* gjør det umulig å anse mentale fenomener som «the abrupt ingression of an ontologically foreign principle at just this point of the total flow» (Ibid., 57). Man kan ikke stadfeste *ett* nøyaktig øyeblikk i evolusjonens gang som signaliserer skiftet fra livløs materie til levende subjekt. Egenskapene må ligge latent i alle organiske vesener som sådan, og gradvis komme sterkere til uttrykk (Hverven 2015, 36-8). Denne tenkemåten tilrettelegger ikke bare for en radikal omveltning av vår ontologi, men har for Jonas også massive etiske implikasjoner hva gjelder normative begreper som verdi og frihet. Jonas begynner på det nederste trinnet av den evolusjonshierarkiske trappen, med å teoretisere over det som er felles for alle levende vesener, *stoffskiftet*.

2.2 Stoffskiftet: Form & relasjoner

Stoffskifte, eller *metabolisme*, er paraplybetegnelsen på de mangeartede prosesser der en organisme tar til seg næring, skiller ut avfallsstoffer, samt bygger opp og vedlikeholder dens fysiologiske, så vel som biokjemiske, struktur. Jonas ser stoffskiftet som tilknyttet *identitet*, altså måten organismen forblir seg selv samtidig som den utveksler sine deler, dens materie, med omgivelsene. I essayet «Is God a Mathematician?» beskriver Jonas prosessen slik:

In this remarkable mode of being, the material parts of which the organism consists at a given instant are to the penetrating observer only temporary, passing contents whose joint material identity does not coincide with the identity of the whole which they enter and leave, and which sustains its own identity by the very

act of foreign matter passing through its spatial system, the living *form*. It is never the same materially and yet persists as its same self, *by* not remaining the same matter (2001, 75-6).

Stoffskiftet er for organismen ikke en perifer aktivitet der den bytter ut visse materielle deler med andre, men måten den skaper seg selv og bevarer sin eksistens på. For organismen er materien dens aksidens, noe den substituerer, og ikke dens essens, dens *form* (Ibid., 80). Jonas inngår her i en polemikk mot den såkalte maskinanalogien (*l'homme machine*), som anser organismens identitet som ensbetydende med den ytre: «On physical terms alone, there is only this external identity conferred on discrete units (particles or fields) by the *principia individuationis* (space and time), or, equivalently, by the totality of the physical universe defining their place; in either case a matter of *external reference*» (Ibid., 81-2).

Maskinanalogien antar et en-til-en-forhold mellom identitet og materie hos naturens vesener. Jonas anser dette som en del av den cartesianske dualismens arv, en feilantakelse som den moderne naturvitenskap i aller høyeste grad fremdeles opererer med (Ibid., 74; Fidjestøl 2004, 71). Jonas hevder det er et kategorimistak av flere grunner: (i) en maskin skifter ikke ut sin materie, slik organismen gjør; (ii) en maskin kan skrus av og på og fremdeles *være det samme*, mens organismen alltid må være på – den kan ikke skrus av uten å samtidig dø; (iii) maskiner er ikke uløselig tilknyttet sine omgivelser, slik organismen er fundamentalt avhengig av sitt umiddelbare nærmiljø (Hverven 2015, 37-8).

Jonas' poeng er således at en forståelse av organismens identitet som materiell, analogt med en maskin, ikke evner å forklare dens forandring over tid. For å illustrere argumentet på en mer gjenkjennelig måte: Mennesket gjennomgår også stoffskifteprosessen, og det på en relativt tilsvarende måte; cellene i kroppen vår reproducerer seg, byttes ut, og regenereres. Men forsvinner en del av deg hver gang et rødt blodlegemes livsspann er avsluttet? Hva med når noen forandrer sin kropp ved å for eksempel gå ned i vekt, har de da endret sin identitet, og sågar blitt et nytt individ, en ny person? Nei, her hevder vi at man fremdeles er den samme – altså den samme organismen, ikke det vi oftest mener med det litt mer psykologiske utsagnet «hen er ikke *den samme* lenger» – på tross av at man befinner seg i en fullstendig «ny» kropp. Våre materielle deler og stofflige komposisjon skiftes ut og forandres bestandig, men det rører ikke ved vår identitetsmessige kontinuitet (Ibid.).

Man er samme organisme som man var for ti år siden,

på tross av at tilnærmet alle cellene kroppen består av er byttet ut. Man blir ikke *noen andre* av at ens materielle oppbygning forandres. Det er fordi de materielle delene ikke *er* ens identitet. Man er ikke kun sin kropp – en konstellasjon av celler, molekyler og biokjemiske prosesser – men noe mer; man er *seg selv*. Stoffet er altså flyktig, midlertidig, mens formen er vedvarende, eller essensiell. Det er en grunnleggende forskjell mellom den eksterne fremtoning, en *ytre* identitet, og en vedvarende *indre* identitet – følelsen man har av å være seg selv, et «jeg».

Jonas gir ikke en uttømmende definisjon av sitt formbegrep, men det er nærliggende å knytte det til Aristoteles' begrep om *eidos*. Formen er en levende idé som stadig virkeliggjøres. For organismen, er det måten den vedvarer gjennom stoffskiftet; den *er* seg selv gjennom å *bli* seg selv: «[den er] en struktur, et mønster, eller et nettverk av relasjoner som *organiserer* fysisk stoff» (Hverven 2018, 189). Den kan kun være det den er, som subjekt, ved å være objekt for prosessen der dens materie forandres. Stoffskiftet er ikke en funksjon *av* organismen, det *er* organismen. Hvis stoffskiftet stopper, dør organismen. Den kan kun være i live når den engasjerer seg i stoffskiftet, når den er i *bevegelse* (Ibid., 190).

For å gjøre dette, må den strekke seg ut mot sine omgivelser, og innhente den nødvendige næringen for å overleve. Den må utveksle stoff og energi for å opprettholde sine vitale prosesser. Organismen er altså fundamentalt avhengig av sitt ytre miljø, da stoffskiftet ikke er en selvtilstrekkelig aktivitet, men kun kan realiseres gjennom relasjoner. Organismen kan kun eksistere i henhold til noe annet, derfor hevder Jonas at «life is essentially relationship» (2001, 4). Gjennom denne dynamiske prosessen, denne dialektikken, denne nødvendige forbindelsen mellom organismen og omgivelsene, ser vi at liv ikke kan eksistere i isolasjon, i vakuum. Liv er, på sitt mest grunnleggende, forhold i bevegelse; konkret og formidlet i og gjennom relasjoner, sagt med hegelianske undertoner (Hverven 2018, 188-191).

Det er en uløselig forbindelse mellom form og stoff, men det er ikke ensbetydende med at det er én side av samme sak. Denne tankebanen er unektelig intrikat, men det er viktig å fremheve nyanseforskjellene. Materien er «essential to it specifically, accidental individually», mens formen er «the cause rather than the result of the material collections in which it successively subsists» (Jonas 2001, 79-80). Organismen er altså generelt avhengig av materie, av å inngå i et samspill med sine omgivelser, men i kraft av dens form besitter den friheten til å løsrive seg fra den direkte, umiddelbare materie. Den er ikke identisk med

det konkrete stoffet, men kan fortsette å eksistere som *seg selv* til tross for at stoffet den består av skiftes ut. Det er materien som er middelet og målet for stoffskifteprosessen, men det er formen som er *årsaken*. Jonas hevder dette viser at «the organic form stands in a dialectical relation of *needful freedom* to matter» (Ibid., 80). Formen kan bare være til når den realiseres i materie, når den *formidles*.¹³ I forskjellen mellom form og stoff gis den abstrakte distinksjonen mellom liv og død en konkret virkelighet, og en *trengende frihet* tilkjennegis:

On the basic level, that defined by metabolism, this double aspect shows in the terms of metabolism itself: denoting, on the side of freedom, a capacity of organic form, namely to change its matter, metabolism denotes equally the irremissible necessity to do so. Its “can” is a “must”, since its execution is identical with its being. It can, but it cannot cease to do what it can without ceasing to be. [...] This is the antinomy of freedom at the roots of life and in its most elementary form, that of metabolism (Ibid., 83-4).

I stoffskiftet finner vi frihetens første ontologiske manifestasjon, en elementær frihet basert i nødvendighet. Det er en frihet *fra* å være identisk med den umiddelbare materie, og frihet *til* å appropriere omgivelsene for næring, men samtidig en *nødvendighet* av å gjøre nettopp dette (Morris 2013, 61). Vi ser igjen hvordan det eksisterer en dobbelthet, en dialektikk, i hjertet av livet på sitt mest grunnleggende. Liv som ontologisk kategori er karakterisert av en balansegang mellom frihet og avhengighet, form og stoff, det innvendige og utvendige, væren og intet. Dog Jonas' fenomenologiske metode innsnevrer seg til hver konkrete enkeltorganisme (Kvassman 1999, 249-250), peker han her i retning av en relasjonell ontologi. Merk likheten med Arne Næss' posisjon, slik den uttrykkes i *Ecology, Community and Lifestyle*: «Speaking of interaction between organisms and the *milieux* gives rise to the wrong associations, as an *organism is interaction*. Organisms and *milieux* are not two things [...]. Organisms presuppose *milieux*» (1989, 56).

Eventuelt kan man også tolke Jonas i retning av prosessfilosofien, slik vi kjenner den fra Alfred North Whitehead.¹⁴ Organismens væren er ikke statisk, men alltid tilblivende, altså *på-vei-til-å-bli*. Den grunnleggende ontologiske kategorien er ikke *å være*, men *å bli* (Kolstad 2007, 139). Sagt annerledes: Being-as-Becoming. I tillegg er det hos Jonas, som i Whiteheads prosessfilosofi, et intimt, uoppløselig forhold mellom det eksisterende og

dets omgivelser. Ethvert element i tilværelsen konstitueres gjennom sine relasjoner (Ibid., 140).

Disse mangefasetterte sammenhenger, som er både refleksive og overlappende, kan være vanskelig å få oversikt over, noe Jonas også er klar over. Men, hevder han, dette er fordi liv i seg selv er nettopp et slikt flertydig, sektorervergripende fenomen. Gjenkall sitatet fra innledningen, at «life itself *negates* the boundaries [...]», altså oppløser liv de sedvanlige grenser vi trekker mellom fagdisipliner, så vel som innad i naturen. Mer spesifikt negerer det den tradisjonelle subjekt/objekt-dikotomien. For, ved bruk av en fenomenologisk beskrivelse hevder Jonas at organismen, ved å strekke seg ut mot miljøet, reagerer på et følt behov *innenfra*. Gjennom stoffskiftet viser organismen at den erfarer seg selv, som subjekt; den har en indre identitet, og utviser en «being-for-itself» (Morris 2013, 61). Hvordan underbygger han dette?

2.3 «Livets innside»: Subjektivitet langs naturens kontinuum

Stoffskiftet er ikke bare en automatisk prosess, et rent morfologisk faktum, men en aktiv selvopprettholdelse. Det er noe organismen må engasjere seg i. Det er det samme for mennesket: Vi kan riktignok velge *hvordan* og med *hva* vi imøtekommer behovene for næring, men vi kan ikke velge å ignorere dem, da det medfører døden. På samme måte som mennesket, kan organismen føle på disse innvendige behovene. Den har en resepsivitet og evne til å respondere på både ytre og indre stimuli – den utviser *irritabilitet*. Denne indre sensitiviteten initierer en bevegelse ut mot verden, en første transcendens: «The dialectic between immanence as felt inwardness, and transcendence as activity directed outward, sets up a dynamic that differentiates the self from what is other» (Ibid., 62). Gjennom stoffskiftet differensierer organismen seg selv fra verden. Med Jonas' ord: «This active self-integration of life alone gives substance to the term ‘individual’: it alone yields the ontological concept of an individual as against a merely phenomenological one» (2001, 79). Man kalle dette et slags demarkasjonsprinsipp på to måter: (i) det distingverer mellom den individuelle organisme og de(t) andre; (ii) det er her vi ser det essensielle skillet mellom levende vesener og livløse ting. Det er i en type «innvendighet» (*inwardness*) vi finner kimen til individualitet, og følgelig en gryende form for subjektivitet (Morris 2013, 62-3).

Jonas forsøker her å rette blikket innover mot organismens selv, mot hvordan organismen erfarer seg selv og verden. Han inntar altså en fenomenologisk tilnærming i den forstand han ønsker å beskrive organismen innenfra, fra et

førstehåndsperspektiv, snarere enn med en tredjehåndskripsjon, en betraktning utenfra. Jonas postulerer her en «livets innside»: Organismens spatiale transcendens, dens åpenhet ut mot verden, er tuftet på den organiske formens transcendens av relativ materie (2001, 84). Organismen har en ekstern kropp og et innvendig følt selv, eller en *outside* og en *inside*: «[T]he point of life itself: its being self-centered individuality, being for itself and in contraposition to all the rest of the world, with an essential boundary dividing 'inside' and 'outside'» (Ibid., 79).

Jonas' argument tar utgangspunkt i mennesket, vår egen erfaringsdimensjon. Vi har en spesiell følelse av å være et «jeg»; jeg er *meg*, annerledes fra *deg*. Vi har en særegen følelse av å være oss selv, distinkt fra andre. Denne følelsen er alltid følelsen av å være i egen kropp, men det betyr ikke at vi er identiske med den. Hvis noen hadde hevdet at du *ikke er noe mer* enn 180 cm og 75 kilo, ville du presumptivt protestert høylytt, gjerne med henvisning til en form for karakteristisk subjektivitet, en personlig identitet. Poenget er altså at denne «jeg»-følelsen ikke lar seg fullendt beskrive med henvisning til ytre attributter, av naturvitenskapens objektiverende blikk (Hverven 2015, 38). Hvorfor er dette relevant? Jo, hevder Jonas, fordi mennesket deler et biologisk slektskap med andre organiske vesener, impliserer det at det denne innsiden må ha oppstått en gang i løpet av evolusjonens gang. Jonas' påstand er imidlertid at man ikke kan stadfeste ett bestemt evolusjonshistorisk tidspunkt eller stadium når dette inntrer. Subjektivitet må eksistere som et spekter langs naturens kontinuum; det er rimelig å anta at alt liv har en slik innside (Morris 2013, 64).

Jonas benytter her en *regressiv* tilnærming. Han starter med menneskets selverfaring, og jobber seg bakover, ned til de minste spor av subjektivitet og målrettethet (*purposiveness*)¹⁵ i de enkleste organismer. Det innebærer ikke at mennesket tjener som analogi (Lindberg 2005), ei heller at menneskets subjektivitet uttrykker seg på en mer eller mindre identisk måte i naturen: «He does not claim that conscious human subjectivity is diffused throughout nature in more or less minimal forms. Subjective activity does not necessarily imply consciousness, and purposiveness as such presupposes neither» (Donnelley 1989, 647).

I enkle organismer finner vi subjektiviteten i deres irritabilitet, sensitivitet – evnen til å føle og respondere på indre behov og ytre stimuli. I andre vesener kan subjektiviteten arte seg annerledes, den kan til og med være *selvbevisst*, som er tilfellet med mennesket. Men prinsippet er det samme enten det er gjennom måten solsikken strekker seg i retning av sollyset, løven som brøler for å skremme

vekk fiender, eller mennesket som tilfører kroppen næring etter endt økt med anstrengende fysisk aktivitet. Samtlige vesener utviser en grunnleggende interesse av fortsettende eksistens. Det uttrykkes sågar en omsorg for en selv, en «self-concern» (Fidjestøl 2004, 72-3). Det sentrale for Jonas er i siste instans at alt liv er i besittelse av et slikt indre, en følt subjektivitet. Denne kritiske re-evalueringen av livets ontologi er et viktig steg på veien mot en nytenkning omkring naturens moralske status og verdi. Jeg vil nå kort skissere hvordan Jonas anser dette som å lede henimot en ny etikk.

3. Biosentrisme & veien mot en ny etikk

Ved å strekke seg ut i *rom* for å dekke sine behov, strekker også organismen seg i *tid* – den vil tilfredsstille sine nåværende behov for å fortsette å leve. Den er fremoverrettet. På denne måten er alle levende organismer *teleologiske*, de er orientert mot det stadige formål som er å opprettholde sitt eget liv. Deres *telos* er livet som sådan. Ved å demonstrere at organismer er i besittelse av sine egne formål, viser Jonas at naturen som sådan utviser en egen hensiktsmessighet, noe som avkrever en viss grad av etisk respekt (Morris 2013, 67-74). Denne hensiktsmessigheten peker frem mot en universell appetitt for liv, en aktiv favorisering av væren, noe som tyder på at det finnes en verdi i det å leve. Hvis livet er naturens *telos*, tilsier det at livet er et gode i seg selv – det har en objektiv egenverdi. Verdi opprinner altså i livets faktisitet. Det er en normativitet iboende det værende, hvorpå det som bidrar til eller hemmer dets fortsettelse må forstås som *riktig* eller *galt*.¹⁶ Jonas bestrider her den naturalistiske feilslutningen, og hevder at man kan utlede et normativt *bør* utfra en ontologisk beskrivelse av det som *er*. Richard Bernstein forklarer dette godt:

Jonas seeks to ground ethics on a philosophical theory of being and on a metaphysical foundation. He argues that a full ontology of being – which encompasses organic being – entails the self-affirmation of life itself. This is the way in which Jonas seeks to overcome the alleged dichotomy between the “is” and the “ought”. There is an “ought to be” which is already implicit in Being itself (Bernstein sitert i Morris 2013, 116).

Jonas argumenterer for en moralsk realisme, der livet – i kraft av å være – uttrykker et etisk krav, en forpliktelse overfor vesener med evnen til å anerkjenne livets egenverdi og respondere på det (Ibid., 117). Dette vesenet er mennesket, som i kraft av sin rasjonalitet innehar den særegne kapasiteten til ansvar. Vi begynner nå å skimte hvordan

Jonas ser for seg bevegelsen fra en ontologisk undersøkelse av fenomenet liv henimot en menneskeorientert etikk basert i ansvar. Alle levende vesener ønsker å leve videre, da det er deres *telos*, deres normative gode, deres objektive standard; «Being» er alltid «Ought-to-Be».

Posisjonen Jonas forfekter kan i så måte kalles en form for *biosentrisme*: Alle levende vesener har moralsk status i kraft av at de eksisterer. Ved å gjøre stoffskiftet til sentrum for sine diskusjoner av liv, verdi og frihet, åpner Jonas for en asymmetri der status som moralsk adressat ikke avhenger av moralsk aktørskap (Vetlesen 2015, 145). Naturen kan følgelig ikke gjøre noe normativt galt imot mennesket, men mennesket kan gjøre noe normativt galt mot den; naturen er et *moralsk subjekt*, men ikke en *moralsk aktør*. Dette legger den ontologiske grunnen for Jonas' videre prosjekt, nemlig en ny etikk basert i ansvar, især ansvaret for fremtidig liv.

Dette er dog, som jeg skrev innledningsvis, utenfor rammene av denne teksten. Det er også grunnen til at jeg har utelatt delene av *Phenomenon of Life* som drøfter mennesket spesifikt, og dets særskilte ontologiske frihet som blant annet består i kapasiteten til ansvar. Jeg har i stedet satt meg fore å vise hvordan Jonas kritiserer det rådende panmekaniske verdensbildet for å ta grunnleggende feil av livets værensvesen, og hvordan han ser for seg at vi skal overkomme dødens ontologiske dominans i vår tenkning, spesielt med tanke på vårt natursyn. Han skisserer sin egen teori om livets ontologi basert i en fenomenologisk tolkning av innsikter fra evolusjonsbiologien, og argumenterer for at det finnes gryende former for subjektivitet latent i selv de enkleste organiske vesener. Å tolke stoffskiftet som en teleologisk prosess lar Jonas hevde at livet har en universell verdi, det er «good-in-itself» (Morris 2013, 117). Jonas trekker ingen endelige konklusjoner etter disse metafysiske spekulasjonene, men mener at det i det minste burde fremvise hvilken uunnværlig rolle ontologien har i den moralfilosofiske diskurs. Blindhet for liv er samtidig en etisk blindhet: Vi behandler ikke naturen i tråd med dens egne normative standarder. Dette arter seg selvdestruktivt, all den tid herredømmet over naturen vender seg tilbake mot mennesket igjen.

Gjennom den filosofiske biologi kan vi ifølge Jonas overkomme de antroposentriske antakelsene som ligger til grunn for vår rovdrift på naturen. Vi har her et grunnlag for en ny etikk som heller i en mer biosentrisk retning. Nå hersker det som sagt stor uenighet om hvorvidt Jonas faktisk innfrir på denne lovnaden, eller om ansvarsetikken i *Das Prinzip Verantwortung* er antroposentrisk. Men dette er en diskusjon for en annen tekst. For den nysgjerrige

leser, anbefaler jeg Alfred Fidjestøls *Hans Jonas: Ein introduksjon* (2004) og Sigurd Hvervens *Naturfilosofi* (2018), som begge er meget gode introduksjonsverker til både Hans Jonas og miljøfilosofi som sådan. For en dyptgående analyse av Jonas' filosofiske virke, se Theresa Morris' *Hans Jonas' Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology* (2013).

LITTERATUR

- Bernstein, J.M. 2001. *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donnelley, Strachan. 1989. "Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility". I *Social Research*, Vol. 56 (No. 3): 635-657. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Fidjestøl, Alfred. 2004. *Hans Jonas: Ein introduksjon*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hammer, Espen. 2002. *Theodor W. Adorno*. Oslo: Gyldendal forlag.
- Hverven, Sigurd. 2015. *Individets frihet, i fellesskapet, på jorda: Med G.W.F. Hegel og Hans Jonas fra dødens ontologi henimot en levende frihet*. Masteroppgave v/ Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk. Universitetet i Oslo. URL: <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-50243>
- . 2018. *Naturfilosofi*. Oslo: Dreyer forlag.
- Hume, David. 1748. *An Enquiry Concerning Human Understanding*.
- Jonas, Hans. 2001 [1966]. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press.
- . 1984. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Oversatt av Hans Jonas & David Herr. Chicago: University of Chicago Press.
- Kolstad, Hans. 2007. *Besinnelse. Naturfilosofiske essays*. Oslo: Humanist forlag.
- Kvassman, Stefan. 1999. *Samtal med den värdfulla naturen. Ett studium av miljöetiken hos Knud Løgstrup, Holmes Rolston III och Hans Jonas*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Lindberg, Susanna. 2005. "Hans Jonas' Theory of Life in the Face of Responsibility". *Phänomenologische Forschungen*: 175-191. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH.
- Levy, David J. 2002. *Hans Jonas: The Integrity of Thinking*. Columbia, Missouri: The University of Missouri Press.
- Morris, Theresa. 2013. *Hans Jonas' Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology*. New York: State University of New York Press, Albany.
- Næss, Arne. 1989. *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rubenstein, Alan. 2009. "Hans Jonas: A Study in Biology and Ethics". *Society*, Vol. 46 (No. 2): 160-167. DOI: 10.1007/s12115-008-9175-4
- Vetlesen, Arne Johan. 2015. *The Denial of Nature*. Milton Park: Routledge.

NOTER

- 1 Gnostisisme er et samlebegrep for mangfoldige esoteriske, mystisk-religøse bevegelser og sekter som not stor utbredelse i hellenistisk-romersk tid og senantikken. Jonas skrev bl.a. boken *The Gnostic Religion* (1958) om dette.
- 2 Med dette mener jeg at det var ikke skrevet særlig inngående om Jonas på norsk, altså at hans filosofi ikke var tilgjengelig for den større masse, både som følge av språkbarrieren, men også fordi filosofisk primærlitteratur i mange henseender er vanskelig å navigere seg i for den gemene hop – så vel som filosofistudenter, for den saks skyld. Jeg hevder altså at Fidjestøls bok i så måte populariserte Jonas' filosofi. Jeg mener ikke at Jonas var en ustudert skikkelse, da han vitterlig allerede var blitt viet en del oppmerksomhet i norske universitetskretser i forbindelse med verket *Das Prinzip Verantwortung*, som Ketil Bonaunet påpeker i sin omtale av Fidjestøls bok, «Ujevnt om Hans Jonas på norsk» (Agora #4/2004). Men på tross av at Jonas' etiske hovedverk er blitt viet oppmerksomhet i filosofiundervisningen på universitetet, så har hans filosofiske biologi stått igjen som et ganske ubeskrevet blad inntil senere år.
- 3 Her lot jeg meg inspirere av metaforen om «etisk døvhets», som Alan Rubenstein bruker i artikkelen «Hans Jonas: A Study in Biology and Ethics» (2009). Men der Rubenstein metaforiserer hørselen, valgte jeg et annet sansorgan, nemlig synet. I artikkelen skriver Rubenstein følgende: «Jonas's criticism of the school of philosophy in which he was brought up went beyond the charge of ethical deafness— even of ethical deafness with horrible political consequences. The deafness in question, after all, came about as a consequence of the thunderous boom heard around the intellectual world when discoveries in modern science shattered the old idols and brought down the classical edifice of nature and the cosmos» (2009, 164).
- 4 Den presumptive feilslutningen er basert i antakelsen om et logisk gap mellom observasjoner – nøytrale, verdifrie, «objektive» fakta – og verdidommer, eller utsagn som uttrykker noe av såkalt subjektiv karakter. Selv om David Hume oftest blir ansett som feilslutningens opphavsmann, er det G.E. Moore som først introduserer frasen i verket *Principia Ethica* (1903). Det er viktig å merke seg at Moore skiller seg fra Hume ved å ikke anse feilslutningen som inkompatibel med moralsk realisme. Feilslutningen har i senere tid blitt kraftig utfordret av moralfilosofier som Mary Midgley.
- 5 For to ulike perspektiver på dette, se Theresa Morris' *Hans Jonas' Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology* (2013) og kapittel 3 av Arne Johan Vetlesens *The Denial of Nature*, «Philosophizing Value in Nature» (2015). Uenigheten består i hvorvidt Jonas' fokus på mennesket i ansvarsetikken går på bekostning av naturen, eller om han gjør det kun av pragmatiske hensyn, altså at han må fremme en menneskebasert etikk for å nå igjennom med sitt budskap til en bredere allmennhet. Theresa Morris forsvaret denne tolkningen, da hun hevder at en etikk nødvendigvis må være menneskeorientert – ikke menneskesentrert – da etikk er et menneskelig potensial og prosjekt. Hun argumenterer for at Jonas, tross antroposentrisk ordlyd, fremmer en antropogen – ikke antropomorf – filosofi, noe som er konsistent med å gi mennesket en spesiell plass. Morris tenker pragmatisk: «It is not that the human is all that matters but that only human beings can halt the trajectory of ecological disequilibrium, with its accompanying potential for destruction» (2013, 197). Arne Johan Vetlesen påpeker at Morris fremmer en sympatisk tolkning man som leser får inntrykk av at er tro mot Jonas' intensjoner. Men, som Vetlesen skriver, tar Jonas' filosofiske biologi et stort skritt i retning av en ikke-antroposentrisk eller biosentrisk etikk. Her er mennesket riktignok de eneste moralske aktører, men ved å gjøre stoffskiftet til sentrum for diskusjonen av liv, frihet og verdi, åpner Jonas for en asymmetri – man behøver ikke selv være en moralsk aktør for å være en moralsk adressat (2015, 145). I den filosofiske biologi er livet i seg selv kilden til og lokaliseringen av verdi og normativitet.

Ansvarsetikkens entydige fokus på mennesket som både et subjekt og objekt for ansvar virker dermed å gå imot dette normative utgangspunktet. Jonas' nye kategoriske imperativ er basert i menneskehetens overlevelse ene og alene, mens ansvaret for naturen er en logisk sekundær følge av dette. Ansvaret for menneskeheten har forrang, ergo impliserer det i en verdihierarkisk rekkefølge at naturen er underordnet. Man kan derfor argumentere for at ansvaret for naturen i ansvarsetikken opptrer som instrumentelt; den er verdifull fordi den spiller en avgjørende rolle for menneskets eksistens, noe som gjør dens verdi *relativ* til den *nytt* den utgjør for mennesket. I et ekko av tysk idealisme er det nærliggende å hevde at naturens verdi i siste instans hviler på det projiserende menneskesubjekt. Altså: Ingen verdsetter, ingen verdi. Eller: Intet subjekt, intet objekt (Ibid.).

6 Se Alfred Fidjestøls *Hans Jonas: Ein introduksjon* for en diskusjon om hvorvidt «filosofisk biologi» og «biologifilosofi» er passende for Jonas' prosjekt, eller om «naturfilosofi» er mer dekkende (2004, 66-7). Sigurd Hverven har bl.a. foreslått «naturontologi» (2015, 1). Her kommer jeg til å bruke Jonas' egen betegnelse, «filosofisk biologi».

7 Se introduksjonskapitlet til R.G. Collingwoods *The Idea of Nature* (1945) for en diskusjon av hvorvidt det er fruktbart å anvende begrepet «renessanse» i forbindelse med de rådende idéene rundt inntøget av den naturvitenskapelig revolusjon. Collingwood nevner andre alternativer som f.eks. «post-renessanse» eller «barokk», men ender like fullt opp med at renessanse-begrepet er det mest adekvate i dette (vitenskapsfilosofiske) henseende.

8 Paradigmeeksempelet på denne innstillingen finner vi hos Descartes. I forsøket på å besvare skeptisismens problem, gjør Descartes den metodiske tvil (hans «arkimediske punkt») til garantist for epistemisk sikkerhet.

9 I senere tid har flere filosofer ansett atomismens innflytelse som sektorovergripende, i den forstand denne tenkemåten også påvirker andre grener av filosofien, så vel som samfunnsvitenskapene. I politisk filosofi blir denne fysiske atomismen bl.a. sett i relasjon til antropologien forfektet av kontraktstradisjonens representanter, især de tidligste eksponentene. Sedvanlig vil politiske filosofer forankret i kontraktstradisjonen anse fellesskapets behov som mulig å redusere ned til enkeltindividets ønsker og behov. Dette impliserer et sterkt liberalistisk syn der samfunn hverken er etiske fellesskap eller bygd på transcendent verdier, men en ren akkumulasjon av enkeltindivider, *sosiale atomer*. For eksempler på hvordan denne koblingen har blitt gjort, se Freya Mathews' *The Ecological Self* (1991), eller Charles Taylors kritikk av metodologisk individualisme.

10 Her tenker jeg på spesielt på skillet mellom primære og sekundære kvaliteter, og med dem primære og sekundære *realiteter*. Primære kvaliteter, i hovedsak kvantifiserbare størrelser, lar seg underlegge matematikken og fysikkens prinsipper, og forstås dermed som faktisk eksisterende, dvs. uavhengige av den menneskelige bevissthet; de er *reelle*. Sekundære kvaliteter (farge, lukt, smak osv.) forstås derimot som avhengig av menneskets bevissthet, og er følgelig kontingente, eller i en viss forstand *konstruerte* (Hverven 2018, 167). Dette kan gjerne tolkes som å svare til den (diskuterbart) utbredte bruken av begrepsparet «objektiv» og «subjektiv». Mens det objektive gjerne forstås som å innfatte faktaopplysninger som ikke lar seg bestride fordi de er mulige å verifisere (dvs. kvantifisere), anses det subjektive som annenrangs i den forstand det ikke er empirisk etterprøvbart. Alt fra estetiske smaksdommer, til oppfatninger tilknyttet etikk og moral, betraktes dermed som subjektive, individuelle, private – eller relative, for den saks skyld.

11 Det ville vært en selvmotsigelse for Heidegger å tolke ikke-menneskelige værensformer eksistensielt, da det kun er mennesker som *eksisterer* i heideggeriansk forstand. At Jonas' prosjekt består av å gi en «eksistensiell tolkning av biologiske fakta» kan følgelig leses som en allusjon til – eller retttere sagt: stikk mot – Heidegger (Fidjestøl 2004, 82).

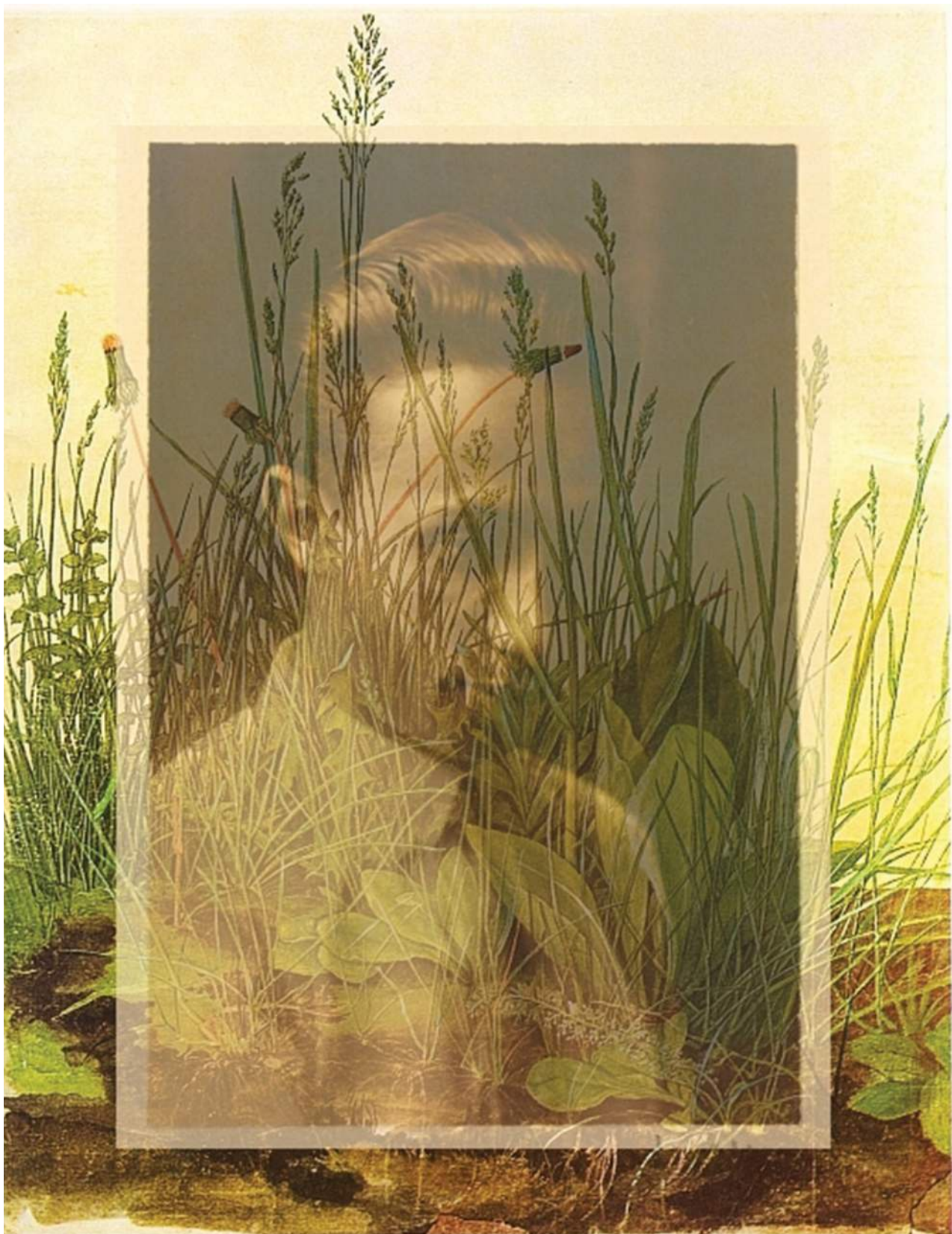
12 Grunnet plassmangel valgte jeg å ikke inkludere David J. Levys fulle sitat, men snarere parafrasere det. Jeg syns likevel han anskueliggjør problemstillingen på en mer oppklarende måte enn det jeg evner, og velger derfor å sitere avsnittet i sin helhet her: «But while this mechanistic ontology explained the actual operation of existing structures, of itself it said nothing of how any such structure came to be what it was. In this way it avoided potential conflict with the theology of divine Creation. And insofar as it implied that the world as a whole could be envisaged as a total mechanism made up of mechanically structured moving parts, it allowed for, and indeed required, the postulation of an original, world-transcendent designer – a divine “clockmaker” – who had set it up in the first place and given it its ordered motion. This was the worldview of eighteen-century deism that still, in the next century, inspired the natural theology of Paley that the young Darwin so esteemed. In this matter the mechanistic ontology of matter could explain both the functional operation of each of its moving parts, organic and inorganic, and the overall movement of the whole by invoking a literally supernatural originating principle readily identifiable with the Christian creator God» (2002, 54).

13 På tross av at Jonas ikke aktivt refererer til Hegel gjennom *Phenomenon of Life* før på epilogens avsluttende side, bærer Jonas' tenkning preg av en hegeliansk innflytelse spesifikt, og en tysk idealistisk generelt. Jonas' begrep om formidling er for eksempel beslektet Hegels *Vermittlung*. Formidling (*mediation*) betyr at et innhold bringes innom et nytt medium, en ny arena som på visse fundamentale måter er vesensforskjellig fra det forrige mediet innholdet var uttrykt gjennom. Hos Hegel opptrer formidlingsbegrepet som en motvekt til “umiddelbarhet”. Formidlingen er veien via noe(n) ut av det gitte. Mens Jonas bruker begrepet i henhold til stoffskiftet – måten organismen formidler sin form gjennom materien – anvender Hegel det på en menneskeorientert måte: Individets vei ut av ubestemthet går gjennom andre mennesker, fellesskapets moralske normer, arbeid osv. Formidlingen er et nødvendig steg på veien mot reell frihet; friheten i relasjon til noe(n) (Hverven 2015, 42-3).

14 Ikke bare låner Jonas begrepet «organismefilosofi» («philosophy of organism») fra Whitehead, men han uttrykker også eksplisitt i *Phenomenon of Life* og i *Mortality and Morality* at hans egen tenkning er influert av «the great Alfred North Whitehead», samt at han anser Whiteheads filosofi som «unequaled in our time». For videre lesning om forholdet mellom Jonas og Whitehead, se Sandra B. Lubarskys artikkel «Jonas, Whitehead, and the Problem of Power», i *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life* (ed.: Tirosh-Samuelson & Wiese) fra 2008.

15 Til tross for Jonas' fenomenologiske opphav og tilnærming, bruker han ikke begrepet «intensjonalitet», men tenker snarere i termer av teleologi (Lindberg 2005, 175).

16 Et lignende poeng finner vi også hos representanter for aristotelisk naturalisme. Micah Lott, dog ikke den mest hardnakkede eller fremtredende forsvaret av retningen, skriver f.eks. i artikkelen «Why be a good Human Being? Natural Goodness, Reason and the Authority of Human Nature»: «Judgments of natural normativity do not require any further thought that it is good that these creatures live as they do, or indeed that they exist at all» (2014, 764).



Illustrasjon av Sindre Brennhagen

ZAPFFES EVOLUSJONÆRE EKSISTENSIALISME

At vi synes godt om oss selv, og det vi har fått til som skapende mennesker, kan så være, men vi er langt fra det mest gunstige ifølge Gud. Flodhesten er det beste han har skapt, og han vier sitt eget mesterverk en lang og glitrende omtale i Bibelen. Flodhesten beskrives som optimal fordi den er sterk, uangripelig, fryktløs og fysiologisk perfekt utrustet i henhold til omgivelsene. Job sitt ønske om å få en meningsfull forklaring for sine lidelser og en rettferdig behandling, hører derimot ingen steder hjemme – verken i Bibelen eller i tenkningen til norske Peter Wessel Zapffe. For Zapffe er det derimot ikke Gud som har feilet med oss, men evolusjonen. Vi har fått evner og interesser som er for sterke, for mektige og som overgår det naturen og livet kan svare for. I motsetning til flodhesten, er vi overutrustet i forhold til omgivelsene vi er del av. Og det er en overutrustning som har resultert i et indre, biologisk imperativ som blir bestemmende for vårt syn på livet, mener Zapffe.

Av Ole Johnny Yttri

I denne artikkelen skal jeg ta for meg noen av de mer biologisk funderte påstandene i Zapffes tenkning for å vise hvordan disse leder til hans antinatale slutning. Her er det Zapffe kaller vårt indre imperativ sentralt, og jeg vil trekke inn Schopenhauer for å vise hvordan et brudd med dette prinsippet utfolder seg. Til slutt skal jeg gi et omriss av det Zapffe selv betegner som «verdi-pessimisme», som med sitt biologiske grunnlag er vesentlig forskjellig fra andre typer pessimisme som vi kjenner fra filosofihistorien.

Peter Wessel Zapffe

Peter Wessel Zapffes doktorgradsavhandling, *Om det tragiske* fra 1941, er et spesielt filosofisk arbeid. Det er spesielt fordi det inneholder noen høyst originale påstander som han nok stod alene om å ha på denne tiden. De mest betydelige er nok at vi er en avart i naturen og at vi bør innstille forplantningen i den hensikt å la menneskearten dø ut. Mens tenkere som Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche og Camus bidrar med måter å leve på tross mangelen av mål og mening, stiller Zapffe et kompromissløst *Nei* til livet videre. Slik sett skiller Zapffe seg fra den øvrige filosofitradisjonen.

Spørsmålet er derfor hva Zapffe baserer sitt nei på. Og det er her at det biologiske perspektivet han tilfører gir oss en ny vinkling på vår situasjon som meningssøkende

mennesker med lengsler og håp om et svar på livsmysteriet; en analyse av mennesket og våre behov med bakgrunn i naturen vi er del av, og premissene vi er gitt. Men før vi kommer så langt, skal vi se på hvor det begynner for Schopenhauer. Vi må anta at det også var et håp om mening i Schopenhauer før han oppdaget hva «tingen i seg selv» var. Håpet er, som vi skal se, viktig i forståelsen av Zapffes imperativ, da det angir det tragiske ved mennesket. Det tragiske forløp, sier Zapffe, ligger i «fordervelsen av håpets vei» (Zapffe 2015c, 376). Og slik mener jeg pessimismen i Schopenhauer blir til på «veien mellom håp og ikke-håp».

Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer ga ut *Verden som vilje og forestilling* i 1818. Dette er et arbeid som har stor betydning for den filosofiske pessimismen som sjanger. Her finner Schopenhauer «essensen» i alt organisk liv, det som setter alt i bevegelse og som styrer våre handlinger og livsutfoldelse. Schopenhauer hevder å finne det som gjør at vi drikker når vi er tørste, spiser når vi er sultne, og får oss til å søke mot hva enn vi trenger for å overleve og føle oss vel. Schopenhauer beskriver denne indre drivkraften som «vilje», en vilje som kommer fra våre mange og ustoppelige behov.



Fotografi av Joakim Midteng Skaug & Anders Hagen

All striving comes from lack, from a dissatisfaction with one's condition, and is thus suffering as long as it is not satisfied; but no satisfaction is lasting; instead, it is only the beginning of a new striving (Schopenhauer 1969, 309).

Viljen er gjennomgripende i alt som lever. Den styrer organismen med en rå og hensynsløs kraft mot å tilfredsstille de mange og ulike behovene vi har. Vi trenger en stadig tilførsel av næring, vann og en gitt temperatur for å i det hele tatt leve. Men dette er kun våre mest grunnleggende behov. Deretter følger en rekke andre som knytter seg til våre mer spesifikke egenskaper. Behov for omsorg, nærhet, sosial kontakt, det å føle en betydning, tilknytning, verdi osv. For det spiller ingen rolle om det er naturen eller kulturen som betinger vår eksistens; viljen i oss *vil* livet uan-

sett pris. Og dersom utviklingen av samfunnet har sikret oss det mest nødvendige for å overleve, så har den også utvidet vår behovshorison. Uansett hvor vi snur oss, så ser vi kampen utspille seg på alle mulige nivå sier Schopenhauer.

We see striving everywhere inhibited in many ways, struggling everywhere; and thus always suffering; there is no final goal of striving, and therefore no bounds or end to suffering (Schopenhauer 1969, 309).

Selv om ikke våre mer perifere behov har samme konsekvenser som de for mat og næring, så bidrar de likevel til individets selvfølelse og livsgnist, og er derfor like påtrengende for oss. For viljen vil alt det som tjener livet, samt bedrer våre livsvilkår og mulighet for å leve mest mulig tilfreds. Og desto mer tilfredsstilt viljen blir, desto mer vil

den ha. Den er umettelig ifølge Schopenhauer, for hva enn som var nok i dag, så vil du det litt mer i neste omgang. Så fort et behov er ivaretatt, står det utallige andre på vent (Schopenhauer 1969, 312).

I Schopenhauers filosofi blir hele livet en runddans med viljen som man aldri helt kommer i mål med. Det er en intens og konstant kamp for å tilfredsstille en egoistisk, indre streben mot alt som er til fordel for individets eget, fortsatte livsløp. Det blir en verden hvor alt spiser alt, som til slutt må ende opp i grusomme tilstander. Å se verden slik, som en arena hvor ulike livsformer kjemper til døden under «viljens klo», er å se verden slik den er, mener Schopenhauer. Det er å se bak «mayas slør», og han sparer ikke på det groteske i beskrivelsen av den.

And to this world, to this scene of tormented and agonized beings, who only continue to exist by devouring each other, in which, therefore, every ravenous beast is the living grave of thousands of others (Schopenhauer 1909, 392).

Å leve er synonymt med tortur, smerte og lidelse for Schopenhauer. Likevel er det ikke bestialiteten eller naturens råskap som blir avgjørende for han, men det å oppdage at viljen ikke har noe annet mål enn seg selv. Det er ikke noe endepunkt for oss eller vår streben; det finnes ikke en tilstand foruten smerten, fortvilelsen og lidelsen som naturlig følger av den evige kampen for å overleve. Dette er alt viljen handler om. Våre sofistikerte, etiske egenskaper og håpet om et mål og en mening med eksistensen, er viljen derimot *blind* for.

Den «målløse» viljen blir derfor grunnlaget for Schopenhauers pessimisme, og får stor innflytelse på senere tenkere innen denne filosofiske retningen. Friedrich Nietzsche er nok det beste eksempelet. Nietzsche er enig med Schopenhauer i at viljen er essensen i alt levende, men han mener derimot at viljen vil noe mer enn livet – *den vil overkomme og dominere*. I *Slik talte Zarathustra* sier han: «Hvor det finnes liv, finnes også vilje: dog ikke vilje til liv (...) men vilje til makt!» (Nietzsche 1999, 76). Nietzsche mener på samme måte som Schopenhauer at naturen og verden som helhet uttrykker denne hungeren for makt og dominans.

Schopenhauer og Nietzsche har viljen til felles i fundamentet som de begge grunner deres respektive filosofier på. Men til tross for at det her er snakk om metafysikk, så kan man trekke paralleller til biologien og måten alt organisk materie formes på.¹ Man kan hevde at viljen betegner et mønster som kan gjenkjennes i empiriske studier av cel-

lene hvor det kjempes for å bli selektert, og hvor det som taper fortsetter å utfylle seg selv for å bli sterkere og øke sjansen for seleksjon. Spesielt finner vi likheter til viljen i måten genet fungerer på, og målet det har. For genet, slik Richard Dawkins beskriver det, har ikke noe annet mål enn det Schopenhauer kom fram til – å overleve og spre seg mest mulig inn i fremtidige generasjoner (Dawkins 2009).

Det empiriske fundamentet i viljen

Ifølge Dawkins, er vi resultatet av milliarder av år med prøving og feiling, hvor det sterke og livsdyktige har vunnet mens det svake og ikke tilpasningsdyktige har dødd ut. Alt vi er, fra vår kroppslige utforming til våre instinktive impulser, er resultatet av genet og hva det velger å reprodusere videre. Kriteriet er enkelt: Det som best egner seg for videre produksjon i størst mulig omfang. Utover dette, kan vi egentlig ikke si noe som helst om «formål» på et biologisk plan. Empirisk sett er dette alt som er «tilfellet». Det vil altså si at viljen eller genet, metafysikken og biologien, har en lik oppfatning om hva som er essensen i mennesket. Men i motsetning til Dawkins, er det ikke mye begeistring å spore i Schopenhauer over oppdagelsen som er med på å beskrive vårt gudløse opphav, hvordan alt henger sammen og hva som beveger oss i verden. Skal vi tolke Schopenhauers holdning til livet, så må det være i retning av at det beste er om man ikke blir født.

We have not to be pleased but rather sorry about the existence of the world; its non-existence would be preferable to its existence (Schopenhauer 1966, p. 576).

Men, selv om Schopenhauer tenderer mot antinatalismen i utsagn som dette, så forankrer han det ikke i noe helhetlig moralsk argument. En slik teori får vi først med Peter Wessel Zapffe, men det er ikke viljen som ligger til grunn for hans syn.

Zapffe sitt syn på viljen

Spørsmålet er ikke hva som er essensen i oss, men hva som er det *essensielle for oss*, mener Zapffe. Det er ikke et poeng å finne «tingen i seg selv», og det spiller heller ingen rolle om man kaller det behov, drift, lyst, ønsker eller vilje, for den saks skyld. For Zapffe, som inntar et biologiske perspektiv, handler dette kun om et ja eller nei til «bibehold eller en endring av tilstand» (Zapffe 2015b, 82). For om vi følger biologien, så er alt som lever slik innrettet at det søker mot sin «optimale tilstand»; en tilstand som er med på å definere organismens «vitalbalanse». Det er denne ba-

lansen som viljen, eller hva enn man velger å kalle det, vil ivareta for å frigjøre individet til å «foreta handlinger som resulterer i en ny generasjon» (Zapffe 2015c, 27). Slik sett kunne vi med rette ført Richard Dawkins inn på listen over empiriske kilder som Zapffe ville ha innfunnet seg med. Viljen, eller «genets gang», er ikke annet enn en velfungerende, organisk funksjon som sikrer bæreren sine biologiske interesser, det vil si, ting som knytter seg til «åndedrettet, temperatur, forsvar mot fiender, sykdom og skade, ernæring og forplantning, kort sagt til individets og slektens biologiske opprettholdelse» (Zapffe 2015c, 55).

Mens andre arter har interesser som er biologisk avgrenset, så har mennesket fått «sprengt» ut en metafysisk interessefront. Det vil si at vi gikk fra å ha en enkel selvbevissthet som aper, til å få en bevissthet som rommer alt fra forståelsen av andre dyr, til en anskuelse av verden, universet og kosmos. Med det fulgte også innsikten om døden og vissheten om vår egen skjebne. Mennesket er gitt en «full åpning» for hvordan naturen fungerer, mener Zapffe. Vi er i stand til å trekke oss ut fra det eksistensielle kretsløpet for å vurdere det hele opp mot vår egen etiske kapasitet og våre hedonistiske ønsker. Dette er en «absurd» egenskap som er med på å forme Zapffe sin påstand om at vi er offer for en uheldig evolusjon; at vi som art ble «væbnet for sterkt».

For hvilke fordeler skulle det gi oss å kunne vurdere naturens egne betingelser og livskår? Hva godt skulle det føre til at vi prøver å finne måter å endre det gitte på? Premissene er satt – overlev og forplant livet videre; det er hva alt organisk liv handler om. Dette er «tingen i seg selv», og det er nettopp det Schopenhauer oppdaget.

Symptomer på imperativet

Problemet for Schopenhauer er at «essensen» ikke står til forventningen han har om hva eksistensen skulle tjene til. Det vil si, hans metafysiske interesser blir krenket i oppdagelsen av at svaret på det store «livsmysteriet» er den organiske viljen til liv. Forventningen om en utfoldelse mot vårt høyeste potensial knuses i forståelsen av viljen og tanken om en skjebne hvor vi må føye oss etter viljens nådeløse og utrettelige iver for å bli tilfredsstilt, for en kort stund, før det hele starter på nytt igjen. Dette er en skjebne som for Schopenhauer gjør denne verden til den verste av alle mulige verdener, et mareritt uten ende.

Dette avspeiler, etter mitt syn, at Schopenhauer hadde en forhåpning om at det skulle være noe mer. Schopenhauer håpet på, og søkte etter, noe som kunne bidra til å gi livet en heterotelisk² mening, det vil si, at målet for livet er noe utenfor livet i seg selv – et mål som svarer til

Schopenhauers mentale evner og moralske egenskaper. Denne forventningen kan vi se som symptomer på at vi bærer i oss et imperativ, et imperativ som uttrykker seg gjennom måten vi reagerer på omverdenen.

Hvis man ikke blev opprørt over «slumpetræffets meningsløse verdiødeleggelser» (...), så vilde der ikke være tilstede nogen kraftberøvende spænding mellem menneskesindet og naturen (Zapffe 2015a, 95).

Våre interesser er helt sentrale i Zapffes filosofi og biologiske metode – en metode som fremfor å se og dømme livet ut fra vår egen subjektive erfaring, vurderer det som spenningen mellom «oppgave og evne» og trangen vi har for å realisere det vi er gitt muligheter til. For, vi er gitt interesser som strekker seg langt utenfor et «ja eller nei til endring av tilstand», og som i ytterste konsekvens kan gi et ja eller nei til livet. Så i motsetning til å være manifestasjon av viljen, mener Zapffe at mennesket best kan defineres som interessebærere.

Mennesket som interessebærer

Det essensielle for mennesket er, ifølge Zapffe, den metafysiske interessen vi har for å finne en mening med livet. For vi er gitt evner som kan forestille oss et meningsfullt liv hvor alt som tilfaller oss er fordelt etter et moralsk og rettferdig prinsipp. Og siden vi har fått en slik intellektuell kapasitet, så forlanger vi også å få den realisert. Vi krever plass for vår egenart, for å utfolde og omsette evnene vi har fått til sitt ytterste – en bekreftelse på at det finnes en «moralisk og rettferdig verdensorden». For Zapffe er det ikke viljen, men snarere forventningen om hva viljen skulle tjene til, som er problemet. Det er en forventning som Zapffe mener skiller ut et indre imperativ, et biologisk nedarvet krav som bor i hver og en av oss. Noe som forteller oss at:

Du skal skaffe plads for din egenart og realisere dine kræfter og dine oplevelsesmuligheder uden at taale en bestandig nedskjæring i heterotelisk øiemed (Zapffe 2015c, 99).

Å følge dette prinsippet gjør oss store, mener Zapffe. Men det er også i stand til å blåse livsgnisten ut av oss om vi får prinsippet «krenket». Og det er dette vi er vitne til i Schopenhauers filosofi. Jeg mener at vi kan se Schopenhauers pessimisme i lys av dette kravet, det vil si, som en konsekvens av det å få kravet krenket. Den umetelige viljen til liv, streben, kampen, smerten, lidelsen, for-

tvilelsen og til slutt døden, er ikke «adekvat til interessen» (Zapffe 2015c, 69). Men, Schopenhauer holder ikke imperativet i hevd, og gir opp håpet om å utfolde sin egenart (håpets død). Han snur seg mot østlig filosofi og mener vi kan temme livsviljen for å minske livssmerten. Zapffe omtaler denne vendingen slik:

Og naar vi ingen mulighet har for at realisere våre jordiske interesser, saa levnes der os ikke annen utvei end at oppgi selve interessen, resignere og vende oss bort fra livet, som efter sit væsen er lidelse. (...) Men Schopenhauers filosofiske tro gaar videre. Den som gir avkald paa livet og dets tillokkelser, oppnaar til gjengjæld Nirvana, en salighetstilstand uten begjær (Zapffe 2015c, 502).

Det betyr at han godtar en nedskjæring av det heteroteliske kravet, og med det er han ikke lengre hva Zapffe betegner som en «kulturell relevant storhet». Pessimismen som vi finner i Schopenhauer er derfor ikke hva Zapffe vil definere som «ekte». Den er snarere en konsekvens av å forene det «høyeste håp med den høyeste evne» kun for å få «håpet knust». Det kvalifiserer til det Zapffe kaller for en «tragisk livsanskuelse». Et syn på livet som en «tapt kamp» grunnet en ødeleggelse i selve kjernen – av den prinsipielle *kampmuligheten*. Men, det er fortsatt et stykke mellom det Zapffe kaller en tragisk livsanskuelse og modningen av en antinatal konklusjon, til det objektivt tragiske som manifesterer seg som et nei til livet.

Metafysisk pessimisme

Pessimismen i Schopenhauer fortøner seg som en manglende tro på muligheten av en interesses virkeliggjørelse (Zapffe 2015c, 377). Men ved å «reducere slektens menneskelige kvaliteter», mener Zapffe det er mulig å tilnærme seg lykke (Zapffe 2015c, 151). Men, det er en lykke som ikke svarer til de metafysiske forventningene man hadde; den er ikke resultatet av å oppnå artens og kulturens «misjon» eller potensial, men en lykke som blir oppnåelig i fraværet av smerte, etter man har avlært seg behovet, lysten, begjæret osv. som viljen søker mot. Her er ikke motivet lenger storhet. Slik vil han heller ikke være et eksempel for det tragiske, foruten på et metafysisk nivå. Zapffe sier at Schopenhauer står nær idealismen og karakteriserer hans løsning som optimistisk.

Fælles er ur-væsenets splittelse i heroisk stræben og motmagt, nedvurderingen av det sanselig-biologiske, og den positive løsning ved heltens død, som peker ut

over jordlivets intethet og ind mot en transcendent idyl, som hos Schopenhauer bestaar i "Anschauung des All und Einen". Han er derfor like mye optimist som sine motstandere (Zapffe 2015c, 503).

Faktisk er det godt tenkelig, mener Zapffe, å se for seg «ondene» i Schopenhauers filosofi «ryddet av veien» (Zapffe 2015c, 151). Her kan vi trekke inn vår tid og mulighetene samfunnsutviklingen har åpnet for. Rent teoretisk, ser jeg ingenting i veien for at man gjennom moderne genteknologi og nevrovitenskap kan eliminere seksualdrift, fryktsponsorer og fysisk smerte. Moderne medisin kan eksempelvis tilføre hjernereseptorer substanser som gir en varig følelse av lykke og tilfredshet. Det er med andre ord teoretisk mulig å gjøre viljen «overflødig» ved å kontinuerlig gi den det den vil, eller eliminere behovet helt. Og med det så vil årsaken til Schopenhauers pessimisme i stor grad forsvinne, eller som Zapffe sier, å få det som innvirker på vår alminnelige trivsel redusert til et minimum (Zapffe 2015c, 151). Den «ekte» pessimismen, mener Zapffe, knytter seg til selve endepunktet for våre høyere interesser og verdiene vi skaper som surrogat for å overleve.

Verdipessimisme

Det gis ingen kompromiss i Zapffes tenkning. Det finnes ingen utvei gjennom buddhismen, heroismen, troen eller lykken, for den saks skyld. Ingen av disse løser det vi aller mest har behov for, og som vi er gitt et berettiget håp om å få bekreftelse for, nemlig at det er en overordnet mening med livet og en rettfærdig verdensorden; at vi har en oppgave og et mål som står i forhold til det høyeste vi er i stand til å utfolde oss mot. Det å oppgi kravet – å bryte ned vårt biologiske imperativ – er det samme som å frasi oss vår arts unike evner, og med det, vår arts verdighet.

Det heteroteliske meningsaspektet vil naturligvis aldri bekrefte seg for oss. Og uansett om vi setter vårt «beste» til, så er det kun et rungende nei – et naturens veto – som venter oss. Det fins rett nok et autotelisk perspektiv, hvor handlingen eller oppgaven har et mål eller en mening i seg selv, men det er ikke nok, ikke for et høyverdig menneske. Og siden det vi har skapt i samfunnet – eller for den del: verden, gitt de mange ulike oppgaver, mål og etiske ideal som er disponible – så har de en autotelisk natur som aldri kan tjene til å innfri kravet vi bærer i oss. Dette er kjernen i det Zapffe kaller «verdipessimisme». Den er «urokkelig» uansett hva vi skulle foreta oss av nyvinninger eller oppnå av fremskritt.

Det er først en metafysisk verdipessimisme som be-

røver sin bærer alle trøstens gaver og samtidig forudsætter et maksimum av erkjendelses-pres og moralsk ømfintlighet. På dette området viser det «historiske fremskridt» ingen bedring, det metafysiske værdikrav berøves ikke av sociale nyorienteringer og tekniske triumfer (Zapffe 2015c, 151).

Zapffe retter ikke anklagen mot livet, men mot mennesket, og mener det er vi som ikke er «egnet» til livet. Det er ikke «streben» eller at den er meningsløs, men at vi kan forstå det, som er problemet; at vi kan erkjenne at vi er til fremfor å bare være, til vi ikke er mer.

Nei til livet

Dette er en innsikt som Zapffe mener kan modne frem en avvisning til livet. Det er en forståelse av at vi er et «feilskudd på livets tre» og at alle veier til perfektibilitet er «lukket». Det vi sitter igjen med er et livsløp, en utfoldelse mot syntetiske mål og meningssurrogat i en tilværelse, en verden som helt og fullt er overlatt vårt eneste rådende prinsipp – tilfeldighetens lov. Dette er en erkjennelse som bryter livshåpet vi bærer i oss.

Det tragiske forløp blir til på den måten, at et menneske søker å realisere en representativ livsform med representative midler, og dermed oppnår et veto som bryter hans livstro ned (Zapffe 2015a, 310).

At vi her snakker om et brudd med livshåpet er et viktig poeng, fordi det ikke er et nei på rent etiske premisser, som vi finner i David Benatars filosofi. Et slikt moralsk påbud, uansett hvor gyldig det måtte være, er vanskelig å se for seg ha noe særlig kraft utenom å forbli en etisk kuriositet. Det Zapffe beskriver er en intellektuell modningsprosess hvor man følger slutningen om det meningsløse til sin ytterste konsekvens. Det er en holdning som følger av det å integrere fraværet av et høyere mål med livet eller eksistensen som helhet.

Det er derfor mer ut av empatiske og emosjonelle hensyn, enn etiske, som gjør Zapffes antinatalisme til et valg. For, gitt en viss intellektuell redelighet, så kommer vi til at dette «høyere prinsipp vi er bærer av, ikke har livets rett».

Konklusjon

Peter Wessel Zapffes filosofi er et originalt tilskudd til den eksistensielle filosofihistorien. Det å bruke biologien som metode, vender om på perspektivet og gir oss et syn på livet og naturen, på det organiske og alt levende, som vel-fungerende og optimalt tilpasset omgivelsen. Alt unntatt

mennesket. Å skulle begrunne at det er *vi* som er feil, og ikke viljen eller livet, er en vending av problemstillingen som åpner et nytt og evolusjonært syn på mennesket. Det er en tenkning som stiller spørsmål og rister ved hele vår eksistensielle forankring.

LITTERATURLISTE

- Dawkins, Richard. 2009. *Det egoistiske genet*. Oslo: Humanist forlag.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Slik talte Zarathustra*. 3. utgave. Oslo: Gyldendal (Fakkel).
- Schopenhauer, Arthur. 1909. *The World as Will and Idea*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- . 1966. *The World as Will and Representation: Volume 1*. New York: Dover Publications.
- Schopenhauer, Arthur. 1969. *The World as Will and Representation: In Two Volumes*. New York: Dover Publications.
- Zapffe, Peter Wessel. 2015a. *Indføring i litterær dramaturgi*. Oslo: Pax forlag.
- . 2015b. *Kulturelt nødverge*. Oslo: Pax forlag.
- . 2015c. *Om det tragiske*. Oslo: Pax forlag.

NOTER

- 1 Tauber, Alfred I.. 1994. «A typology of Nietzsche's biology». *Biology and Philosophy*, Vol. 9: 25-44.
- 2 Heterotelisk og autotelisk er et begrepspar som er gjennomgående i Zapffe. De betegner to forhold hvor det autoteliske har målet i seg selv og det heteroteliske har målet utenfor seg selv.

ARISTOTLE ON THE SUBSTANTIAL EQUALITY OF THE SEXES

It is often assumed that Aristotle had a misogynistic view of women, in the sense that he ascribed less value to women than he did to men. In this paper, I propose an interpretation according to which Aristotle upholds the substantial equality of the sexes, while simultaneously holding that men and women are functionally different and complementary. I have intended only to reconstruct Aristotle's historical position with respect to his practical philosophy (ethics and politics), as I attempt to lay a foundation for plausible ways in which to interpret certain controversial statements in his biological works.

By Øyvind J.V. Evenstad

*There is nothing nobler or more admirable than when
two people who see eye to eye keep house as man and
wife, confounding their enemies and delighting their
friends.*

— *Homer, Odyssey VI. 180–5*

It is often assumed that Aristotle had a misogynistic view of women, in the sense that he ascribed less value to women than he did to men. For example, some have claimed that “Aristotle’s likening of male and female to form and matter implies that women are by nature inferior to men.” At the other extreme, some have proposed a feminist reading of Aristotle as “an astute, though appropriately circumspect, critic of the [...] exclusion of women from politics” (Dobbs 1996, 74). In this paper, I propose instead a sort of “golden mean” interpretation according to which Aristotle upholds the substantial equality of the sexes, while simultaneously holding that men and women are functionally different and complementary. As he himself puts it, “their functions are differentiated, so that the man’s are different from the woman’s, and so they complement each other” (*EN* VIII.13, 1162a).

I want to clarify what is meant by “substantial” and “functional” in this context, since these terms may be understood in a variety of ways by modern readers. For A and B to be substantially equal means that A and B belong to the same class of substances and share the same form (*morphē*). I take it that, for Aristotle, substantial equals stand on the same level in the great chain of being that stretches from potentiality (*dynamis*) to actuality (*energeia*). For A and B to be functionally equal, on the other hand, means that A and B perform the same function or fill the same role in the world. The argument of this paper is that Aristotle viewed the sexes as *substantially* equal, even though he did not think of them as *functionally* equal. Of course, modern readers are free to disagree that it is possible to have one kind of equality without the other.

Aristotle’s perhaps most famous (and infamous) statement about the relationship between men and women is found in the *Generation of Animals*, where he says that “the woman is as it were an impotent male, for it is through a certain incapacity that the female is female” (*GA* I.20, 728a). This “as it were” must be considered together with his assertion, in the same work, that “the sexes arise from necessity,” and that “they exist because it is better” (*GA* II.1, 731b). Whatever he meant by the first statement, then, it was clearly Aristotle’s view that both sexes exist by

nature, and that the female is not some kind of mistake. I believe it is also helpful to see Aristotle's biology of sex in light of his practical philosophy, since this will allow us to rule out certain interpretations of the former.

My aim in this paper is, therefore, to look at what Aristotle has to say about the relationship between men and women in two of his best-known works of practical philosophy – the *Nicomachean Ethics*¹ and the *Politics* – and attempt to reconstruct his historical position on the basis of what I find there. In other words, I do not intend to express any of my personal views on the matter; I simply happen to think that if anyone wishes to disagree with (and argue against) Aristotle's views on the relationship between men and women, it is important first to have a clear idea of what those views actually were. If I overlook anything of importance it will be due to my own lack of ability, and not a desire to downplay any of Aristotle's more controversial statements.

1. The family as the foundation of society

In his account of the natural origins of political society, Aristotle begins with the “household” (*oikos*) or family – not with an atomised individual, as in the modern liberal creation myths about a pre-social “state of nature.” As he puts it in the *Politics*: “In the first place there must be a union of those who cannot exist without each other; namely, of male and female, that the race may continue” (*Pol.* I.2, 1252a). It would be strange if Aristotle thought that men and women could not exist without each other in an unqualified sense. He must have meant that each sex is in some sense incomplete on its own – specifically, with respect to reproduction. I find evidence of this view in Aristotle's biological works.

In the *Generation of Animals*, Aristotle says that the two sexes in all species of animals are differentiated by their having different reproductive roles: “[T]he male is that which is able to generate in another,” and “the female is that which is able to generate in itself.” Much could be said in order to explain what he means by this, but I do not intend to do so here.² This functional difference is the basis for the anatomical difference between “certain parts,” which “must exist for union and production of offspring” (*GA* I.2, 716a). Each individual animal is biologically complete in itself, with one important exception: the reproductive organs cannot perform their proper function (*ergon*), and therefore cannot realise their natural end (*telos*), without the presence of another animal that is of the same species, but of the opposite sex.³

The “union” of male and female is formed, Aristotle

tells us, because “mankind have a natural desire to leave behind them an image of themselves” (*Pol.* I.2, 1252a). In other words, people desire to have children, and this is – from a purely biological point of view – the reason why there is such a thing as sexual intercourse. At the same time, it is a matter of much more than just biology. In his work *On the Soul*, Aristotle says that a living organism will partake in “the production of another like itself [...] in order that, as far as its nature allows, it may partake in the eternal and divine” (*DA* II.4, 415a–b). Reproduction, then, allows mere mortal beings to partake in “the unending endurance of the species” and even “the eternity of God” (Hittinger 2013, 11) – that is, of Aristotle's Prime Mover (see Evenstad 2019).

Having given the reasons for the initial union of man and woman – a relationship which may accurately be labelled marriage, and its parties husband and wife – Aristotle goes on to show how this “first society” gives rise to the rest of the social order. First, the transition from family to village: “The family is the association established by nature for the supply of men's everyday wants,” but “when several families are united, and the association aims at something more than the supply of daily need, the first society to be formed is the village” (*Pol.* I.2, 1252b). Then, the transition from village to city or state (*polis*): “When several villages are united in a single complete community, large enough to be nearly or quite self-sufficing, the state comes into existence” (*Pol.* I.2, 1252b).

This shows that the natural origin of the state lies in the family. Therefore, even as Aristotle maintains that “the state is by nature clearly prior to the family and to the individual” (*Pol.* I.2, 1252b19) in one sense, he also affirms that “man is naturally a coupler more than he is naturally a civic being,” so that “a household is something prior to and more necessary than a city” (*EN* VIII.12, 1162a). For Aristotle, “[t]he family must join into the political association for its own protection, fulfilment, and endurance.” Even so, it is presented as “the primary association of human beings” (Hittinger 2013, 3). If Aristotle is right that the natural end of marriage is reproduction, and that this allows the couple to “partake in the eternal and divine,” then we are dealing with a relationship that is in some way superior to politics.

Aristotle is quite clear that the family is not just a smaller version of the state, and that the state is not just a larger version of the family. In fact, he thinks it is “a chief error in political philosophy” to “confuse the household and the city as if they were differentiated only with the size, degree or number of the people involved” (Hittinger 2013,

13). Nevertheless, he draws an important analogy between the different kinds of political rule (royal, aristocratic, and “constitutional” or republican) and the rule of a husband and father in the family. In the *Politics*, Aristotle refers to the rule of a father over his children as “royal” and to the rule of a husband over his wife as “constitutional” (*Pol.* I. 12, 1259b). I shall try to explain what I think is the meaning of these analogies.

In the very same passage as the one mentioned above, Aristotle provides two hints as to why the relationship between husband and wife is analogously described as constitutional: “A husband and father,” he says, “rules over wife and children” – even though they are “both free” (*Pol.* I.12, 1259a–b). Further, he observes that “the idea of a constitutional state implies that the natures of the citizens are equal, and do not differ at all” (*Pol.* I. 12, 1259b). That women, as opposed to slaves, are indeed free – whatever this means – is affirmed by Aristotle when he mentions that “half the free persons in a state are women” (*Pol.* I.13, 1260b). And, since the natures of the free citizens in a constitutional state are assumed to be equal, this is a strong indication that, for Aristotle, men and women are also equal by nature (i.e., substantially).

In Book V of the *Nicomachean Ethics*, we read that “the ‘just’ exists more in relation to one’s wife than in relation to one’s children and chattels; for this is the just as it applies to a household” (*EN* V.6, 1134b). Although “domestic justice” (*oikonomikon dikaion*) is not precisely the same as “political justice” (*politikon dikaion*), it approximates the latter more closely than does the relationship between master and slave or parent and child. This says something important about the substantial equality of men and women, I think, since political justice is only found between people who are in some sense “free and equal” (*EN* V.6, 1134a). Arnhart concludes, and I agree with him, that something like justice can exist between husband and wife because their relationship is so much like “a political relationship between equals” (Arnhart 1994, 404).

2. The subjection of women

It might seem as if Aristotle’s insistence on the man’s role as “household manager” (*oikonomikos*), and the corresponding “subjection” (i.e., non-rule) of women in the family, implies a belief in the latter’s natural inferiority *qua* human beings. Stauffer argues that, while “Aristotle does not [...] equate the subjection of women with slavery,” he “does indicate important similarities between the two” (Stauffer 2008, 930). This would appear to be a reasonable conclusion, given that Aristotle says, in Book I of the *Politics*,

that “the male is by nature superior, and the female inferior” (*Pol.* I.5, 1254b). In this section, I shall argue that Aristotle nevertheless recognised the substantial equality of men and women, and that he did not see women as inferior in the sense of being less valuable than men.

In Book I of the *Politics*, Aristotle makes it clear that “nature has distinguished between the female and the slave.” Even so, “among barbarians no distinction is made between women and slaves” (*Pol.* I.2, 1252b). It is noteworthy that the treatment of women is singled out as an important difference between the barbarity of non-Greeks and the civility of the Greeks. Aristotle cites the poet Hesiod in support of his view that the family is prior to the institution of slavery: “First house and wife and an ox for the plough.” He comments that “the ox is the poor man’s slave.” It is implied that husbands in barbarian societies treat their wives like slaves. Each of them might be likened to a Cyclops, tyrannically “wielding his law over children and wife” (*EN* X.9, 1180a). The institution of slavery, on the other hand, would have made Greek women exempt from the back-breaking physical labour that women in other societies were quite possibly subjected to.

Stauffer claims that Hesiod, in the original context of *Works and Days*, is actually saying that a man should get a slave woman who can drive the plough behind the ox (Stauffer 2008, 933). But is he saying that one should treat one’s wife as a slave? No, since he explicitly says that the slave woman is *not* a wife.⁴ While this does admittedly make it a bit odd that Aristotle would cite this line in order to illustrate his point about the priority of the family, I do not think we should read too much into it. His citation does not entail a hidden endorsement of treating wives like slaves. As we have seen, that would have been the opposite of what he believes. At most, Hesiod’s advice shows that even the Greeks once had barbaric practices, but that they have since grown more civilised. Aristotle explicitly acknowledges this fact: “That improvement has occurred is shown by the fact that old customs are exceedingly simple and barbaric” (*Pol.* II.8, 1268b).

I think it is safe to conclude that, while Aristotle might have believed that some people were naturally inferior and therefore suited to be slaves, he did not think this way about women in general. I agree with those who argue that, for Aristotle, “men and women are both human beings and are therefore the same in their distinctively human form” – or substance (*ousia*). As such, “they must share the same moral and intellectual capacities that distinguish human beings as the most rational and political animals” (Arnhart 1994, 393). At the same time, Aristotle “recogni-



Illustration by Ylva Melbye Berget

zes that the sexes are, by nature, functionally different and complementary” (Dobbs 1996, 75). With reference to the *Metaphysics*, Dobbs clearly shows that for Aristotle, “man and woman are one in species and have the same kind of soul” (Dobbs 1996, 79). But if the sexes are equal in substance, what is it that, on Aristotle’s view, justifies the rule of men over women?

In Book VII of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle off-handedly mentions that women “have the passive rather than the active role in copulation” (EN VII.6, 1148b). This would imply that men, on their part, have the active role, but it does not say anything – in and of itself – about superiority or inferiority. Aristotle does seem to believe that the man’s active role in the act of sexual intercourse means that he has a more active – or, as Dobbs puts it, “thymotic” – temperament (Dobbs 1996, 82), which makes him better suited for leadership and the life of politics than the woman, whose passive role in copulation means that she has a more passive temperament. For, while the sexes are differentiated by nature for the purposes of reproduction, this does not preclude sexual differences from impacting other aspects of the lives of men and women as well.⁵

The different roles of men and women is underlined by Aristotle when he says that “their part in the management of the household is different, for the duty of the one is to acquire, and of the other to preserve” (*Pol.* III.4, 1277b). Here, we might say that Aristotle is making an inference from the man’s reproductive role to the “active” task of acquisition, and from the woman’s reproductive role to the “passive” task of preservation. If this is the case, then Aristotle could have – irrespective of whether this is true or not – seen the social roles of the sexes in his time as biologically grounded, rather than as a matter of convention. If we take into consideration his biological works, this becomes increasingly plausible. Arnhart gives the following summary of the dispositional differences between male and female animals that are mentioned in said works:

In comparison with the male, the female tends to be softer in character, more capable of learning, more mischievous, more compassionate, more subject to despondency, more inclined to plot, more attentive to nurturing the young, and of more retentive memory, while also being less spirited, less courageous, less savage, less simple, and less hopeful. (Arnhart 1994, 398)

For the purposes of this section, however, I want to focus on a sex difference that is highlighted in Aristotle’s statement that “although there may be exceptions to the or-

der of nature, the male is by nature fitter for command than the female” (*Pol.* I.12, 1259b). It is my view that, when Aristotle says that the male is “superior” and that the female is “inferior,” he is only saying that the male is superior with respect to “command” (*hēgemonia*) or leadership. This conclusion can be drawn from the context in which the statement appears, for it comes right on the heels of Aristotle saying that it is “natural and good” for the soul to rule over the body. Moreover, “it is good for the body to be ruled by the soul, and harmful to both if the order is reversed” (Stauffer 2008, 935). By the same token, I believe Aristotle would have said that the rule of men is ultimately good for both sexes.⁶

There is one oft-cited place in which Aristotle seems to make it explicit that he thought of the rule of men over women as grounded in psychological dispositions. When describing the different kinds of rule in the family – master over slave, parent over child, and husband over wife – Aristotle explains that “the parts of the soul are present in all of them” (recognising, we should note, the presence of a rational soul in women), though “in different degrees.” For “the slave has no deliberative faculty at all; the woman has, but it is without authority, and the child has, but it is immature” (*Pol.* I.13, 1260a). Many different interpretations have been proposed as to exactly what it means for a woman’s deliberative faculty to be “without authority” (*akuron*). These can be divided into two kinds: “intra-personal” interpretations, according to which “women’s reason lacks authority in her own soul,” and “inter-personal” interpretations, according to which “women’s reason lacks authority in the world, i.e., with men” (Stauffer 2008, 937).

At the same time, note that Aristotle could not have meant to say that men should rule over absolutely everything. We have seen that Aristotle analogously describes the relationship between husband and wife as “constitutional”; in Book VIII of the *Nicomachean Ethics*, he also describes it as “aristocratic,” by which he means that “the man rules on the basis of worth, and in the sphere where a man should rule; those where it is fitting for a woman to rule he gives over to her” (EN VIII.11, 1160b). This should not be understood as the man choosing, as if on a whim, to share some of his rule with the woman. Aristotle recognised that there are certain areas in which the woman is naturally the best (*aristos*), and on which it would be unjust for the man to infringe. “If the man lords it over everything, his rule changes into oligarchy” (EN VIII.11, 1160b), which is the corruption of aristocracy.⁷

In the *Politics*, Aristotle says that the relationship bet-

ween men and women “may be illustrated by the saying of Amasis about his foot-pan” (*Pol.* I.12, 1259b). The saying to which he refers is found in the *Histories* of Herodotus: Once, when a man called Amasis became king of Egypt, the people despised him because of his lowly origins. Then, he had his golden foot-pan melted and remade into a statue of a god. While nobody reveres a foot-pan, they should revere a sacred statue, even if they are both made from the same material. Therefore, the Egyptian people should submit to Amasis’ rule, despite his background. As Dobbs puts it, “the intrinsic value of the underlying golden substance remains the same; the worth of the gold in the foot-pan is equal to that of the gold in the sacred statue” (Dobbs 1996, 78). Aristotle’s point in mentioning this saying is to illustrate that men and women can be treated differently, while still retaining their equal value *qua* human beings.

King Amasis was not superior to his subjects as a human being, any more than a husband is to his wife. The “superiority” and “inferiority” of which Aristotle speaks must largely be a matter of “outward forms and names and titles of respect.” That is why he says, in the very next line, that “the relation of the male to the female is always of this kind” (*Pol.* I.12, 1259b). Following Homer’s dictum in the *Iliad* that “a multitude of rulers is not a good thing,”⁸ one might argue that a household requires a single ruler as much as a kingdom does – if only to break a tie. On Aristotle’s view, it just so happens that men are by nature “fitter” than women to occupy this office. It is noteworthy that this does not preclude a woman from ruling the household when her husband is absent, incapacitated or deceased.

Aristotle himself was personally involved with at least two women: Pythias, his lawful wife, and Herpyllis, who bore him his son Nicomachus after Pythias had died. In his last will and testament, Aristotle made it perfectly clear that Herpyllis could freely choose which of his two houses she wished to live in, and that it should be furnished “with such furniture [...] as Herpyllis herself may approve” (Chroust 1970, 633). This shows that Aristotle followed, in his own life, the principle of giving over to a woman those spheres “where it is fitting for a woman to rule” (*EN* VIII.10, 1160b). Herpyllis’ new situation after Aristotle’s death might even be seen as an example of those cases in which “women rule a household, because they have inherited property” (*EN* VIII.10, 1161a).

3. First comes friendship?

In Book VIII of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle distin-

guishes between three different kinds of friendship. The best kind of friendship is a friendship of virtue, in which each person “wishes good things for the other in so far as he is good, and he is good in himself.” In other words, they truly love each other – they wish good things for each other – for their own sakes, and not because of some benefit or pleasure they might obtain from each other. Aristotle says that friendship of virtue is “the best kind” of friendship, but that it is “rare, since there are few such people” (*EN* VIII.1156b). In this section, I shall argue that Aristotle allows for, and even encourages, such friendships of virtue between husbands and wives.

In order for husbands and wives to enter into friendships of virtue with one another, it would seem to be a prerequisite that women – like men – can actually acquire virtue (*aretē*). Since Aristotle recognises that women are substantially equal to men, in that they have rational souls, one might think it goes without saying that they are capable of being virtuous. Even so, Aristotle directly raises the question of “whether they too have virtues; ought a woman to be temperate and brave and just?” (*Pol.* I.13, 1259b). His answer is in the affirmative but, at the same time, he makes it clear that “the temperance of a man and of a woman, or the courage and justice of a man and of a woman are not [...] the same.” For example, “the courage of a man is shown in commanding, of a woman in obeying” (1260a).

In other words, men and women can both be virtuous, but Aristotle stresses that there is a difference between the ways in which their respective virtue is manifested. Even so, Dobbs argues that, in Aristotle’s view, “a woman’s virtue is of no lower rank than a man’s” (Dobbs 1996, 82). Another example is given in Book III of the *Politics*, where we read that “a man would be thought a coward if he had no more courage than a courageous woman, and a woman would be thought loquacious if she imposed no more restraint on her conversation than the good man” (*Pol.* III.4, 1277b). Women can be courageous, but Aristotle thinks that men are naturally more courageous than women, so that women do not need to be as courageous as men in order to be virtuous or good women. Likewise, men do not need to restrain their conversation as much as women in order to be good men. This, I take it, is Aristotle’s view on the matter.

As an illustration of his principle that the virtues ought to look different in each of the sexes, Aristotle cites the following line from Sophocles’ tragedy *Ajax*: “Silence is a woman’s glory” (*Pol.* I.13, 1260a). He immediately adds his own commentary, saying that “this is not equally the

glory of man" (1260a). In other words, it is more virtuous for a woman than for a man to be silent or demure. This citation has sparked a lot of debate, not least because of the context within which it appears in Sophocles' play. The line is spoken by the titular character Ajax – who is, as one commentator puts it, "a madman" (Dobbs 1996, 84) – to his wife Tecmessa, when she is trying to give him reasonable advice that would have saved him from a tragic death (Arnhart 1994, 399; Stauffer 2008, 937).

The question arises whether Aristotle could really have endorsed the view that a wife should submit silently to the authority of her husband, even if her husband is a madman. Dobbs notes that "some commentators believe Aristotle to be sincere and misogynistic in this passage, while others believe his citation to be ironic and covertly indicative of support for women's political equality with men" (Dobbs 1996, 84). Stauffer appears to take this citation as counting in favour of the inter-personal reading of women's lack of deliberative authority when she writes that it shows how "women's reason may be sound, but none the less lack authority with men" (Stauffer 2008, 937). Arnhart, on his part, seems to suggest that Aristotle is subtly criticising his society's "masculine" standards of virtue (Arnhart 1994, 399).

Against these and other interpretations, I prefer Dobbs' simple suggestion that "Aristotle alludes to the coupling of Ajax and Tecmessa as the apparently exceptional case [...] that proves the rule of male leadership" (Dobbs 1996, 84). The case of Ajax and Tecmessa is, then, the exception that proves the rule. As Stauffer puts it, "in some cases there is a departure from nature – that is, a husband is less fit to rule than his wife, but he rules anyway" (Stauffer 2008, 936). Aristotle recognises this fact when he says that "there may be exceptions to the order of nature," even though "the male is by nature fitter for command than the female" (I, 12, 1259b). I believe this shows that the man's leadership role is not due to any superior virtue on his part. As such, I agree with Dobbs when he writes that:

The office of *oikonomikos* is not awarded to the husband because he is better than his wife – for she is substantially equal to him and is in many particular cases his moral and intellectual superior. It is awarded to him, instead, because it is an office somehow suited to the peculiar formation, and hence functional role, of the male sex. (Dobbs 1996, 78)

Once we have established that, according to Aristotle, women can also be virtuous, we must consider the ques-

tion of whether it is possible for husbands and wives to enter into friendships of virtue with each other. Aristotle says of "the friendship between husband and wife" that "this seems to be something that is there by nature" (EN VIII. 12, 1162a). However, as in other cases, this friendship can also be of one of three different kinds. Aristotle suggests that "both the element of the useful and that of the pleasant are present" in marriages, since husbands and wives share "the necessities of life" with each other. But "if husband and wife were to be decent characters," their friendship "might also be because of virtue," since – as we have seen – "there is a virtue that belongs to each," in which they may both "take delight" (1162a).

Aristotle must have thought that friendships of virtue between husbands and wives are at least as rare as this kind of friendship is in general, since there are not so many "decent characters." Therefore, it cannot be a part of the very definition of marriage, which is more often based on utility and pleasure (cf. EN VIII.12, 1162a). Nevertheless, since marital friendship *can* be based on virtue, it surpasses "political" friendship, which can only ever be based on common interest (Arnhart 1994, 403). Even though they might be rare, friendships of virtue between husbands and wives are at least possible and should be considered a great benefit in marriage. Unlike the other kinds of friendship, the friendship of virtue is described as "lasting" (EN VIII. 3, 1156b). As such, it would make it easier for a married couple to stay together for a long time – perhaps for a whole life.⁹

4. On women's contemplative life

Some readers might agree with my interpretation of Aristotle – accepting that he believed in the substantial equality of the sexes, that women can be virtuous, and so on – but maintain that he was being inconsistent in supporting the exclusion of women from the life of politics (or that he must have secretly been a proto-feminist, working for their inclusion). For, if it is true that the best life for human beings is the life of politics, as Aristotle seems to imply in Book I of the *Nicomachean Ethics*, then a policy of exclusion would leave women unable to realise their end, and so to achieve human happiness (*eudaimonia*). In this final section, I want to suggest that Aristotle does not affirm the antecedent proposition ("the best life for human beings is the life of politics"), and that there is, therefore, nothing in his works which implies the consequent.

Dobbs relates what he takes to be Aristotle's view as follows: "Political participation is critical to the functioning of the civic community, [...] but it by no means

constitutes the best life for a human being” (Dobbs 1996, 88). The best reason for believing this to be an accurate reconstruction is the fact that Aristotle himself explicitly states that another kind of life is superior. In Book X of the *Nicomachean Ethics*, he says that the most blessed human activity – the one that is most like “the activity of a god” (EN X.8, 1178b) – is “reflection” (*theoria*) or contemplation. It would seem that, objectively speaking, the life of contemplation is superior to the life of politics. And I have found absolutely nothing in Aristotle to imply that women cannot partake in the life of contemplation. Quite the contrary, as we shall see.

Recall Arnhart’s summary of the characteristics which Aristotle thought of as typically masculine, and those which he thought of as typically feminine. One might say that the typically masculine characteristics – especially being more “thymotic” or spirited and more courageous – are useful in the political life, which tends to be quite “active” (and, at its most extreme, to involve warfare). By the same token, one might say that the typically feminine characteristics – especially being more capable of learning and of more retentive memory – are useful in the contemplative life, which tends to be quite “passive” (in a sense devoid of negative connotations). Let us add to this the fact that Aristotle, in Book IX of the *History of Animals*, says that the female members of all species are generally “cleverer” (*euphuezerai*) than the males of the same species (Arnhart 1994, 398).¹⁰

I cautiously suggest that, if Aristotle was consistent, he would have concluded, and perhaps he did conclude, that women are generally better suited to the life of contemplation than men, who are generally better suited to the life of politics. For this reason, Aristotle would not have seen the exclusion of women from the life of politics as an impediment to their full realisation as human beings. In this context, it is also worth reflecting upon Aristotle’s statement in Book X of the *Nicomachean Ethics* that “happiness is thought to reside in leisure from business; for we busy ourselves in order to have leisure, and go to war in order to live at peace” (EN X.7, 1177b). For Aristotle, the typically “masculine” activities of business and war do not constitute the highest end of our lives. In fact, they are only the means to that end.

Arnhart observes that instead of denying that there are any natural differences between men and women, it might be better to “insist that women’s ways of thinking and acting are at least as good as – and perhaps in some respects even superior to – those of men” (Arnhart 1994, 391). If my interpretation of Aristotle is correct, it is possible that

he would have thought of women as superior to men in at least one area that truly matters. Not in the marketplace or in the popular assembly, but in the pursuit of happiness, which might be achieved in the private home just as well as in the public house (or Parliament). It has even been said that, on Aristotle’s view, the domestic responsibilities of a housewife would “mock” those of the self-important politician (Dobbs 1996, 87).

Conclusion

In this paper, I hope to have shown that Aristotle’s views on the relationship between men and women were not motivated by misogyny or any conviction on his part that women are less valuable than men, but by his deeply held belief that the sexes are functionally different and complementary. I have not intended to express any of my personal views in this paper, but only to reconstruct Aristotle’s historical position. It is important, when disagreeing with anyone, that one has a clear idea of exactly what is being disagreed with. While it remains for another paper to explore what Aristotle could have meant by describing the female as “an impotent male” (GA I.20, 728a), I have at least laid a foundation for plausible ways in which to interpret this and other controversial statements in Aristotle’s biological works.

LITERATURE

- Aristotle. 1984. *Generation of Animals*. Translated by A. Platt. Volume 1 of *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Aristotle. 1984. *On the Soul*. Translated by J. A. Smith. Volume 1 of *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Aristotle. 1984. *Politics*. Translated by B. Jowett. Volume 2 of *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Aristotle. 2002. *Nicomachean Ethics*. Translation and Historical Introduction by Christopher Rowe. Philosophical Introduction and Commentary by Sarah Broadie. Oxford: Oxford University Press.
- Arnhart, Larry. 1994. "A Sociobiological Defense of Aristotle's Sexual Politics." *International Political Science Review* 15 (4): 389–415.
- Chroust, Anton-Hermann. 1970. "Estate Planning in Hellenic Antiquity: Aristotle's Last Will and Testament." *Notre Dame Law Review* 45 (4): 629–662.
- Dobbs, Darrell. 1996. "Family Matters: Aristotle's Appreciation of Women and the Plural Structure of Society." *The American Political Science Review* 90 (1): 74–89.
- Evenstad, Øyvind J. V. 2019. "God as a Necessary Corollary of Aristotle's Metaphysics." *Filosofisk supplement*, 14 (1) : 4–11.
- Hittinger, John. 2013. "Plato and Aristotle on the Family and the Polis." *The Saint Anselm Journal* 8 (2): 1–22.
- Stauffer, Dana J. 2008 "Aristotle's Account of the Subjection of Women." *The Journal of Politics* 70 (4): 929–941.

NOTES

- 1 I follow Christopher Rowe's translation of the *Nicomachean Ethics*, but I have replaced "excellence" with "virtue" for *areté*.
- 2 It should be noted, however, that Aristotle believed that each of the sexes contributes its own "principle of generation" to the work of reproduction. It is not the case that the female "only provides a receptacle," as we read in the *Generation of Animals*: "[T]he female does not contribute semen to generation, but does contribute something, and [...] this is the matter of the menstrual flow" (*GA* I.20, 729a).
- 3 Most plants are hermaphrodites, meaning that a single individual organism possesses both male and female reproductive organs. In the animal kingdom, however, the sexes are differentiated so that – as we have seen – each individual animal is in some sense "incomplete." When a man and a woman come together in the act of sexual intercourse, Aristotle says, it is as if the couple becomes a plant (*GA* I.23, 731a).
- 4 See Hesiod's *Works and Days*, line 405: "First of all, get a house, and a woman and an ox for the plough – a slave woman and not a wife, to follow the oxen as well."
- 5 Arnhart claims that modern biology has provided some evidence for Aristotle's view that the differences between men and women is not just a matter of anatomy, but also of certain "psychological dispositions" (Arnhart 1994, 395).
- 6 That the rule of men is "good" for both sexes means, on this reading of Aristotle, that it is conducive to the realisation of the natural end of both men and women, which is happiness (*eudaimonia*).
- 7 In the *Politics*, Aristotle identifies six different types of political constitutions – three good ones, and a "corrupted" version of each. Thus, oligarchy is a corruption of aristocracy in the same way that tyranny is a corruption of monarchy, and democracy is a corruption of *politéia* (republican rule).
- 8 Quoted in Aristotle's *Metaphysics* (XII.10, 1076a).
- 9 The friendship of virtue between husband and wife would come in addition to the good of having children, which, on Aristotle's view, also contributes to a lasting marriage. Thus, "childless couples break up more quickly, for children are a good shared by both, and what is shared binds together" (*EN* VIII.12, 1162a).
- 10 It should be noted that this has nothing to do with the word (*deinotēs*) that is translated as "cleverness" in Book VI of the *Nicomachean Ethics*, and which describes a deficient form of prudence (*phronēsis*).



Photography by Joakim Midteng Skaug & Anders Hagen

SHARED INTENTIONS AS MENTAL STATES

A NATURALISTIC CRITIQUE OF BRATMAN'S THEORY OF SHARED INTENTIONS

A challenge in the philosophy of action has been to account for action on the collective level, so-called shared, joint or collective actions. Particularly, there have been difficulties in accounting for collective intentions, as these should both in a sense be shared between individuals and be understood in terms of mental states, which are essentially individual. In this paper I explore this difficulty and one influential solution to the problem proposed by Michael Bratman. I argue that Bratman's theory solves the classical problem of accounting for collective intentions in terms of individual mental states, but that the theory is nevertheless naturalistically or psychologically implausible.

By Erik Kjos Fonn

Collective action seems to be a ubiquitous feature of human life. Simply put, *people do things together*. It therefore seems natural that any complete philosophical theory of action should not only be able to account for action on the individual level but also on the level of the collective. As the concept of *intention* is central to the study of action, philosophers have accordingly suggested that there should be intentions of a special kind corresponding to collective actions, namely, *collective* or *shared* intentions (see Gilbert 2009; Bratman 1993; Searle 1990). But on a natural (however, not entirely uncontroversial) interpretation, intentions are mental states. This leads to an apparent tension: How can intentions, as mental states, be collective or shared? This constitutes a challenge for naturalistically and scientifically inclined philosophers who want to give an account of intentions in terms of individual mental states. In this paper I am going to explicate this issue further, as well as presenting and evaluating a philosophical account of collective intentions that seeks to avoid this problem: the account of collective intentions given by Michael E. Bratman in his paper "Shared Intention" (1993). I will start out by further clarifying the nature of the problem and show how it applies to a particular theory of action, that is, Donald Davidson's early view of action. From there I will go on to give a presentation of Bratman's account and explicate how it avoids the aforementioned

problem. In the final section, I will present some arguments against Bratman's view of shared intentions: Here I will argue that, even though Bratman is able to avoid the classical problem of invoking mental states that are *literally shared*, it is in important ways naturalistically or psychologically implausible.

Davidson and the problem of collective intentions as mental states

There is an apparent tension between the idea that intentions are mental states and the idea that intentions can be collective or shared. That is, we typically take mental states to belong to individuals. If intentions are both mental states and shared, then it seems like the concept of shared intentions indicates that what we normally take to be individual mental states must be shared *between* individuals. In this section I will show how this problem applies to Donald Davidson's original account of intentional action, using his classic paper "Action, Reasons, and Causes" (1963). In this paper, Davidson provides both a very simple and a very influential account of intentions to which the aforementioned problem applies. Davidson has later revised this account (see Davidson 2001), but his original view has been influential in framing the debate over shared intentions. Finally, I will provide a very brief discussion about the nature of the challenge.

The concept of intention in Davidson's original account is intimately tied to *action*. That is, there are no *pure* intentions in Davidson's original account – there are only intentions playing a part in intentional action. Therefore, I will start out with giving a brief sketch of Davidson's original account of action and from there go on to explain his account of the concept of intention. In "Actions, Reasons, and Causes" Davidson starts out with the assertion that what causally explains an action and what constitutes the agent's reason for acting, is indeed the same thing (Davidson 1963, 685). And what serves this role is what Davidson calls a *primary reason* (ibid., 686, 693). Since primary reasons are both to fill a rationalizing (i.e. reasoning) and a causal role, it is perhaps not surprising that primary reasons are identified with certain types of mental states by Davidson. Specifically, having a primary reason is a matter of having a *pro attitude* towards a property of an action and a related *belief* that the action has that property (Ibid., 687). Davidson of course provides further details about what must characterize these beliefs and pro attitudes, but I will set these issues aside for ease of exposition.

Thus, intentional action requires pro attitudes and beliefs, which are mental states. Intentions, in turn, are understood in terms of primary reasons: "To know a primary reason why someone acted as he did is to know an intention with which the action was done" (Ibid., 689). We must take caution, however, not to understand this as Davidson providing a *definition* of intention, as Davidson's claim is seemingly epistemological. Furthermore, the converse relation does not hold: We do not necessarily know the primary reason of an action just because we know the intention (Ibid., 689). To complicate things further, Davidson claims that sentences using the term intention "cannot be taken to refer to an entity, state, disposition, or event" (Ibid., 690). Therefore, one might start to doubt whether there really are such things as intentions at all on Davidson's account. But plausibly, what Davidson is denying is not that there are intentions, but rather that intentions can be understood independently of intentional action (for discussion, see Stout 2005, 100).

I will therefore, tentatively, take it to be the case that, insofar as an action is intentional, it is in Davidson's account preceded by what we might characterize as an intention. What we call intention is furthermore very closely related to the action's primary reason, which consists of certain beliefs and pro attitudes, and these beliefs and attitudes must of course be mental states. The problem for Davidson's account arises if we want it to account for cases of joint action. Seemingly, then there would need to be

shared or *collective* pro attitudes and beliefs. As both pro attitudes and beliefs are mental states, the crude interpretation is that the theory needs to invoke mental states that are *literally* shared or collective, if it is going to account for collective intentions. In other words, it seems that the theory, as it stands, cannot account for collective action without committing to the existence of inter-individual mental states. This is obviously something many contemporary philosophers would want to avoid.

Importantly, we should not take this as solid evidence that all philosophical theories taking intentions to be mental states *necessarily* need to commit to the existence of inter-individual mental states in order to account for collective intentions. That is, the argument above is seemingly based on an analogy: If there are individual intentions corresponding to individual action, then there should be collective intentions corresponding to collective action. If one accepts this premise, conjoined with the premise that intentions are mental states, it still does not immediately follow that the collective intentions are *literally* collective mental states. What seems to be required is that there should be intentions (understood as mental states) that *correspond* to collective action. In giving such an account, the challenge is, among other things, to avoid relying on inter-individual mental states.

Indeed, there are several accounts of collective action that explicitly view collective intentions in terms of, or constitutive of, *individual* mental states (Bratman 1993; Tuomela and Miller 1988; Searle 1990). But in all of these theories, the concept of collective intentions is specifically tailored to account for joint action. The problem of shared intentions, as applied to Davidson's theory, might therefore indicate that we cannot assume accounts of "individual" intentions *simpliciter* automatically to account for collective action. Making what is essentially individual, *intentions* (understood as mental states), account for what is essentially social, *collective action*, seems to require some philosophical work. The specific difficulties of avoiding inter-individual mental states alluded to above might therefore be understood as a specific symptom of this more general challenge.

Bratman's account of shared intentions

In this section I will describe Michael E. Bratman's view of shared or collective intentions as expressed in his paper "Shared Intention" (Bratman 1993), as this can be seen as one way of dealing with the problem explicated in the last section. On this account, shared intentions are understood in terms of individual *attitudes* and how these attitudes

are interrelated *among individuals* (Ibid., 99). To clarify, shared intentions are not on this picture inter-individual mental states, nor are they strictly speaking *individual* mental states. We could perhaps say that shared intentions on this view are something people have *together* in virtue of their individual mental states. Central to Bratman's account is that these interrelated attitudes must be such that they actually make joint action possible (Ibid., 99). That is, shared intentions are to fulfill certain functions. In the following, I will give a fuller description of both these functions and the interrelating attitudes Bratman has in mind. I will start out with the functions and then present his view on the interrelated attitudes. In parallel with presenting Bratman's view of the interrelating attitudes, I will show how Bratman thinks these attitudes support the aforementioned functions, that is, how they do the job they are set out to do.

There are three functions shared intentions need to fulfill if they are to support joint action, according to Bratman (Ibid., 99). First, they need to coordinate the *activities* of the agents participating in the joint action. Second, they need to coordinate the agents' *planning* in joint action. And third, they must provide a background framework structuring relevant *bargaining* between the agents. Bratman provides examples showing the significance of all these three criteria (Ibid., 99): (1) If two agents are going to paint a house and one of them is going to scrape before the other applies the new paint, then the agents need to be coordinated and make sure that the activities happen in the appropriate order. (2) If, say, one agent *plans* to get the paint and not the brushes, then she needs to check whether the other agent plans to get the brushes if the joint action is going to be successful. And finally, (3) having the shared intention of painting the house together sets certain limitations on what it is reasonable for the agents to argue about. If the agents have a shared intention of painting the house, then their bargaining should be about *how* to paint the house, not whether to do it at all.

According to Bratman, "[a]n account of what shared intention is should explain how it does all this" (Ibid., 99). In addition, Bratman proposes an additional requirement, namely that we must be able to have some control or influence over the joint action that we intend (Ibid., 102), as we cannot intend what is not up to us. In the main part of the paper, Bratman proposes several definitions of what a shared intention is and refines them using the three functions as a benchmark. Even though only the fourth and final definition *actually is* Bratman's definition of shared intentions, I will present all four of them in order to show

how Bratman develops his final definition step-by-step, as this best exposes how the final definition can accommodate the three aforementioned functions. Bratman's first definitions is as follows:

View 1: We intend to *J* if and only if I intend that we *J* and you intend that we *J*.

(Ibid., 103)

According to Bratman, this definition is too weak (Ibid., 103). That is, it seems to ensure the bare minimum requirement that the individuals having a shared intention are committed to the joint action. But in order for there to be any *coordination* – of activities, planning or bargaining – it seems necessary that the individuals having the shared intention actually know that the other has the relevant intention. The above definition is clearly compatible with the involved agents knowing nothing about the others' commitment towards the joint action.

In addition, one should note that Bratman in the definition above uses both the formulations "*intending to*" and "*intending that*", and this is something he does throughout all four of his definitions. This is one of the ways Bratman tries to satisfy his requirement that one person cannot intend to do what she cannot herself control or accomplish, since whether to perform a collective action does not seem to be entirely up to the individual alone and her intentions (Ibid., 101-102). Thus, Bratman proposes that any individual intention partaking in a shared intention must be an "*intention that*" rather than an "*intention to*" (Ibid., 102). On the other hand, it seems natural that two agents can have a shared intention *to J*, as a properly defined shared intention requires that both individuals have certain kinds of individual intentions that ensure that the collective action indeed can be accomplished.

Due to the problems related to common knowledge in the first definition, Bratman's adds common knowledge as a requirement in his second definition:

View 2: We intend to *J* if and only if

1. I intend that we *J* and you intend that we *J*, and
3. 1 is common knowledge between us

(Ibid., 103)

Even though this definition now seems to invoke a necessary condition for Bratman's coordinating functions, Bratman argues that this too is insufficient (Ibid., 103–104). In order to show this, he provides the following example: "[Y]ou and I each intend that we go to New



Photography by Joakim Midteng Skaug & Anders Hagen

York together; and this is common knowledge. However, I intend that we go together as a result of my kidnapping you, throwing you in my car, and forcing you to join me” (Ibid., 103). Bratman further argues that even though the two persons will actually travel to New York together, the action “bypasses” the relevant intentions of one of the agents, and we would not think of this as “the kind of unified agency characteristic of shared intention” (Ibid., 104). This point is perhaps not very clearly formulated by Bratman, but with respect to the three functions we might easily conceive of how the intentions of the two agents might lead to difficulties with respect to coordination of activities and planning (beyond the *mere* fact of travelling to New York) as well as bargaining. According to Bratman, the problem implicit in this case is that the two persons have not formed the shared intention with reference to each other (Ibid., 104): It seems necessary, Bratman argues, that the two parties having a shared intention form

their relevant individual intentions with reference to the *effectiveness* of the other’s intentions. In addition, Bratman argues that it is also natural to suppose that both parties should take the effectiveness of their own relevant individual intentions into consideration, even though he points out that this is not strictly speaking necessary in order for his account to be workable (Ibid., 103–104). To amend the problems inherent in the second definition, Bratman proposes a third definition:

View 3: We intend to *J* if and only if

1. (a) I intend that we *J* and (b) you intend that we *J*
 2. I intend that we *J* because of 1a and 1b; you intend that we *J* because of 1a and 1b
 3. 1 and 2 are common knowledge between us
- (Ibid., 104)

The main problem of this definition is according to

Bratman that it does not require a shared conception of *how* the *J*-ing is to be achieved (Ibid., 105). Therefore, if two persons have a shared intention to paint a house, the third definition would not be incompatible with one of the parties intending to paint it blue and the other intending to paint it red. This would impede both coordinated planning and activity. Bratman points out that we might require too much if we are to assume that two persons need to agree on all details before actually forming the relevant shared intention (Ibid., 105–106). What seems necessary is rather that the relevant intentions provide a *framework for bargaining* (Ibid., 106) (cf. the *third* function Bratman thinks shared intentions need to fulfill). Therefore, Bratman adds in the final requirement that we should *intend* that *relevant subplans mesh* (Ibid., 106). What this means is that the agents forming a shared intention should intend that they will eventually come to agree upon the subplans in such a way that neither of the agents' subplans violate each other. That is, the agents need not agree upon the subplans in advance—they only need to intend that they will agree. Furthermore, the agents only need to intend to agree upon those cases where the two agents' subplans are likely to *conflict*. Thus, incorporating this requirement, which would seem to secure the three functions properly, Bratman finally ends up with the following definition of shared intentions:

View 4: We intend to *J* if and only if

1. (a) I intend that we *J* and (b) you intend that we *J*
 2. I intend that we *J* in accordance with and because of 1a, 1b, and meshing subplans of 1a and 1b; you intend that we *J* in accordance with and because of 1a, 1b, and meshing subplans of 1a and 1b.
 3. 1 and 2 are common knowledge between us
- (Ibid., 106)

Now, Bratman also seems to assume one more thing, namely that as soon as these requirements are in place, the shared intentions will be subject to what he refers to as *various rational pressures* (Ibid., 108). Some of these rational pressures are *non-social*: Bratman argues that intentions in general are “subject to demands for consistency and means-end coherence” (Ibid., 110), and this will help ensure that appropriately coordinated planning, bargaining and activities will actually take place. Intentions are also subject to a general pressure towards *stability*, according to Bratman (Ibid., 100). In addition, Bratman argues that there is also a rational *social* pressure specific to shared intentions—a social pressure towards stability of our in-

dividual intentions partaking in shared intentions (Ibid., 110). That is, one who “too easily reconsiders her prior intentions” (Ibid., 110) will be seen as a less reliable partner in social coordination than one who sticks to her plans. This latter argument is especially relevant in Bratman's discussion of Margaret Gilbert's competing view of joint action, as she argues that joint action necessarily involves *nonconditional obligations*, i.e. obligations that the individuals involved in the joint action cannot themselves choose to repeal (Ibid., 110). What secures the stability and predictability of shared intentions (and this should perhaps be seen as a prerequisite of having an *intention* in the first place) is in Bratman's account a combination of a pressure towards consistency and means-ends coherence, a non-social pressure towards stability, and a tendency for intentions partaking in joint intentions to be stable due to social pressure. But shared intentions are not infallible and they might not always lead to the joint actions originally intended actually being executed (Ibid., 111).

To sum up, and briefly return to the problems discussed in the first section of this paper, Bratman proposes an account of joint action in which individual intentions, understood as mental states, are *constitutive* of shared intentions. In this way, shared intentions are not intentions in the same sense as individual intentions are, but they are rather *made up by* individual intentions. Thus, Bratman accomplishes to keep the familiar idea of individual intentions as mental states, and he makes these central to his account of shared intentions, but he avoids the pitfall of committing to the existence of shared or inter-individual mental states. By carefully specifying how these individual mental states and attitudes are to be interrelated, as well as appealing to demands of rational consistency as well as social pressure, Bratman manages to make shared intentions plausible sources of *genuine* action, in the sense that they enable individuals to *do things together* on the basis of what they intend to do.

Two naturalistic arguments against Bratman's account of shared intentions

In the following, I will assess the question of whether Bratman's account is successful or not. In summing up the last section, I indicated that the strategy of understanding shared intentions as *constituted* by individual intentions might be fruitful. Nevertheless, I will in this section argue that Bratman's account has certain shortcomings. However, my argument will not be concerned with Bratman's general strategy. Rather, I will argue that Bratman's theory makes some quite specific assumptions that are naturalisti-

cally implausible. In order to explore this hypothesis, I will try to spell out some of the psychological implications of Bratman's account. Indeed, Bratman's account is not psychological in the sense that it specifies any psychological or cognitive mechanisms. Still, some cognitive mechanisms must clearly be invoked if Bratman's "psychological web" is to be realized. In parallel with this, I will make two arguments which I think both call for revisions in Bratman's theory: First, I will argue that Bratman's account seems to misconstrue the process of forming shared intentions as less fallible and context-dependent than it probably is and thereby improperly framing its explanatory power. Second, I will argue that Bratman's account requires that individuals having shared intentions have higher-order representations of their own mental states, the mental states of others, and the relation between all these mental states. Further, by appealing to the spontaneity of joint action among adults as well as very young children, I will argue that this requirement is cognitively implausible, at least for *most cases* of joint action.

First, I will argue that Bratman seems to misconstrue the process of sharing intentions so that it seems less fallible and less context-dependent than what is probably the case. Essential to this argument is Bratman's requirement that the agents having a shared intention form their intentions *because* of the intentions of the other. That is, setting the intentions to *mesh subplans* aside for the ease of exposition, Bratman is requiring that having the *intention* that we *J* is something I come to have *because you* have the intention that we *J* (cf. the first and second requirement in the fourth definition). This seems to indicate that *your intentions* must be the reason that I form my intentions. In other words, the requirement seems to presuppose some more or less direct route between your intentions and mine. But if such a route existed, then social life would be far easier than it actually is. In most situations, intentions are conveyed on a subtle, non-verbal level, so that "intention reading" involves a great deal of interpretation. But even in seemingly unambiguous cases, such as when an agent tells another "I think we should go and have an ice cream", we cannot actually know whether this is the agent's *real* intention. In order to make a judgement about this, we are likely to take many contextual factors into account: for instance, whether the agent in question is a friend or a stranger, has a good or bad reputation, or whether the sentence is uttered in the good or bad part of town. Plausibly, my intentions are not formed *because* of your intentions, but rather because I *believe* that you have certain intentions, and this belief is again determined by many factors

that have little to do with your actual intentions. To sum up my argument thus far, it seems that Bratman, by claiming that an agent's intention must be formed *because* of the intention of the other, is assuming that intentions are arrived at with less fallibility and context-dependency than what is reasonable to assume.

However, even if we assumed that such a direct route between the intentions of agents existed, the notion *because* would become problematic in another related respect: That is, Bratman presupposes that *both* agents having a shared intention form their relevant intentions *because* of the intentions of the other. But this seems impossible, as the intentions of both of the agents must exist before they can be formed. Again, it seems more likely that both of the agents start out with making "interpretations", in a broad sense, of each other's intentions and general trustworthiness.

I do not think this generally undermines Bratman's account. As everyday experience suggests, we are in most cases able to make correct judgements about the intentions of other agents, and a slight reformulation of the theory, perhaps alluding to *beliefs* about others' intentions, would probably suffice to amend these problems. The discussion above might therefore seem somewhat trivial. But I do not take this to be a wholly trivial issue: That is, the account presents the process of forming shared intentions as very clean and context-free, and thus it might seem like it has more explanatory power than what might actually be the case. As my discussion above suggests, a lot of psychological and contextual factors are likely to affect our "intention reading", and most of these fall outside the scope of Bratman's account. In other words, my argument, if it is correct, does not render the theory inadequate, but rather exposes properly the scope of its claims.

I will now turn to my second argument. First, I will argue that Bratman's account requires the agents to have higher-order representations about their own intentions, the intentions of the other parties, and how these relate to each other. I take this to be a consequence of the fourth requirement in Bratman's theory, in which the two former requirements are assumed to be *common knowledge* among the parties. Therefore, I must not only know that you have the intention that we *J* and I have the intention that we *J*, but also that you have the intention that we *J because* I have the intention that we *J* and you have the intention that we *J*, and that I have the intention that we *J because* I have the intention that we *J* and you have the intention that we *J*. In order for my argument not to depend on any specific understanding of the concept of *knowledge*, I

will just assume a very minimalistic requirement: If I am to have knowledge that you intend that we *J*, then I must represent these affairs cognitively and it must be the case that you intend that we *J*.

The next step in my argument is to point out how this requirement seems to imply a very demanding cognitive process. Indeed, we can easily imagine how this becomes *very* complicated in situations in which an intention is shared by more than two agents—imagine the cognitive resources demanded in the scenario of five persons playing improvised music in a jazz band. Plausibly, this scenario would not only require that all the agents know the relation between their own intentions and the intentions of the other agents involved, but also that all agents know the relation between the other agents' intentions, as these are also relevant if the band is to achieve coordinated joint action.

Finally, I will argue that this requirement becomes even less plausible when taking into consideration that joint action is something humans do spontaneously and effortlessly *all the time*, and furthermore, that even very young children are known to engage in joint action. I do not think the former of these points needs much further justification. With respect to the latter, there is now much evidence to indicate as infants as young as 12 months old engage in joint action in ways that should indicate joint or shared intentions (see Tomasello et al. 2005 for review). For example, in a study by Warneken, Chen and Tomasello (2006), 18-24-month-old children were successful in solving cooperative problems and partaking in cooperative games together with an adult experimenter. In some of these problems and games, roles were complementary, so that the children needed to adjust their own actions to the actions of the adult experimenter. In addition, when the adult experimenter, as an experimental manipulation, stopped participating in the activity during the experiment, all of the children made communicative attempts to reengage him or her, seemingly trying to reengage the experimenter with respect to a shared goal.

To this one might object that these sorts of activities are still less complex and require less planning than those alluded to by Bratman. To be sure, going to New York is a more complex joint activity than the sorts of joint activities that infants are able to perform. Indeed, Bratman *does* emphasize the importance of *planning* (Bratman 1993, 101), an ability that is much less developed in young children than adults. Furthermore, Bratman concedes (at least with respect to individual action) that activities can be coordinated without antecedent planning: "A tiger hunting

her prey may exhibit wonderfully coordinated activity without being capable of such planning. But for creatures like us – [...] 'creatures ... of will' – planning is an important coordinating mechanism" (Ibid.,101). Taking into account that planning is seen as one of the essential functions of shared intentions in Bratman's account, then one might speculate that it is the case that infants and children utilize *another* sort of shared intentions, a cognitively simpler sort which does not lead to extensive planning. If this is the case, then we should perhaps expect the effortless and spontaneous joint action witnessed in adults to be supported by the same kind of shared intentions. At least, these speculations would not be *inconsistent* with the premises that Bratman's theory is cognitively demanding, that very young children are able to perform some kinds of joint action, and that adults often engage in joint action quite spontaneously.

However, if it is indeed the case that there are two types of collective intentions, then it would still seem that Bratman's account is much more limited in scope than it purports to. Even among adult human beings—or what Bratman calls *creatures of will*, just a small sub-set of what we take to be collective actions seems to be accounted for. This sub-set would seem to exclude many of the phenomena discussed in the philosophical literature devoted to the same topic, as going for a walk (Gilbert 1990) or helping to push a stranger's car (Searle 1990). Both of these activities would seem to require little planning and little effort, and both of them are likely to be accomplished by young children. In other words, the scope or explanatory power of Bratman's account would be quite limited, and it seems that it might not be able to account for cases that are normally taken to be relevant in the philosophical literature on collective actions and intentions.

But even if one concedes that the scope of the theory is narrow, I think the aforementioned considerations should lead us to question whether Bratman's account can be correct even in this regard. My objection is that I think it should be questioned whether the difference between "complex" joint activities, such as painting the house, and "simple" joint activities, such as going for a walk, is a qualitative matter rather than a matter of degree. The idea that two distinct sets of cognitive processes should underlie qualitatively similar phenomena seems to me quite implausible, or at least something to be justified.

Here is an example: One can assume that two persons going for a walk have certain shared plans, share a relevant background for bargaining and of course are able to coordinate their activities. I think this would hold even

for young children: Imagine that Jack, who is four years old, is going for a walk with his parents and his sister. They have agreed that they will walk for thirty minutes in the neighborhood before buying an ice cream in a nearby shop. In other words, their plans are coordinated. Jack might start to argue that he wants a bigger ice cream when arriving in the shop, and this would seem like a proper thing to bargain about. I think one should expect that he would be *less* likely to stop after fifteen minutes and argue about whether to continue the walk at all. If Bratman's account is to account for this activity, then Jack would need higher-order representations of his own intentions' relation to that of three other agents, which I have argued seems to be cognitively demanding – perhaps more demanding than what can be expected from a four-year old. Of course, painting the house would require considerably more planning and a more complex framework for bargaining than going for a short walk. However, it would seem implausible that two completely different processes would underlie the two activities if they are different only with respect to the *amount* of planning and the *complexity* of the bargaining frameworks involved. It *could* of course be the case that two such distinct sets of processes exist, and nothing I have said thus far can definitely exclude this possibility. Nevertheless, I think these considerations challenge Bratman's account, as this seems to be something that cannot be accepted at face value.

To sum up, I have argued that Bratman's theory is naturalistically or psychologically implausible in two ways: First, because it presents the process of forming shared intentions as less context-dependent and fallible than what is probably the case. Second, because it requires very complex higher-order representations that are unlikely to underlie much joint action. Of course, my arguments partly depend to empirical assumptions that have not been conclusively settled, but I hope my discussion have indicated that it is implausible that these matters will be settled in favor of Bratman's theory.

Conclusion

In this paper I have discussed the problem related to analyzing collective intentions in terms of mental states, and I have presented and discussed Bratman's account of shared intentions, as this can be seen as an attempt to avoid this problem. Even though Bratman's account seems to avoid the specific problem of invoking inter-individual mental states, I have argued that it has certain other shortcomings, namely, that the theory is naturalistically implausible.

LITERATURE

- Bratman, Michael E. 1993. "Shared Intention." *Ethics* 104 (1): 97–113. doi:10.2307/2381695.
- Davidson, Donald. 1963. "Actions, Reasons, and Causes." *The Journal of Philosophy* 60 (23): 685–700.
- Davidson, Donald. 2001. "Intending." In *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
- Gilbert, Margaret. 2009. "Shared Intention and Personal Intentions." *Philosophical Studies* 144 (1): 167–87.
- Gilbert, Margaret. 1990. "Walking together: A paradigmatic social phenomenon." *Midwest Studies in Philosophy* 15 (1): 1–14.
- Searle, John R. 1990. "Collective Intentions and Actions." In *Intentions in Communication*, edited by Phillip R. Cohen, Jerry Morgan, and Martha E. Pollack. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Stout, Rowland. 2005. *Action*. Chesham: Acumen.
- Tomasello, Michael, Malinda Carpenter, Josep Call, Tanya Behne, and Henrike Moll. 2005. "Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition." *Behavioral and Brain Sciences* 28 (05): 675–91.
- Tuomela, Raimo and Karlo Miller. 1988. "We-Intentions" *Philosophical Studies* 53(3), 367–389.
- Warneken, Felix, Frances Chen, and Michael Tomasello. 2006. "Cooperative Activities in Young Children and Chimpanzees." *Child Development* 77 (3): 640–63.



AWESOME, PAINFUL LOVE

A HEART-TO-HEART INTERVIEW WITH MONICA ROLAND
PHD IN PHILOSOPHY FROM THE UNIVERSITY OF OSLO

As human beings, we are social creatures, we need good, stable relationships, and I think that love, whether it is romantic love, or close friendships, or familial love, brings meaning to our lives.

Text by Wendy N. Sloan & Patrick J. Winther-Larsen

Title page portrait by Marte Lindholm

It is fair to say that no other emotion pervades and affects our lives as deeply as love. Its ineffable essence is the basis of countless stories about love sought, reciprocated, lost, rejected, regained, and lost again, found in culture we engage with daily. More intimately, the awesome highs and painful lows we experience when we're in love influence how we act in important ways; for love supposedly "conquers all," "makes the world go 'round,'" and so on. In brief, platitudes abound in discussions on romantic love.

Other forms of love exist as well, of course. We express love for ourselves, our parents, friends, partners, pets, passions, and gods, in differing, sometimes conflicting, ways. For instance, loving one's offspring in a romantic (or especially in a sexual) manner, as opposed to as kin, is (rightly) considered to be morally suspect, to say the least.

Today, many emotive issues pertaining to love, e.g., denial of marriage (in particular, between same-sex couples or polyamorous persons), sexual identity, and unhealthy (or immoral) attachment, prompt controversy. Paradoxically, our understanding of love becomes increasingly uncertain as we become cognizant that it may be reducible to a physio-chemical response. It appears that this demystification of love alienates it from the romantic expressions we have familiarized ourselves with in popular culture. These divergent conceptions arouse our interest in love as an object of philosophical inquiry. How is it that we can characterize it in a non-romantic fashion? Is love something akin to respect, aiding in the construction of

our moral frameworks? Or is it simply a leftover evolutionary response designed to generate communal stability?

Among 'philosophers of love' we find Dr. Monica Roland, whose doctorate dissertation was entitled *What is Love?* (no reference to the 1993 song by Haddaway intended). Dr. Roland—or 'Dr. Love' as some have felt inclined to nickname her—completed her dissertation at the University of Oslo (UiO), where she was an affiliate at the Centre for the Study of Mind in Nature (CSMSN), and she obtained her doctorate degree in April of 2017.

Her main research interests are in the philosophy of love (and more generally the philosophy of emotions), normativity and the nature of reasons, rationality (and its relation to irrationality), philosophy of science and feminism. Dr. Roland is currently employed as a Research Advisor at the Oslo Metropolitan University (OsloMet) and as a Senior Lecturer at the Centre for Gender Research (STK) at the University of Oslo. This semester she is teaching a module on gender and science at said centre while writing and submitting papers on love to various publications.

In this rather lengthy interview, we probe Dr. Roland on a number of aspects regarding the nature of love, some of which pertain to our biological makeup. Dr. Roland sounds off on such interesting topics as the possibility of unconditional love; the importance of stable relationships; love for artificial intelligence; so-called 'love drugs'; and many more. Please join us on our quest to find love (and earn respect) as we pick the brain and heart of Dr. Roland.

Thank you for agreeing to do this interview. Let's start with the most vicious question: What is love?

That's a huge question in so many ways because the word 'love', at least in English, can mean so many things. It can refer to so many different phenomena. I think a lot of people, when they talk about love, talk about romantic love. In popular culture, when they talk about love, it is almost always romantic love, or even infatuation, and a lot of philosophers do not want to talk about infatuation. Rather, they separate it from love, or 'love proper'. So you need to specify what you are talking about, and that is a big part of trying to answer the question. Are you talking about romantic love, or are you talking about close friendships? Because that can be love as well. Or are you talking about familial love, the love that parents, for instance, have for their children? Or, are you talking about loving philosophy, or loving nature, or love for humankind, etc.? The same word denotes different things. Now it might be the case that all these different types of love just mentioned, like loving philosophy, or nature, or a person, have something in common. But my project was not to look at all the different types of love there is, rather I wanted to see whether what we call romantic love, close friendships, and familial love have something in common. And if so, what are those features?

And to give you a very brief answer to that question, my claim is that what these three types of love have in common is that they can all be described as a moral emotion. But in what way is it a moral emotion? Well, it seems that a lot of philosophers of love, whether they want to say that love is a moral emotion or whether they deny it, all agree that to love a person is to love that person as an end in themselves. And that seems to me to involve the moral attitude of respect. And so it is in that minimal sense that it makes sense, I think, to say that love is a moral emotion. Of course, it could be a moral emotion in a lot of different ways as well, and it could also be more than just a moral emotion.

And I do argue that love is more than a moral emotion, in the sense that it is more than just a response to a generic value that we all share. It is also a response to particulars, to particular qualities that we have as individuals. So we are not loved just for being a person or human, it's not just our generic value that is acknowledged in love; love is also acknowledgement of our personal needs and qualities. I call that the 'duality of love'. But I also say that love is a state for which there

are normative reasons, and that, of course, is a huge topic. I also touch upon the topic of love as a source of normativity, that is, whether love itself provides us with reasons for certain actions, and furthermore, its relation to morality as a source of normativity or moral acts. So, these are huge topics, and I try to cover it all in my thesis. I don't think I have an exhaustive answer to these questions, but I think that I am on my way to at least having a better understanding of some of them.

Do you think it is possible to evaluate love in an idealized, abstract form?

If by an 'idealized, abstract form' you mean philosophize or doing philosophy on love, then yes, I think that's possible. A lot of people do it, or rather a lot of philosophers do it, and so it is obviously possible. The more pressing question is whether you can say something *insightful* about love within a philosophical framework. I think so. As with all things in life, good philosophers can say insightful things about them, even if they might be wrong. We can learn something from their process of packing out the problem, even if they end up with the wrong answer or conclusion. Of course, I don't think that philosophers are the only ones who can say something insightful and give us knowledge about love. Literature, obviously, can, and so can popular culture, and the different sciences, and life as well. But I do think that just as for other topics, such as 'what is rationality?', 'what is consciousness?', 'what is a belief?', and 'what is knowledge?', philosophy, or at least good philosophy, is a really, really helpful tool for thinking systematically about something, and I think that goes for the topic of love as well.

How was it that you came to study love philosophically, and, assuming you had one, what was your view on love prior to starting your research?

Initially, I was *not* going to study love. I never thought that I was going to write a PhD thesis on love. My original plan was to write about motivation and freedom of the will, as a continuation of sorts of my Master's thesis, where I wrote about Harry Frankfurt's hierarchical theory on free will. I started doing that, but as I proceeded with my work, and as I read more and more on both free will and motivation, I continuously stumbled upon the concept of caring. Frankfurt, for instance, has written an anthology called *The Importance of*

What We Care About. And as a continuation of that I started noticing that more and more philosophers mentioned love, as well. I started receiving a lot of emails suddenly about conferences on emotions and love, and it was love all over the place. Then my supervisor Olav Gjelsvik said, “Maybe you should look into that love stuff?” And I thought, “No, no way, I’m a serious philosopher! Love, that’s the stuff of great literature and poetry, but what can I say about love?”

But I am sort of emotionally slow, and after a while it started to dawn upon me that it could be interesting to write about love, because I could see that it certainly is relevant for our motivational makeup, and I was also getting a bit tired of the free will debate. Not because it’s not interesting, but because a lot of smart people have said really smart things about it for quite some time now, and I am not sure if there is much more to add to it.

I started, then, from a point where I didn’t have love in mind at all, and ended up thinking that love is a very interesting philosophical topic and that I actually might have something to say about it.

Do you think your personal life has affected your view on love?

I think our personal lives affect us in ways that we don’t know or understand, so it’s hard for me to say. But whatever has affected me to study love, whatever the explanation is, I think there are a lot of good reasons to study love, and not just from a philosophical perspective. I think close relationships are extremely hard. But they are also among the best things that can happen to us. And we need them, it’s important for our survival, not just physically, but also socially. And it’s an important condition for having a good life. As human beings, we are social creatures, we need good, stable relationships, and I think that love, whether it is romantic love, or close friendships, or familial love, brings meaning to our lives. And that makes it worth studying in itself, I think.

What do you consider to be the most common, or most salient, misconceptions that philosophers make about love? And what about non-philosopher? Put differently, do you think that there are some emotions that most (be they philosophers or not) tend to confuse with love? Frankfurt enumerates a few, e.g., lust, infatuation, and obsession.

I agree with Frankfurt, and a lot of other philosophers,

that infatuation is a related but different phenomenon than love, or ‘love proper’. I think a lot of people confuse infatuation with love, and I think we often see that done in novels and movies as well. The conception of romantic love in popular culture, seems to be that it should be this very passionate thing, something that is just going to knock you off your feet and take over your world. And of course, infatuation very often feels like that, and very often infatuation also develops into love. But I don’t think it is the same as love. I think that, psychologically speaking, infatuation might be a necessary condition for romantic love. But I think it’s separate from the ‘deeper’ phenomenon; the feeling or emotion of love.

Another misconception that I think people make about love has to do with the term ‘unconditional love’. What do people even mean when they talk about ‘unconditional love’? I don’t think unconditional love is possible. But it might be that we are just talking about different things. So, this is my interpretation of it: when people talk about unconditional love they might talk of, for instance, a mother who, despite the fact that her son is a mass murderer still loves him, and she can’t let go of that. But I don’t think that’s unconditional love. She loves him because it’s her son. Her love is conditional on the fact that this is her child.

So if you by unconditional love mean that you will love someone no matter what they do to you, or no matter what they do to others, then I would first say that it sounds like a very unhealthy love, something close to an obsession, or addiction, or even an illness. In most such cases I am not even sure I would call it love. But be that as it may, if you love someone, you most likely have a historical relationship with that person, and that relationship is part of the explanation for why you love that person and also a reason for loving that person. So the love is conditional on the relationship. Let’s say someone came up to you on the street, someone you had never seen before, and that person said, “I love you! I LOVE YOU! I will do anything for you! I will be your best friend,” and so on. You would probably feel very uncomfortable and think that it was weird and that the person in question is a bit off. So to sum it up I think it’s a misconception about love that it can be unconditional.

In your doctorate thesis you tacitly list Susan Wolf, David Velleman, and Harry Frankfurt as notable influences on your view on love. What can these philosophers teach us about love?

Besides Plato, I think Harry Frankfurt was my first big love when it came to philosophy. I read his seminal paper “Freedom of the Will and the Concept of a Person” and I was blown away. And I read much of his work after that. I think what he can teach us about love is that love is essentially something volitional. It forms our wills and affects us as agents. Now, if you ask people who are not philosophers on love what love is, I think a lot of them will say that it’s a feeling, that it’s something that you feel for someone. And that’s obviously true, it’s hard to imagine love without feelings. Furthermore, love is a source of a lot of other feelings as well. If your relationship with a loved one does not go well, then it’s a source of feelings like grief, or anger, or jealousy. And if things go well in that relationship, or with that person, it’s a source of joy, happiness, and perhaps pride.

But love is more than just a feeling. It is also a source of motivation. We do far more for those we love than for others. I think Harry Frankfurt’s work on love really captures that aspect of love.

As for David Velleman, what I think we can learn from him or his account of love, is that it makes sense to talk of love as a moral emotion, that you cannot love someone properly if you don’t respect them. Love involves the moral attitude of respect. That being said, there’s obviously a lot more to say about love, and I think Velleman merely tells half the story. As already mentioned, love is not just a response to our generic value as ends in ourselves, but also to our particular qualities and particular relationships.

So what can we learn from Susan Wolf’s account of love? She writes really well about Bernard Williams thought experiment about the man and the drowning wife. There are two people out in the water drowning, one of them is a stranger and the other is the man’s wife, and he can only save one of them, and naturally wants to save his wife. The question is, Is he morally justified in saving the wife? This example has been heavily debated in philosophy, and most of the debate has focused on precisely the moral aspect of the example. But it can also tell us something important about love, and our expectations about the psychological make up of someone who loves, and the relation between love and morality. I learned a lot from Wolf’s discussion of the thought experiment, and it brought me forward in my thinking about the relation between love and morality.

Your view on love differs from that of Frankfurt in particular, in that you claim love is essentially moral. How come?

So, Frankfurt argues for a nonmoral account of love. What does that mean? Well, it doesn’t, of course, imply that there are no moral constraints on our personal relationships or that one doesn’t have special responsibilities to one’s loved ones. Rather, his argument for the claim that there is nothing particularly moral about love rests on his view that love and morality are two different sources of normativity and that love is not a result of moral reasoning.

Now, I agree with Frankfurt in that love is not typically elicited by an awareness of a moral duty to love the other. That is not a necessary condition for love. But that doesn’t rule out the possibility that the essential attitude to love is a moral attitude, such as respect. Furthermore, his claim that love and morality are different sources of normativity rests on a false assumption, I think, that motives and reasons are the same, and also that there is a clear distinction between the personal and the impersonal. The explanation of why you are motivated or inclined to act in favour of a loved one is your love for them, and of course often considerations that it will provide for their well being. The explanation for your motivation to do something for a stranger, such as providing help as the first one to arrive at a car crash site, is not love as such, but is provided by a sense of moral duty and compassion. But both these types of motivation, I argue, are grounded in the perception of the other, whether it is a loved one or a stranger in need, as an end in themselves and the value of the other that follows from that.

Frankfurt, presumably would not disagree. On his account love is essentially disinterested. That is, to love someone is essentially to care about them as ends in themselves, and not just in an instrumental way. But where I believe that such a valuation of the other makes love a moral emotion, Frankfurt seems to disagree. He does not make that connection.

But if love is to value someone as an end in themselves, then love seems to have much in common with the moral attitude of respect. In fact, it is hard to see how such a disinterested love could not involve respect. Respect is also about valuing the other as an end in themselves. I think Frankfurt lacks an argument for why the disinterested concern essential to love is not a moral attitude. So it is unclear to me whether on Frankfurt’s account, there can be disinterested love wit-



Portrait by Shoko Matsuki

hout respect. If yes, then what distinguishes this type of disinterested concern from the disinterested concern essential to respect. Frankfurt doesn't say. If no, then it seems Frankfurt's account of love as essentially disinterested conflicts with his nonmoral account.

So what does it mean, then, to value someone as an end in themselves? What are the practical implications of such a valuation? Well, at the very least it imposes certain restrictions on our wills. Both love and respect constrains our wills in that it prevents us from treating the other merely as instrumental, that is, merely as means to some further end. But both love and respect can also be sources of positive motivation. It isn't just about what you cannot do to the other, but also about beneficiary acts. As a lover, for instance, you do not support a loved one in grief just because of the benefits it will provide you, or just because it feels good to you. Rather you do so essentially because it is good for the other.

So that is a very short introduction to my objection to Frankfurt's account and also to what it could mean that love is a moral emotion.

If love is a moral emotion, as you contend it is, then how come it generates so many seemingly immoral actions (e.g., "crimes of passion", protecting someone you love from a judicial response)?

Right. Is it true though that love generates so many immoral actions? I'm not so sure about that. So let's start with "crimes of passion". If we by that mean men who kill their wives, for instance, it seems pretty clear to me that those are not acts of love, but of despair, or rage, or temporary insanity, or a feeling of entitlement, and so on. The explanation of why some people end up killing their partner or ex partner is complex. But I don't think love has anything to do with it.

However, there might be other examples where acting out of love for someone conflicts with morality. Love is a source of partisan actions. Some people might think, for instance, that if you were the President of the United States, then giving your daughter a job at the White House might be a violation of moral norms. So I guess being able to love someone and acting out of love for that person is not a guarantee that you are capable of treating other people who you don't love as ends in themselves.

I do, however, think it is possible that protecting someone you love, even if it means breaking the law,

could be morally justified, in some situations. So let's say that you have a daughter, who is a lesbian, and where you live being a lesbian is a crime, and the punishment is the death penalty. As a mother you love your daughter and don't think that being a lesbian is a crime, and certainly not that it should be punished with the death penalty, and so you hide your daughter. Maybe you send your daughter to another country which has other moral codes and laws. Such an act could definitely be described as an act of love and also in accordance with the mother's morality and perhaps the morality of most people in Western societies.

I also think it is possible to act out of concern for a loved one and truly believe that you are benefitting the other, but then be wrong. Thus acting out of love is not a warrant for never doing anything wrong. But the same could be said for acts done for the sake of moral duty or what is morally right. And so I don't think that is unique for love. Despite our best intentions our actions sometimes have bad and unwanted consequences.

The affective aspect of love is often neglected in contemporary analytic accounts of love. Do you have any intuitions as to why that is?

That's a good question. The topic of emotions was a neglected topic of study in analytic philosophy for a long time. One explanation for this is that during the 20th century, Kantian rationalism dominated moral philosophy. On this Kantian account, our rational capacities were given a superior role over the more primitive and animalistic emotions, which were seen as a threat to morality. So the prevailing view was that reason and emotions are naturally in conflict, and that moral knowledge is primarily reached by a process of reasoning and reflection.

However, much has changed in the last few decades. Thanks to the rise of the cognitive sciences and their interest in our more affective states, as well as the revival of Aristotelian virtue ethics, most philosophers now view emotions as a much more sophisticated state than proponents of Kantian rationalism did. Many philosophers, for instance, now think that emotions involve both a motivational component, an affective or feeling component, and a cognitive component. Emotions are no longer seen as brute forces that you cannot do anything about, but rather as something you can cultivate. You can learn to respond with the right

type of emotion in the right way in the right situation.

That being said, even if the emotions are quite a hot topic now, few analytic philosophers, as far as I know, seem to focus on the feeling component of the emotions, that is, our experience of the emotions, such as how it feels to love someone. But maybe that's a job more fitting for poets and novelists, anyway? The often detached and neutral language of analytic philosophers might not be able to describe the way love makes us feel. It might not be able to grasp the agony and the euphoria and the way love can reconnect us to the world. Most of us are just not poets!

Could certain types of love be incompatible? That is to say, can one feel, for instance, both romantic love and friendly love for the same person?

I do think that you can. You sometimes hear people say things like, "He's not just my brother, he's my best friend" or, "She's not just my mother, she's my best friend." So, I do think that it is possible. I guess that to have some sort of amalgam between the two can be a good thing. In the best romantic relationships I know of both partners view each other as best friends and romantic partners. And that seems like great relationships, right?

Do you think parents have a duty to love their offspring? You mention that the normative aspects of love are more obvious when regarding familial relations. Would you consider "reasons for love" to stem more prominently from biological ties? Are there other ways to generate "reasons for love"?

Right. These are difficult questions. Questions about reasons always are. So, do we ever have a duty to love? That is, are there cases in which we are required to respond with love? If so, how does that requirement fit with the fact that love is a nonvoluntary response? Does it, for instance, mean that one can be blamed or criticised for a lack of an emotional response that is not under one's direct voluntary control?

When I first thought about these questions, my intuition was that if there ever were cases in which we are required to love someone, then the case of parental love seems like a good candidate. There seem to be few, if any, reasons against loving one's young children, and from this it seems to follow that a lack of parental love is inappropriate and thus criticisable. For instance, it seems that infants and young children have the right

to be loved, or at least to be provided for in a love-like way, and that parents, in virtue of being in a special relationship with their offspring, have a duty to provide for this type of care and also is in a unique position to do so. Adults with a normal psychology will develop love for their children, and love naturally provides us with motivation to act for the beloved. Parental love in particular provides the parent with motivation to help, protect, and provide for their child, and also generally the ability to do so.

But there are of course cases in which a parent doesn't develop this emotional connection to their child. Mothers who suffer from postpartum depression, for instance, lack this response. In such cases we judge that a normal and desirable response is missing. But that doesn't mean that we blame them for the lack of such a response, rather these women are offered professional help in order to overcome their depression. Thus, what we mean when we say that a lack of parental love is criticisable in such cases is not that the mothers themselves are to be blamed for the missing response, but rather that the situation itself is criticisable and needs to be fixed.

We are, however, more prone to blame in other cases in which a parent is emotionally indifferent to the child, or doesn't provide the necessary care. In such cases we judge that the parent doesn't fulfil his or her duty towards the child, and that other and more suitable adults should take over the responsibility. It is in this sense, I think, that it makes sense to say that parents have a duty to love their children. As a parent you have very strong reasons to love your young children and care for them, and these are reasons that it doesn't make sense not to respond to.

So do the reasons for parental love stem primarily from biological ties? Well, both yes and no. On my account, the reasons for parental love stems primarily from the parent-child relationship. But the word 'relationship' can have at least three different meanings. First, it can refer to what I call the formal relationship. That is, the fact that someone is your mother or father, son or daughter. Now, this fact might be a biological fact. But it can also be a conventional fact. Adoptive parents also stand in a formal relationship with their children, and that fact alone provides the parent with a reason for love. That is, the formal relationship generally provides parents with a strong reason to love their children.

But the word 'relationship' can also refer to the his-





Illustrations by Shoko Matsuki

torical relationship you have with someone, like one's history of shared activities. And it is the historical relationship that often makes it the case that we develop love for each other. If we didn't spend time together, we probably wouldn't be able to love each other. Last, the word 'relationship' can also refer to the quality of the relationship, by which I mean the history of concern and care participants in the relationship have displayed and developed for one another. And all these aspects of the relationship generate reasons for love.

Now, for friendship and romantic love, the relationship obviously also plays a vital role in the development of love. And it generates reasons. But these types of love differ from familial love, I believe, in that laudable relational qualities of the persons involved also generate reasons for love. In friendship and romantic love you don't start out with a formal relationship, as is the case for familial love, rather the formal relationship is dependent on the fact that you have a history together.

Anyways, I could talk about the topic of reasons for love for hours, but this is a short introduction to my thoughts on the matter.

Now, you hold that the moral response of love necessarily presupposes respect for the beloved, but some philosophers, most notably Immanuel Kant, take there to be a tension between love and respect. For Kant, the former is the ground for positive, benevolent acts, whereas the latter is the ground for negative acts of respect, which require us to keep at bay from one another. You suggest that you do not agree with this sort of position. In fact, you write that you think that respect can be the ground for beneficiary acts. What would you say to someone who held this kind of Kantian position?

As you mention, for Kant, respect is predominantly negative. It requires that you don't use the other as mere means. Thus, it is primarily about what you cannot do to the other. But, as I have already argued, I believe that respect can also be a source of positive motivation and duties. Just as love, it can be a source of benevolent acts. For instance, respect can motivate you to help strangers in need. Say you are the first to arrive at a car crash site. In such a situation, most of us will think that we have a duty to help. This duty is grounded in the recognition that the strangers in need are ends in themselves. And that recognition constitutes the attitude of respect. Thus, in this sense, there is no tension, I think, between love and respect. They can

both be the source of negative and positive acts.

Of course, loving someone will motivate you to act on behalf of the other far more often than if you did not love that person. David Velleman, for instance, emphasizes this difference between respect and love when he argues that respect is the "required minimum response" and love the "optional maximum response" to one and the same value. Loving someone will very often put you in a position to promote their well-being, while you are not in the same position to act for the well-being of people you don't know or love. Thus love will most likely promote benevolent acts more often than mere respect.

I'm not really sure whether Kant would disagree with me on this, but this is in any case how I view the relation between respect and love.

We have discussed at length the kind of love we have for other people, but what kind of love should we have for ourselves? Is self-love the first step to loving others in the right way, as the adage suggests?

Those are great questions! Kant is among those philosophers who address the topic of self-love, and he is famously skeptical of it. For Kant, self-love is just egoism and a severe threat to morality, and thus something to be avoided. Frankfurt, on the other hand, talks about self-love as one of the most important loves in his book *The Reasons of Love*. For him, self-love is not equivalent to acting upon every desire that you have. It is not about satisfying all of your inclinations. Rather, that would not be self-love, he says, but self-indulgence, which is something else entirely.

Now, the nature of self-love, according to Frankfurt, in many ways resembles the love parents have for their children. A loving parent would not give in to every desire of the child, but would rather promote what is good for the child also in the long run. The same goes for self-love. Loving yourself is also to care for your future self and then you can't give in to every desire that may occur. By not giving in to all your inclinations, but rather being guided by what you care about, you are protecting and promoting the true interests of yourself.

I am sympathetic to Frankfurt's view on self-love. We should all care about our present and future selves. We should all strive to become our own best friend and treat ourselves the way we treat our loved ones. As already mentioned, having good healthy relationships is

a condition for having a good life. This includes having a healthy relationship with yourself.

I am not sure, however, whether self-love in this sense is a necessary condition for being able to love others. I do think it is possible to love others without being too caring about yourself. People who are extremely self-loathing, for instance, can still be very loving of others. But I do think that a healthy, balanced relationship, whether we talk about friendship, familial relationships, or romantic relationships, require that one is also loving towards oneself. You can't act solely in the interest of others all the time, you also need to pay attention to yourself.

If love is a moral emotion and the actions it generates are considered responses to persons as ends in and of themselves, does it make sense to discuss them from an evolutionary standpoint? Morality from an evolutionary standpoint is often viewed as instrumental because it is used as a way to aid in the survival of the species. Do you think these two views of love could be compatible?

Yes, I do think they are compatible, and I also think it makes sense to discuss love and morality from an evolutionary standpoint. Our capacity to form close relationships with others, and to feel for others, are evolutionarily-based. We are biological beings, obviously. These empathetic capabilities are our survival tools. If we didn't have the ability to connect with others in that way, we would not survive. Connecting with others in that way is not merely crucial for the individual's physical survival, but also for the individual's social survival within the group. Having close, healthy relationships is something we all should strive for because it is good for us. In that way, it certainly makes sense to talk about loving relationships and our capacity to love others as instrumental. They are instrumental in having a good life and also for the survival of the species.

But that doesn't mean that the essential attitude you have towards the person you love and care for isn't a moral attitude. Rather, as I've already argued, loving someone involves the moral attitude of respect, which per definition is a disinterested concern for the other. You value the other essentially for their own sake, not just for the role they play in your life. Thus, as a lover one is sometimes motivated to act for the good of the person one loves, even if it comes with great personal costs for oneself. That's just the way love is. It's both interested and disinterested at the same time.

Is it possible to love nonhumans, including but not limited to artificial intelligence (AI)? If so, would you consider an AI to be a person, in that we can consider one an end in themselves?

I love this topic! My partner is a programmer, so we talk a lot about artificial intelligence and morality, and personhood, and so on. So, do I think it is possible to love things other than persons or humans? Well, yes. It is obvious to me that a lot of people love their pets, and they might even love them as persons. I think it is also possible for some people to love, say, a house. Maybe you've lived there your whole life. Additionally, I think it is possible, as I mentioned earlier, to love activities like skiing or doing philosophy.

So, can you love an AI? Well, I guess it is possible. Have you seen the movies *Her* or *Ex Machina*? I love those movies! They're extremely well done. So, in *Ex Machina* we meet Ava, a female humanoid robot who was created by a male genius, the founder and CEO of a multinational tech company. Now, Ava has a beautiful face and she has a human-shaped body, but it's translucent. Inside her legs and throughout her body you can see these thick cables. Caleb, a programmer at the tech company, has been selected to test Ava, to see whether she can pass the Turing test, despite him being fully aware that she is a robot. Of course Ava passes the test. She looks like a woman and she's very, very pretty, and she's very convincing, and she shows human emotions, and she's very thoughtful and intelligent. Caleb, naturally, becomes attracted to her. But can he love her as well? I think he could. And I am sure Ava could make almost anyone love her if she wanted to. As I said, she is very convincing. The question is, *Is she* capable of loving someone? I don't know.

To me, the main question of the movie is whether she is a person. But the question underlying that question is whether she is capable of really experiencing emotions, like for instance love, or whether we are just fooled by her ability to copy the expressions of them. I don't know if there is any way we can find out.

So there could be a degree of projection or anthropomorphism?

Yeah. I do think she could fool anyone into thinking she's a human being. Now of course, in real life we don't have as developed robots as Ava. And they don't look quite like her either. It is incredibly hard to create a human face with all of its intricate microexpressions. So to get back to the original question: Can you, in



real life, and not just in theory, love an embodied AI? I guess so. But the question is the same here as for the case of Ava. Can it love you back? Or perhaps a better question is: Can you form a relationship with it where you have the sort of reciprocity that seems to be a main ingredient in most relationships between humans?

Yeah, there is this huge franchise in Japan at the moment that relates to this. Men are falling in love with AIs. It began with a single anime character but has diversified and expanded. You pay a monthly fee to interact with your favorite anime character on a website. You can buy a doll of the character. It talks to you about your day. You can even marry it. This seems like an AI could even grant reciprocity.

Yeah, I think it's interesting to compare that to a similar phenomenon portrayed in the movie *Lars and the Real Girl*, and which also has an equivalent in real life, namely men who buy real-looking, life-sized dolls, who are not AIs, and dress them up and have them as their girlfriends.

In real relationships you are vulnerable. You risk rejection. It might turn out that the one you love doesn't love you back, or doesn't want the same things as you, or starts arguing with you or disagreeing with you. Many people are not very good at handling rejection. It hurts. So, what these guys are doing when having these dolls as girlfriends, is that they eliminate that risk. There is no possibility of getting hurt or rejected by them because they will always be there for them. They don't have their own will. They are only there to please.

Do you think that is a requirement for love, then, to have that vulnerability?

I don't know, but in real life relationships you run the risk of being let down. So what would happen if you had a romantic partner that is an artificial intelligence, if it was programmed not to hurt you or ever disagree with you? In a way it seems ideal, right?

But it might have some bad consequences that we can't figure out yet. Some might argue that such a relationship lacks the depth of a real relationship because as human beings, in order to grow, to become better, we need some resistance and other perspectives. In order to become a great athlete, for instance, you have to handle pain, competition, and basically not winning all the time. Likewise, in order to become a great

philosopher or scientist I think you also need to cope with adversity and setbacks from time to time. And the same might apply to human relationships as well. Overcoming minor or bigger setbacks together often strengthens the relationship.

Love as a function within evolutionary psychology maintains that love exists as either a reproductive insurance measure or a way to maintain communal integrity. What would you say this approach suggests about the normalization of monogamy and the cultural prejudices that exist surrounding same-sex couples and transgender persons?

I do think that, as biological beings formed by evolution, we have a lot of conflicting capacities, and desires and needs and drives. For instance, when we developed as a species, we needed to be skeptical to strangers because they could be a threat to both you as an individual and your group, but we also had to be open and welcoming to strangers because we needed genetic diversity within the same group. In the same way, I do believe that a desire for monogamy might be developed by evolution, though biologists certainly disagree about the force driving evolutionary monogamy. It might very well be, as you just mentioned, that monogamous love and relationships exist as a way to secure the survival of the offspring. But the human species didn't evolve as strictly monogamous. There are people who consider themselves to be polyamorous, and there are human cultures that practice polyamory.

Of course, you could be someone who considers yourself a monogamous person. You want to commit to this one person, and no one else, but you still feel attracted to others from time to time. As I said, we have a lot of conflicting capacities. But you might not identify with that desire. That is, you might not want to act upon the desire. I think that is a very common human experience. You are in a committed relationship but then someone comes along and you think, "That person is great, but I am in this relationship with this other person and I don't want to act on it."

As for the same-sex couples, I [Wendy] did have something to say about that. I was thinking about some problematic evolutionary psychologists who have developed some interesting theories about love in same-sex relationships. Their idea is this, and this is the first misconception, that there are more same-sex couples now than there ever has been before in human history. They feel that this is due to the fact that the population

has grown to such a degree that there is no longer a requirement to reproduce from an evolutionary standpoint and we now need to attempt to reduce the population. It is for this reason that it has become a more popularized cultural norm. Considering that when we talk about love and its relationship to biology we find a lot of misconceptions surrounding these topics I wanted to hear your thoughts.

Right. But how does that theory apply to other species that are so much smaller in number than ours? Homosexual relationships or behavior exist in every species that practice sex. And what does it mean that there are more same sex-couples now than before? Before what? How do they know that there were not as many gays around, relative to the population, when *Homo sapiens* developed 200 000 years ago?

In any case, if it is true, there could be plenty of explanations for why there are more homosexuals now, than say, two hundred years ago. For one thing, it is legal in so many more countries now, and it's no longer considered a disease in those same countries, and thus it will be more visible. People are not as scared of showing their love in public anymore, or with just identifying being gay. The acceptance of homosexuality has been a revolution! In Norway, in the beginning of the 1970s, it was still considered illegal and also an illness. But now, most Norwegians are very accepting of homosexuality. There has been a revolution in our attitudes towards gays. Also, gender is something more fluid now than it was just twenty years ago in Western society. The gender roles are not as strict. Hopefully, society will show the same generosity towards transgendered persons, as well.

So, do you think polyamorous love is possible?

Yes, I do think it is possible. As I mentioned, there are a lot of people who consider themselves polyamorous and we need to take them seriously. Some of them compare being able to love more than one romantic partner to having several siblings, or children or close friends. For a lot of us it is not the case that you love one child more than the other, or a sibling rather than the other. There is enough love for all of them. And you have unique relationships to each and one of them. Why would you have to choose between them? That argument is often made for the case of romantic polyamorous love as well.

I do think, however, that most of us are not po-

lyamorous, but that doesn't mean that polyamorous love isn't real or possible.

There is, by the way, a philosopher working on love named Carrie Jenkins. She's polyamorous and she's living in a polyamorous relationship and she has written on polyamorous love, as well.

There is currently a debate in the field of medical ethics regarding so-called 'love drugs' and 'anti-love drugs', which, if developed, would enhance or diminish, respectively, the romantic bond between couples in a relationship. Some scholars worry, among other things, that they would render the user's feelings of love inauthentic. Are you aware of this debate, and if so, do you have any thoughts on the matter?

A couple of years ago, a philosopher named Brian Earp, visited UiO. He very recently published a book on this topic called *Love is the Drug: The Chemical Future of Our Relationships*. I had a talk with him back then, but I don't really have any settled views on the topic myself yet. I know that the whole field of psychedelia is a very hot topic right now, as is transhumanism. So the question for transhumanism is that: If, for instance, we could take a pill that would make us better moral persons, should we take it? And then the transhumanist would say: "Yes, we should". We are faced with the same question here. If we could take a pill that would make us better 'lovers', should we take it?

In real life, this is of course also very much an empirical question. How would these pills affect us? Would there be any severe side effects? But, let's say that you are diagnosed as bipolar and are getting treatment. You are prescribed medicine. The pills you take are meant to allow you to have a better life. Most of us do not object to this kind of practice. We want people to have good lives. We want people to be well-functioning.

Now let's say that you have a borderline personality disorder [BPD]. People with this sort of disorder often struggle with maintaining good, stable relationships with others, and can also be really harmful to the people around them. If they could take a love pill that made them more stable and not as hostile towards others, then maybe we would want that. It would be better for them, many of them want good relationships, but they just can't seem to handle them very well. Furthermore, it would be better for others, those who are in close relationships with them.

But whether we should all take it, or whether we all need it, is a different question. I don't really know



Illustration by Shoko Matsuki

what more to say about it yet. I do think that if you are a true transhumanist then you would just want to improve human kind and you would want us all to become better, faster, more intelligent and so on, and if we could take a pill to become more intelligent and more moral, whatever that would mean, and become better at loving relationships, then the transhumanist would say that we should take those pills. I am just not really sure about my stance on that question yet.

There is also the question of what kind of love would be produced. Would it be love proper or something more akin to infatuation? As appears to be the case with MDMA, "the love drug."

Yeah. It is just unclear to me what those love drugs are and what the effect would be.

Thank you very much for this lovely discussion. May we ask what is next for you as a scholar?

Oh, mostly writing articles. And teaching. That is my number one priority right now.

FURTHER READING

- Abramson, Kate and Adam Leite. "Love as a Reactive Emotion" in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 61 (Issue 245): 673-699.
- Earp, Brian D., Sandberg, Anders and Julian Savulescu. "Medicalization of Love" in *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Vol. 25 (2016): 759-771.
- Earp, Brian D. and Julian Savulescu. 2020. *Love is the Drug: The Chemical Future of Our Relationships*. Manchester: Manchester University Press.
- Frankfurt, Harry. "Freedom of the Will and the Concept of a Person" in *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1 (Jan. 14, 1971): 5-20.
- . 1988. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006. *The Reasons for Love*. Princeton: Princeton University Press.
- Kant, Immanuel. 1996 [1797]. *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roland, Monica. 2017. *What is Love?* Doctorate dissertation. University of Oslo.
- Savulescu, Julian and Anders Sandberg. "Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals Between Us" in *Neuroethics*, Vol. 1 (2008): 31-44.
- Velleman, David J. "Love as a Moral Emotion" in *Ethics*, Vol. 109 (1999): 338-374.
- Wolf, Susan. 2017. "Love: The Basic Questions" in Grau, Christopher and Aaron Smuts (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Love*. Oxford: Oxford University Press.

KUNSTEN I LIVET

Omtale av *Kaos, territorium, kunst. Deleuze og Jordens innramming*
av Elizabeth Grosz. Oversatt av Anders Dunker.
(Moss: H//O//F Forlag)

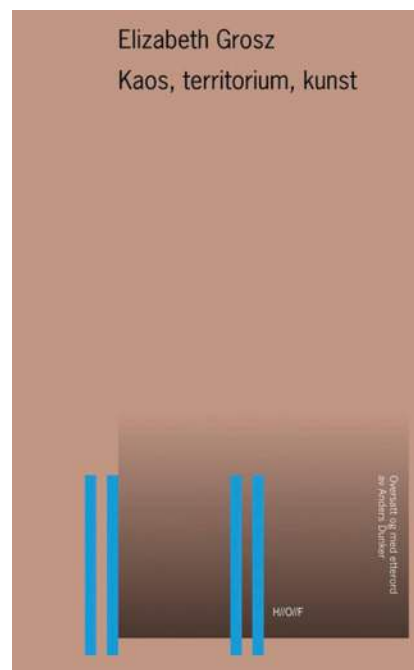
Av Maia Nielsen

Blant noen av de mest toneangivende intellektuelle sirkler og akademiske miljøer, i Norge og internasjonalt, har det i de siste årene vokst fram en holdning av resolutt avvisning av en intellektuell bevegelse som strekker seg fra sekstitallet fram til nittitallet, primært lokalisert på kontinentet og i USA, som går under betegnelsen «postmodernisme». Under denne brokete kategorien plasseres en hel del teoretikere, de fleste av dem franske. Tradisjonen kritiseres fra mange hold, blant annet for å mangle intellektuell nøyaktighet og logisk eller empirisk etterprøvbarehet; for å konstruere uangripelige luftslott uten forankring i konkrete fakta; og for å hengi seg til skinn-akademiske språkspill.

Det er sjeldent at et norsk forlag tar seg bryet med å oversette og utgi tekster fra tenkere innad i denne tradisjonen. Likevel er H//O//Fs utgivelse av den australske filosofen Elisabeth Grosz' *Kaos, territorium, kunst. Deleuze og Jordens innramming* (på norsk 2019; opprinnelig utgitt på engelsk i 2008), et kjærkomment og betimelig bidrag til diskusjonen om hvordan vi skal forstå mennesket i relasjon til naturen.

Lenge har menneskets rasjonelle, teknologiske og kunstneriske egenskaper blitt fremmet som noe som skiller mennesket som art fra andre arter. Grosz gjør rede for en kunstens ontologi som sporer kunsten tilbake til et naturlig overskudd i det organiske livet. Hun forener betraktninger om teknologi, kunst og biologi for å gjøre rede for en slags kunstartologi som ikke er antroposentrisk, og som, ved å forene Deleuzes vitalistiske metafysikk med biosemiotikk, argumenterer for et framtidsrettet og positivt syn på skaperkraften i det naturlige livet.

Boken er inndelt i tre essays. Det første, *Kaos, kosmos, territorium og arkitektur* gjør rede for Deleuzes metafysikk, og danner grunnlaget for Grosz' kunstartologi; det andre,



titulert *Vibrasjon, dyr, musikk* knytter metafysikken til darwinistisk biologi og biosemiotikk; mens det tredje knytter de forgående sammen til en utlegning om potensialet kunstartologien legger til grunn for at kunsten kan ha, eksemplifisert først og fremst med urfolkskunst.

Jordens innramming

Hvordan preger menneskets kreativitet og skaperkraft relasjoner til naturen? I *On Painting* (1450) beskriver renessansemaleren Leon Battista Alberti en teknologi som hjalp renessansemaleren med å oppnå høyere grad av presisjon i representasjonen av et motiv: Rammeverket, eller rutenettet, tillot maleren å dele opp – for slik å stabilisere – relasjonen mellom blikket og den alltid bevegelige verden. Teknologien var en måte å spalte opp persepsjonen på: Ved å konsentrere blikket mot mindre deler av en helhet, for deretter å sette det sammen til et endelig, flatt, maleri, kunne man oppnå livstro representasjon av erfart verden

på en todimensjonal flate. Artefakten fungerte som en måte å distansere maleren fra motivet, slik det framstod igjennom andre sanser og måtene disse sansene påvirket blikket, for på den måten å kunne *se* motivet *objektivt*. Å skape en form av tro representasjon krever avstand. Teknologien tillater oss å ramme inn, for slik å stabilisere, jordens flyktighet. Denne formen for innramming har i moderne kritikk blitt ansett som en tendens som på sett og vis fremmedgjør mennesket fra naturen. Heidegger kritiserte moderne teknologi for å være det han kalte *Gestell* – en form for innramming, eller oppsetting, av jorden, som tillater oss å bevare tingene *for hånden* (*zu-handen*).

Grosz forstår imidlertid kunsten som en prosess av det Deleuze kaller *territorialisering*. Territorialisering er en innrammingsprosess av de kaotiske forandringsprosessene som preger den organiske jorden. Det innebærer å syntetisere sanseerfaring til en stabil form, for slik å generere former som i sin tur innbyr til en *intensivert sansning*. Territorier utgjør komposisjonsplanet – et delvis autonomt felt som frigjør sansningen fra kaotiske krefter.

Der hvor Heideggers *Gestell* var en fatal kraft, anser Grosz, i tråd med Deleuze, territorialisering som noe lovende. Kreativ virksomhet baserer seg nettopp på å anvende teknikker for å ramme inn jorden; en prosess som ikke, slik Heidegger forstod det, gjør sin inntreden med moderne teknologi, men som snarere er egenskaper og prosesser som alltid har vært en grunnleggende del av mennesket – som vi sågar deler med alt organisk liv. *Technē* og *poiesis* er for Deleuze to sider av samme territorialisering.

Hinsides overlevelsesprinsippet

Grosz viser hvordan Deleuzes vitalisme, hans måte å tenke naturens prosesser *innenfra*, tilbyr et alternativ til et antroposentrisk blikk som vurderer det organiske livet som forskjellig fra det menneskelige livet som, angivelig, transcenderer biologiske mekanismer av naturlig utvalg og overlevelse. Det trenger ikke innebære å redusere egenskaper vi tenker på som spesifikt menneskelige til biologiske prosesser, men kan snarere antyde hvordan det organiske livet også utviser egenskaper som strekker seg utover ren vilje til overlevelse.

Paradigmatiske lesninger av Darwin gjennom 1900-tallet og fram til i dag har framhevet evolusjonsteoriens «vilje til overlevelse» – i Herbert Spencers ord «the survival of the fittest» – hvor man tenker at ethvert individ er *hard wired* til å handle i konkurranse med andre. Spisse albuer lønner seg, heter det, og hierarkier og konkurranse er naturlige tilstander for mennesker så vel som dyr. Denne reduksjonistiske lesningen av Darwin nedtoner imidlertid

sterkt Darwins egen, og senere biologers vektlegging av evnen til tilpasning og forskjellige livsformers interesseløse samhandling med hverandre.

Grosz' lesning av Darwin framhever at Darwins evolusjonslære bestod av to elementer: (i) naturlig seleksjon, viljen til overlevelse; samt (ii) seksuell seleksjon, noe som innebærer viljen til nytelse, og viljen til å skape produkter og tegn som virker forlokkende på miljøet. Alle dyr er i kraft av seksuell seleksjon «kunstneriske» – de skaper og framviser komposisjoner som fanger oppmerksomheten til andre dyr. Den kreative kraften sporer Grosz, i tråd med den franske filosofen Luce Irigaray, tilbake til seksuell seleksjon: overskuddet som oppstår i møtet med det forskjellige. Et illustrerende eksempel finner man i en anekdote fra Darwin selv:

Det er ingen tvil om at fuglene oppmerksomt følger med på hverandres sang. Herr Weir har fortalt meg om et tilfelle med en dompap som var lært opp til å plystre en tysk vals, og som fremførte den så fremragende at den kostet ti gullmynter; da denne fuglen første gang ble sluppet inn i et rom med andre fugler og begynte å synge, satte alle de andre fuglene – omkring tjue kanarifugler og finker – seg på geledd langs de nærmeste veggene i burene sine og lyttet med den største interesse til den nye artisten (Darwin sitert i Grosz 2019, 70).

Fuglenes sang kan ikke reduseres til ren vilje til å videreføre artens overlevelse. Anekdoten viser hvordan fuglesangen er «kunstnerisk» – den strekker seg utover ethvert nytteprinsipp. Følger vi Darwins beskrivelser av dyrenes atferd, virker det lite sannsynlig at det er en spesifikt menneskelig egenskap å ta del i interesseløse spill av komposisjoner og fremføringer.

Biosemiotikk

Grosz trekker deretter fram den estiske biosemiotikeren Jakob von Uexkülls teorier som et alternativ til den reduksjonistiske lesningen av Darwin. Uexkülls biosemiotikk vektlegger organismers *umwelt*, altså dyrenes (og andre livsformers) livsverden. Arter kan ikke forstås adskilt fra verdenen de lever i, fordi enhver livsform konstitueres delvis av sine omgivelser, og vice versa. Evolusjonen dreier seg altså ikke for Uexküll om den sterkeste rett, men om en form for ko-evolusjon, hvor enhver livsform genererer former som responderer og oppstår i møte med miljøet (Grosz 2019, 75).

Det biosemiotiske poenget er at enhver livsform samhandler med omgivelsene via *tegn*. Ta for eksempel edder-

koppen: en edderkopps nett er en form skapt av, og eksternt fra, edderkoppen selv, og genereres som en respons på andre insekters liv. Nettet utgjør et felt, et territorium, som andre livsformer i miljøet må forholde seg til. Slike prosesser er, vesentlig, former av den samme skapelsesprosessen mennesker tar del i når vi produserer kunst. For Deleuze er arkitekturen på sett og vis startpunktet som innleder det vi omtaler som vår kunsthistorie: det arkitektoniske byggverket etablerer et territorium, en ramme, som fungerer som «et plan» for vår virksomhet. Slik som edderkoppen, etablerer vi rom som rammer inn jorden, og tillater oss en viss frihet fra jordens uberegnelighet gjennom å signalisere, og dermed etablere, en bestemt form for orden. Der hvor andre insekter må forholde seg til edderkoppens nett, må andre arter forholde seg til våre infrastrukturer.

Territorialiseringens potensiale

Å likestille biologiske prosesser med våre teknologiske artefakter og kreative innovasjoner vekker raskt assosiasjoner til posthumanisme. Men Grosz' argument er ingen bastant utbasunering av at skillet mellom natur og kultur ikke holder, slik noen posthumanismer tenderer til å gjøre. Det er ikke mennesket som er naturlig teknologisk, men teknologiske innovasjoner som kan spores tilbake til en naturlig prosess.

Man kan spørre om en slik relativisering av natur-kulturdikotomien – som forstår kulturen, språket og artefakter som noe biologisk fundert – ikke ufarliggjør menneskets territorialisering, hvilket vil si, at det neddysser territorialiseringens imperialistiske vesen og dypt destruktive kraft.

Skal vi ta Uexkülls biosemiotiske poeng innover oss, er det imidlertid forenklet å tenke at menneskets teknologiske innovasjoner i moderne tid har antatt en slags autonom kraft man ikke lenger har kontroll over. Fatalismen i Heideggers teknologikritikk bunner jo nettopp i denne antakelsen: at teknologien er unaturlig, i forstanden kunstig framstilt, men likevel destruktiv og vesentlig knyttet til menneskets virke.

Grosz vil ha det til at denne tendensen til innramming er en naturlig biologisk kraft, og at den – til tross for det dominerende, imperialistiske potensialet – kan bringe fram og knytte relasjoner mellom individer og deres *umwelt*.

Aboriginerkunsten og landskapet

Boka er på sitt beste når Grosz knytter kunsthistorien til aboriginerkunst i Australia, hvor man har hatt som praksis å *synges fram landskap*; «En sang synger jorden og signerer kroppen, en sang bringer en kropp til jorden og jorden til en kropp» (Grosz 2019, 92). Aboriginerne brukte sangen til å ramme inn jorden i rytmen, for slik å danne et rom som ikke fortrenge landskapet inn i den komponerte formen, men

på sett og vis frigjorde landskapet fra noe uartikulert til noe sansbart. I Norge har samer en liknende tradisjon for å «joike et fjell».

Denne nyanseringen av territorialiseringens natur tillater oss å heller tenke at det Heidegger anså som den fatale kraften i kreativiteten bunner i en form for *dematerialisering*. Mye av moderne teknologi er artefakter som er for dematerialiserte til å kunne knytte relasjoner til jorden. Grosz sporer en tiltakende dematerialisering tilbake til den representative malerkunsten, hvor et motiv blir representert med en viss avstand, men med en relasjon av likhet. Dematerialiseringen det representative maleriet vitner om, kulminerer i skjermen, som er et paradigmatisk eksempel på moderne teknologi. Lik Albertis innrammede blikk, innleder skjermen en historie om en form for territorialisering hvor formen adskilles dens utgangspunkt – jorden. Slike innovasjoner står i klar motsetning til urbefolkningers sang: De som «synger fram et landskap» skaper rom for relasjoner mellom mennesket og jorden, mens dematerialiserte produkter truer med å objektivere den.

At historien om menneskehetens teknologiske vinninger er en historie om destruktiv imperialisme og dominans, behøver kanskje ikke bunne i at vår tendens til å utfolde oss teknologisk og kreativt er destruerende – i andre kulturer, for eksempel for samefolket i Norge og aboriginerne i Australia, innbyr skaperkraften til relasjoner mellom livsformer. Grosz' budskap er sympatisk: vi bør være mer som fuglene, som innbyr til interesseløs oppmerksomhet over kunsten, og mindre som edderkoppene, som etablerer territorier som er dødelige for andre arter; vi burde lære av urfolk, som vet å gjøre territorialisering til en forsonende kraft, som knytter våre kreative responser til jorden slik den er i seg selv. Likevel kan man se med skepsis på prosjektet å ville gi seg av med den ontologiske forskjellen mellom menneskets teknologi og det organiske livet. Utlegningen er langt på vei overbevisende, men er det ikke, når det kommer til stykket, vesentlige forskjeller på menneskets teknologiske virksomhet og fuglenes sang? Og er ikke utjevningen av slike forskjeller kontraproduktivt for å skjelve den etiske dimensjonen som tvinger seg på i snakk om menneskets teknologiske virksomhet?

LITTERATUR

- Alberti, Leon Battista. 1991 [1435]. *On Painting*. London: Penguin.
 Heidegger, Martin. 2013. *The Question Concerning Technology: And Other Essays*. New York: Harper Perennial.
 Grosz, Elisabeth. 2019 [2008]. *Kaos, territorium, kunst: Deleuze og Jordens innramming*. Oversatt av Anders Dunker. Moss: H//O//F Forlag [House of Foundation].



Illustrasjon av Ylva Melbye Berget

FRA FORSKNINGSFRONTEN

BIOETHICS AND BIOLOGICAL KNOWLEDGE

A CONFLICTED RELATIONSHIP

By Søren Holm

Introduction

Bioethics is a relatively new field of applied ethics, which has prospered since the 1970s. The term has a slightly different denotation in American and European usage. In the US it denotes the area of applied ethics that deals with medicine and the biosciences when these are related to humans. Whereas in Europe it encompasses a broader area including in addition all of the biosciences, animal and environmental ethics.

Bioethical arguments often necessarily include biological empirical premises. In order to reason about gene-editing, ectogenesis (gestation of embryos and fetuses outside the womb), or the moral status of the great apes, you need biological knowledge. You need to know something about human genetics, human reproduction, or the cognitive abilities of the great apes; and you need to be able to use that knowledge in your analysis. In this paper, I provide a critical analysis of how bioethicists appropriate and use biological knowledge in their arguments, with a specific focus on reproductive ethics.

Biological knowledge plays 4 main roles in bioethics, and in the following all of these will be briefly analysed:

1. As 'pure' empirical premises
2. As quasi-empirical premises
 - a. Extrapolation from the lab or animals to humans
 - b. Extrapolation from similar contexts
3. As indicators of future promissories
4. As points of departure for thought experiments

The four main roles of biological argument in bioethics

A particular feature of bioethical argument is that it is often cyclical or repetitive, and that each new cycle is most

often precipitated by some new scientific development and not by an underlying change in moral philosophy. Both gene-modification in humans and ectogenesis were, for instance, extensively analysed and discussed in the 1970s (e.g. Ramsey 1970, Fletcher 1971, Karp & Donahue 1976). However, the field seems to forget previous cycles of activity and to recycle arguments without any explicit acknowledgement that they are being recycled. For those in the field who are old enough, the latest spurt of activity around any particular topic often engenders the feeling of watching a philosophical version of *Groundhog Day* and waiting yet again for Punxsutawney Phil to emerge from his burrow (for an example of extensive recycling outside of reproductive ethics see Holm 2017).

The first role of biological knowledge in bioethics is simply as straightforward empirical premises when a particular ethical argument needs an empirical premise of a particular kind. When arguing about the ethics of post-mortem sperm donation as a possible solution to the lack of sperm donors in some countries, you need empirical premises of both a sociological and biological kind. It is, for instance, important to know for how long after a man has died it is possible to successfully extract functional spermatozoa from his testicles (up to 48 hours if you really want to know) (Hodson & Parker 2020). This knowledge is important, because it plays a role in estimating how many of the potential donors who are able to become actual donors, if we implemented a post-mortem donation system. However, even when biological knowledge is used in this pure way, it never speaks entirely for itself (the cases where *res ipsa loquitur*¹ holds are generally rare when we talk about empirical evidence). The interpretation of the evidence will always depend to some extent on the over-

arching framing of the argument. This is, for instance, demonstrated in an interesting way in a recent book by the American historian, philosopher and bioethicist Robert (Bob) Baker (Baker 2019 Chapter 3 and 4). Baker analyses the processes that led to early abortions being labelled as immoral and subsequently criminalized in the USA in the 1860s, and the opposite development happening in the 1960s, eventually leading to the US Supreme Court legalizing abortion in its 1973 *Roe v Wade* decision. He shows convincingly that biological knowledge about the development of the human embryo played a large role in both processes and that the knowledge which was appealed to itself had not changed much. What had changed was how the knowledge was interpreted and what conclusions it could therefore support. In the 1860s, the development of the embryo was seen as ‘proving’ that there was an unbroken chain of continuity from fertilisation to birth and that killing an embryo or foetus at any stage was like killing a baby. 100 years later the same knowledge was interpreted as ‘proving’ that the early embryo and foetus were not yet sufficiently developed to have what mattered for moral status, i.e. brain function and some degree of sentience.

It is not uncommon that the philosopher will find it difficult to find evidence that is directly relevant to the empirical premise she needs to make the argument work. This leads us to the second role that biological knowledge plays. For new reproductive technologies, or reproductive technologies in development or contemplated there may, for instance, only be evidence from animal research. In such cases, philosophers will often use what we could call a quasi-empirical premise, i.e. taking the evidence from the animal study and using it as if it applied directly to humans. This is in itself problematic because of the underlying biological problems of extrapolating biological knowledge from animals to humans. The animals most commonly used in animal research are evolutionarily quite distant from humans. The evolutionary divergence time between humans and rodents is, for instance estimated to be approximately 96 million years (Nei et al 2001). Mice and humans are thus both mammals, but with quite different reproductive cycles. The issue of extrapolation to humans becomes even more complicated if the extrapolation is of evidence generated based on an animal model of a human disease. There are many human disease conditions that animals do not get and where researchers therefore develop methods to create a similar condition in animals. But this raises an interesting philosophical issue; how do we know that the disease model is truly isomorphic to the

human disease? This is a philosophical issue because it raises the question about what we mean when we say that M is a disease model; i.e. what are the criteria that justify the two related claims 1) M is a model of disease D, and 2) we can validly extrapolate from M to D. This also involves the even more fundamental philosophical analysis of what something being a model of something else means. A common way of cashing out criteria for a disease model being adequate is in terms of causal isomorphism. In cases where we have a complete understanding of the causal network underlying a human disease, and where this causal network is not too complex, we may be able to recreate a condition in animals where we are fairly certain that it is isomorphic to the human condition. We can induce the condition through a similar causal chain and later check that it develops along similar lines. But for complex diseases, or diseases for which we do not (yet?) know the causal network, we are often in the position that we cannot be even reasonably sure that our disease model really models the human condition. This is sometimes also relevant in the reproductive sphere. Humans are, for instance, some of the only mammals where females regularly live long after the menopause. As a species we share this characteristic with orcas, but with very few other animals (Croft et al 2017). So, an animal model of post-menopausal pregnancy can obviously be developed, but its validity will raise both empirical and philosophical questions about the validity criteria for disease models.

The third role or function of biological knowledge is as an indicator or a starting point of a future promissory, a vision of a future to come. The mere fact that something has been shown to be possible in the laboratory, or has had some success in animal experiments, can be enough to spark a new round of bioethical argument and publication. The current round of debates about the desirability and ethical and legal implications of ectogenesis (gestation of embryos and fetuses outside the womb) has, for instance, been ignited by new animal research and some very optimistic predictions of future success by the researchers involved (Roberts 2017 & 2019, Cavaliere 2019, Romanis 2019, MacKay 2020). A significant amount of the bioethical analysis is analysis of the implications of ‘complete ectogenesis’, i.e. a technology where an embryo and foetus can be gestated outside of the human body for the whole pregnancy from fertilisation to the ‘delivery’ of a term baby after 40 weeks of gestation. This has always been the ultimate technological promissory of the ectogenesis research programme, but we still do not actually know if it will ever become possible. Furthermore, the current research that

has sparked renewed bioethical interest is not even aimed at complete ectogenesis, but at creating a new treatment option for very preterm infants that cannot survive today even with the best neonatal intensive care treatments (below 22-24 weeks of gestation). Nevertheless, each new cycle of the bioethics debate has discussed this promissory in earnest as if we could be sure that it would happen soon, and each time the debate has abated for a little while when complete ectogenesis failed to materialize. Complete ectogenesis is not logically impossible, so it might one day be developed, but many technologies that are possible in this rather attenuated sense of 'not being impossible' are never developed. They either turn out to be practically impossible, too expensive to develop or use, or the problems they are supposed to solve are solved by another technology. So, there is an interesting question about why bioethicists again and again use time and effort on particular technologies that have previously dashed their dreams. This effort may even end up being almost completely wasted, at least in so far as an analysis of the ethics of introducing a technology that never materializes is of little practical use. It can be of philosophical importance even in such a case, but only if it advances philosophy in some way.

The fourth role of biological knowledge is as inspiration for philosophical thought experiments. Here we are not trying to answer an actual bioethical question, e.g. we are not trying to produce arguments for or against a certain cause of action. What we are doing is to use a piece of biological knowledge as the basis for a thought experiment that illuminates a philosophical question. The literature on thought experiments and their uses and misuses in philosophy is large, and I am not going to engage in detail with it here (but see Sorensen 1992 for a provocative analysis). In reproductive ethics the question of personal identity over time looms large. At what point does it make sense to say that the fertilised egg or embryo is identical to the baby, in the relevant sense? In this debate, the biological peculiarities of many different animals and other organisms and many human disease states have been used in thought experiment-based arguments about identity (see for example Liao 2006). These arguments go something like this:

'You claim I to be necessary in relation to the identity of human beings. But think about animal A (or disease condition C). In that case there is identity even though I is not the case, therefore I is not necessary.'

Or, even more straightforwardly:

'You claim I to be necessary in relation to the identity of human beings. But think if humans were like animal A,

then they would still preserve identity even though I is not the case, therefore I is not necessary.'

But human beings can never actually be like a hydra (not the Greek mythical creature, but the actual animal) or any of the other animals that are referred to in such thought experiments. So, although the argument seems to rely on biological knowledge, it is in reality a pure thought experiment. In this instance, there is no difference between referring to an actually existing species of animal, and referring to some fictional alien from the Star Trek series. The biological knowledge cited is just an embellishment of a 'what if' thought experiment.

A 'practical problem' in finding and using biological knowledge

A final problem in the use of biological knowledge, and research knowledge in bioethics in general, is that philosophers are usually not trained in three important skills that are relevant when you need to substantiate an empirical premise from the scientific literature. Most philosophers are not trained in:

1. Searching the scientific literature systematically,
2. Evaluating the quality of scientific papers, or
3. Reviewing the literature when the evidence is not univocal

Being taught these skills are not part of the standard philosophy curriculum. However, lacking these skills may lead to inadvertent or deliberate cherry picking of evidence. The story goes something like this: To make my argument sound I need an empirical premise stating that X is the case. I enter my search words into Google Scholar (other good search engines are available). And, Hey Presto, I find a scientific paper which clearly substantiates my point that X and which I can reference in my article. I therefore feel justified in writing 'recent research show that X' with a reference to the article I have found.

The problem here is that finding one scientific paper that states something to be the case is not good evidence. There may be 100 papers that my (inadequate) search strategy has not found with the opposite conclusion, or the paper might be methodologically weak and not reliable. I don't have a good example to hand from the core area of reproductive ethics, but the point has been substantiated in other areas of bioethics. Hofmann and Magelssen have, for instance, analysed the use of empirical claims in an article about the ethics of prostitution published in the *Journal of Medical Ethics* (Hofmann & Magelssen 2018).

Another common approach is to simply circumvent the problem about a lack of evidence by making highly idealised assumptions, and basing the argument on those. In analyses of the ethics of human reproductive cloning, gene-editing or other reproductive technologies, it is not uncommon to find sentences like:

We assume that a safe and effective procedure will be developed that enables a man or a woman to produce a perfect genetic copy of himself or herself... (Posner & Posner 1998, 580)

In this way the author 'solves' a number of potential problems. First, knowledge about the scientific literature and the actual effectiveness of the technology is no longer needed; and secondly, the argument can proceed while ignoring the messy biological reality that very few bodily technologies are perfect or without side-effects. The argument that is therefore produced may be valid, but it is very unlikely to be sound since the idealized biological premise is highly likely to be false (see Holm 2019).

Conclusion

This paper has outlined and discussed the use of biological knowledge as premises in bioethical arguments. It has outlined four main roles that biological knowledge-premises play and pointed out that none of these roles are completely philosophically innocent and unproblematic. Claims about biology in bioethics are rarely purely factual claims. They almost always require interpretation. And they very often have both an argumentative and a rhetorical function, i.e. they have been chosen among the many possible biological premises in order to make a particular point or lend a particular argumentative force to the argument. They therefore need to be treated with care and circumspection and not uncritically accepted.

LITERATURE

- Baker, Robert. 2019. *The Structure of Moral Revolutions: Studies of Changes in the Morality of Abortion, Death, and the Bioethics Revolution*. Cambridge MA: MIT Press.
- BBC. 2019. "The world's first artificial womb for humans." October 16th 2019. <https://www.bbc.com/news/health-50056405/the-world-s-first-artificial-womb-for-humans> last accessed 23.01.2020.
- Cavaliere, Giulia. 2019. "Gestation, equality and freedom: ectogenesis as a political perspective." *Journal of medical ethics*. doi:10.1136/medethics-2019-10569.
- Croft, Darren P., Rufus A. Johnstone, Samuel Ellis, Stuart Nattrass, Daniel W. Franks, Lauren JN Brent, Sonia Mazzi, Kenneth C. Balcomb, John KB Ford, and Michael A. Cant. 2017. "Reproductive conflict and the evolution of menopause in killer whales." *Current Biology* 27 (2): 298-304.
- Fletcher, Joseph. "Ethical aspects of genetic controls: Designed genetic changes in man." *New England Journal of Medicine* 285 (14): 776-783.
- Hodson, Nathan, and Joshua Parker. 2020. "The ethical case for non-directed postmortem sperm donation." *Journal of Medical Ethics*. <http://dx.doi.org/10.1136/medethics-2019-105637>
- Hofmann, Bjørn, and Morten Magelssen. 2018. "In pursuit of goodness in bioethics: analysis of an exemplary article." *BMC medical ethics* 19 (1): 60.
- Holm, Søren. 2017. "The Bioethicist Who Cried 'Synthetic Biology': An Analysis of the Function of Bioterrorism Predictions in Bioethics." *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 26 (2): 230-238.
- Holm, Søren. 2019. "Let Us Assume That Gene Editing is Safe—The Role of Safety Arguments in the Gene Editing Debate." *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 28 (1): 100-111.
- Karp, Laurence E., and Roger P. Donahue. 1976. "Preimplantational Ectogenesis: Science and Speculation Concerning In Vitro Fertilization and Related Procedures." *Western Journal of Medicine* 124 (4): 282-298.
- Liao, S. Matthew. 2006. "The organism view defended." *The Monist* 89 (3): 334-350.
- MacKay, Kathryn. 2020. "The 'tyranny of reproduction': Could ectogenesis further women's liberation?." *Bioethics*. <https://doi.org/10.1111/bioe.12706>.
- Nei, Masatoshi, Ping Xu, and Galina Glazko. 2001. "Estimation of divergence times from multiprotein sequences for a few mammalian species and several distantly related organisms." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 98 (5): 2497-2502.
- Posner, Eric A., and Richard A. Posner. 1998. "The demand for human cloning." *Hofstra Law Review* 27 (3): 579-608.
- Ramsey, Paul. 1970 *Fabricated man: the ethics of genetic control*. New Haven: Yale University Press.
- Roberts, Michelle. 2017. "Premature lambs kept alive in 'plastic bag' womb." *BBC*, April 25th, 2017. <https://www.bbc.com/news/health-39693851>. Last accessed 23.01.2020
- Romanis, Elizabeth Chloe. 2019. "Artificial Womb Technology and the Choice to Gestate Ex Utero: is Partial Ectogenesis the Business of the Criminal Law?." *Medical Law Review*. <https://doi.org/10.1093/medlaw/fwz037>.
- Sorensen, Roy A. 1992. *Thought experiments*. Oxford: Oxford University Press.

NOTES

- ¹ Latin for 'the thing speaks for itself'.





Fotografi av Stian G. Klasbu

I PRAKSIS

GENMODIFISERING

EN TEKNOLOGISK EVOLUSJON

Av Hanne Cecilie Winther-Larsen

Alle levende organismer på jorden, inkludert oss selv, har eget arvestoff eller genmateriale som definerer hva vi er og i stor grad bestemmer hvordan vi ser ut. Det bestemmer om vi er et tre, en rosebusk, en tordivel, en mus, en skilpadde eller et menneske. Det bestemmer også om vi er en storvokst rosebusk eller et storvokst menneske. Samtidig har miljøet også innflytelse på hvordan vi ser ut, som at vi får flere rynker med alderen om vi er mye ute i solen, eller at vi får trøler i hendene om vi driver mye grovt hånd- og kroppsarbeid. Uansett, i arvestoffet vårt ligger koden for våre egenskaper, og gjerne også våre begrensninger. Forandringer i arvestoffet skjer. Det er disse forandringene som blant annet er basis for Charles Darwins evolusjonslære, som beskriver hvordan ulike arter ble dannet (Darwin 1859). Vår planet har brukt millioner av år på å danne disse ulike artene. Det har altså skjedd sakte med forandringer i arvmassen. Ved vår nyervervede kunnskap om arvestoffet og teknologiske fremskritt innen DNA-teknologi har vi derimot nå mulighet til å drive raske, målrettede forandringer av arvestoffet. Det er dette vi kaller for geneditering eller genmodifisering. Organismer der vi mennesker har gått inn med vilje og forandret arvestoffet kaller vi for genmodifiserte organismer eller GMO. Noen bruker ordet genmanipulert, men dette er mer negativt ladet. Som jeg vil diskutere under, kan genmodifisering ha både negative og positive utfall, derfor velger jeg det mer nøytrale begrepet genmodifisering.

Jordbruk – en intensivt genetisk evolusjon

Å dyrke frem visse genetiske betingede egenskaper er ikke noe nytt. Vi har gjennom årtusener benyttet oss av sakte genetisk evolusjon for å fremdyrke egenskaper som har vært ønskelige. Dette har vært brukt i jordbruk, for eksempel i form av å dyrke frem korn med flere aks, hos melkekyr med større jur og som dermed gir oss mer melk, eller hos hunder hvor vi har drevet frem spesielle fysiologiske trekk som ulike jaktegenskaper for fugl, småvilt eller storvilt. Vi har gjennom tidene forstått at det har vært mulig å odle frem ulike egenskaper og at de er arvelige, men vi har ikke kjent til det biologiske grunnlaget for dis-

se forandringene vi har kunnet observere med vårt blotte øye. Denne måten å dyrke frem ønskede egenskaper på er også en relativt tidkrevende fremgangsmåte ettersom de nye egenskapene kommer frem ved påfølgende nye generasjon, altså fra mor og far til barn. Andre ganger tar det generasjoner å frembringe en ønsket egenskap, det vil si frem til barnebarn og barnebarns barn og så videre. Jeg kaller det relativt sakte fordi ulike planter og dyr har ulike generasjonstid. For noen planter er generasjonstiden et år, for en hest er den 3–4 år, mens det kan ta mange år for et tre å vokse opp og produsere nytt avkom. Til sammenligning har vi mennesker en generasjonstid på rundt 25 år. Få har diskutert de etiske problemstillingene ved denne typen genetisk evolusjon. Det finnes noen unntak som gjerne skyldes observert ubehag for dyrene hvor vi synes intensivt matproduksjon har gått for langt. Eksempler er:

- 1) Kveg av type Belgisk blå med stor kjøttfylde. Dette skyldes en arvet betinget forandring hos kveget som gir en stor kjøttmasse (Belling et al. 2005). Misdannelsen er kombinert med redusert bekkenåpning hos kua som fører til at noen av kalvene må tas med keisersnitt.
- 2) Kylling med så stor kjøttfylde at bena knekker under dem.

Det foreligger etiske diskusjoner om hvor mye dyrene skal kunne plages for å dekke vårt behov for tilgang på næringsrik mat.

Genmodifisering

I kjølvannet av oppdagelsen av DNA-molekylet og den genetiske koden har det vært en rivende utvikling av ulike teknologier og metoder for å klippe og sy sammen igjen deler av arvestoffet for å kreere nye egenskaper eller til og med helt nye organismer. Flere av disse teknologiske oppdagelsene har vært så betydningsfulle at de har ført til nobelpriser i kjemi og medisin.¹ I organismer hvor vi har benyttet disse nye metodene og teknologiene, som bioteknologi og molekylærbiologi, for å få organismer med nye egenskaper, kalles produktet GMO. Med disse metodene

trenger vi heller ikke å skape noe stort og nytt, vi kan vel så gjerne også gjøre små forandringer i allerede eksisterende levende organismer.

Genmodifisering for bioteknologisk industri.

Vi har utviklet bioteknologiske metoder hvor vi for eksempel har fått små bakterier til å produsere insulin (Baeshen et al. 2014), et molekyl i kroppen som er med på å regulere blodsukkeret. Dette molekylet kan være mangelfullt hos mennesker med diabetes. Før utvant vi insulin fra nyfødte kalver (Lau og Dunn 2018). I dag trenger ikke disse dyrene lenger å bøte med livet for å supplere våre mangler, hvilket er bra også for dyrevelferden. Videre bruker vi bioteknologi i andre farmasøytiske produkter, som vaksineutvikling. Hvert år svermer nye influensaepidemier over jordkloden. Ved genteknologi kan vi mer eller mindre forutse hvordan det nye influensaviruset vil se ut og produsere vaksiner som beskytter de svakere i samfunnet vårt mot dette (Agor og Özaltın 2018). Få tar avstand fra denne bruken av genteknologien. Dilemmaet og diskusjonene ligger gjerne på et høyere organismisk nivå. For raskere å kunne øke matproduksjonen i verden kan vi benytte bioteknologiske metoder til å lage tomater som vokser raskere og har lenger holdbarhetstid. Disse er GMO-organismer og er ikke ønsket dyrket i Norge. Dette utspiller seg gjerne i henhold til føre var-prinsippet, fordi vi ikke vet hva utslipp av slike organismer vil medføre. I denne sammenheng burde man tenke på at i vårt land har de aller fleste tilgang på – og økonomiske ressurser til – god, næringsrik mat. Vi har ikke matmangel og vi merker ikke behovet for at vi må øke matproduksjonen for den økende populasjonen av mennesker i verden. Hvis genmodifisering kan hjelpe verden å løse matmangel, er det ikke etisk problematisk å *la være* å benytte seg av denne teknologien?

Genmodifisering for økt helse og livskvalitet

Et annet eksempel for muligheten av å bruke genmodifisering er i vårt eget arvestoff, eksempelvis for å forhindre genetiske sykdommer. Eksempler på dette kan være cystisk fibrose som skyldes en genfeil der pasienten utvikler unormalt seig slimdannelse i lungene. Dette slimet gir grobunn for kroniske bakterieinfeksjoner i lungene til pasienten, som er livstruende (Davis 2006). Nok et eksempel hos oss mennesker er en sykdom med det eksotiske navnet Xeroderma pigmentosum hvor pasienten ikke tåler ultrafiolett (UV) lys. Dette skyldes en genfeil i DNA-reparasjonsapparatet vårt (Cleaver 1968). I vårt arvestoff skjer tusenvis av forandringer hver dag. Dette kan være

fordi vi utsettes for giftstoffer fra alkohol og tobakk, UV-stråler eller grillet kjøtt. Disse forandringene kan ha store konsekvenser om de ikke blir korrigert tilbake til det opprinnelige og utvikle seg til kreft om de ikke blir reparert. Heldigvis er kroppen vår utstyrt med et godt verksted for arvestoffreparasjon. Xeroderma pigmentosum-pasienten har en genetisk defekt i dette reparasjonssystemet, og må leve et liv borte fra all bestråling av sollys/UV-stråler, hvis ikke får de hudkreftutvikling i tidlig alder. Vi skulle gjerne ønske at vi kunne reparere arvestoffet til disse pasientene, og teknologien for å gjennomføre dette er til stede.

Men vi har begrenset kunnskap om hva slags konsekvenser slik genmodifisering vil ha, om det nå er hos planter og dyr eller mennesker. Teknikkene vi benytter har også vært noe «grove». Vi vet ikke om å forandre på arvestoffet ett sted også kan utløse forandringer et annet sted. Kontrollerte eksperiment for å utforske dette er vanskelig, langvarige og kostbare.

CRISPR-Cas

Den nylige oppdagelse av CRISPR-Cas-systemet i arvestoffet har revolusjonert genmodifiseringsmulighetene våre. Det er bare å merke navnet CRISPR-Cas med en gang. Det er spådd at nobelprisen snart vil komme til de forskerne som oppdaget dette. Interessant nok ble det oppdaget som et forsvarssystem hos bakterier mot invasjon fra virus, for bakterier kan også bli smittet av virus akkurat som oss (Horvath og Barrangou 2010). CRISPR-Cas-systemet beskytter bakterien ved hjelp av «beskjeder» i arvemassen. Systemet har vi så utviklet ved hjelp av bioteknologi til en mye mer presis metode for genmodifisering. Med bioteknologi har vi fått denne metoden til å virke ikke bare i bakterier, men også i en rekke organismer. Ja, kanskje virker det i alle? Skepsisen til genmodifisering er i ferd med å slippe litt taket fordi man har tro på at ved CRISPR-Cas er målstyringen av genmodifiseringen så god som vi kan ønske oss.

Genmodifisering, CRISPR-Cas og muliggjørende teknologier

Det er flere argumenter for bruk av CRISPR-Cas-teknologien for genmodifisering ettersom den ansees for å være mer presis, dvs. at vi vet akkurat hvor og i hvilket detaljnivå i genmaterialet vårt forandringen skjer. Det er likevel en genmodifisering. Kan hende burde vi være skeptiske for bruken av også denne teknologien og konsekvensene dette vil medføre for enten oss eller naturen. Hvis vi bruker det og det skulle være skadelig, er det i visse sam-

menhenger nesten umulig å reversere.

Syn på genmodifisering i et religiøst perspektiv

Genmodifisering kan sees fra et religiøst perspektiv. Det er flere gudetroer i verden, så det er ikke bare kristendommen som har et syn på dette; «Gud» vil her ikke bare referere til den kristne Gud. I noen religiøse sammenhenger har jeg oppfattet argumentasjon mot bruk av genmodifisering. Det kan gjerne finnes religiøse argumenter for, men jeg har ikke lest mange av disse. Argumentasjonen mot er at Gud har skapt verden slik den skal være. Vi mennesker skal ikke leke Gud og vi bør og skal ikke forandre på Guds skaperverk. Noen kaller det «å klusse med skaperens mesterverk».

Syn på genmodifisering i et evolusjonistisk perspektiv

Det argumenteres også for at genmodifisering vil være en del av evolusjonen. Vi mennesker har utviklet oss så langt at vi kan drive evolusjonen enda lenger og raskere. Kanskje kan man til og med argumentere for at dette skjer i Guds bilde, hvis man er med på ideen om at Gud påvirker hva som skal skje på jorden og at vi utfører handlinger i hans bilde. Første gang jeg selv ble presentert for tanken om at vår genmodifisering var en del av evolusjonen nektet jeg hårdnakket. Det var lenge en tanke jeg ikke greide å være fortrolig med. Jeg er usikker på hvorfor jeg reagerte slik, men det kan ha sammenheng med at dette var en ny og revolusjonerende tanke for meg. «Gjør det vondt å tenke?» som Arne Næss uttrykker (Rothenberg 2009). Tar vi i bruk genmodifisering vil det være og bli en del av vår evolusjon om den nå er menneskeskapt eller gudeskapt, og temaet er stadig oppe til diskusjon i ulike fora i pressen, som *The Guardian* (Rather 2019), ukepressen, som *Time* (Kozubek 2017), eller i tyngre vitenskapelige journaler som *Nature Biotechnology* (Simon, d'Oelsnitz and Ellington 2019).

Vi mennesker har selv drevet frem denne kunnskapen og teknologien og neste steg vil være å editere oss selv eller livet rundt oss til noe vi mener vil være til vår fordel. Men hvem skal avgjøre hva som vil være til vår fordel? Skal det være den utøvende eller den lovgivende makt som tar slike avgjørelser, og hvem skal bestemme hvem det skal være til fordel for? Vil det være etiske råd bestående av både lekfolk, politikere, jurister, filosofer og genteknologiske eksperter? Og eventuelt medisiner i menneskelig sammenheng, marinbiologer for marine organismer, botanikere for planter og veterinærer for dyr? Skal det bestemmes lokalt, nasjonalt eller internasjonalt? Man ville kunne se for seg mange ulike etiske scenarier:

1) Genmodifisering i jord og havbruk

Det ville kunne bli et etisk problem om et land tillater utsettelse og dyrking av genmodifiserte nyttevekster, men i nabolandet er dette forbudt. Tanken bak kan være god. Planten er editert for resistens mot sykdommer som virus eller insekter. På denne måten vil produksjon opprettholdes og dette har også økonomisk positive ringvirkninger. For miljøet vil det også være en fordel ettersom bruken av plantevernmidler vil gå ned. På den annen side, lite kan forhindre at pollen svever over grensen og forplanter seg med tilsvarende vekster i sitt eventuelle nye hjemland. Er det riktig at nabolandet skal påføres genmodifiserte organismer som det har bestemt seg for å avvstå fra? Dette kan løses med den samme genmodifiseringsteknikken som kan designe sterile planter. Å benytte seg av sterile planter er ikke en ny tanke, og en del litteratur beskriver dette fra godt tilbake i forrige århundre. Noe av problemet med å bruke sterile planter er at bonden ikke kan samle frø og sette dem ut til neste år selv, for planten er jo steril. Han må istedenfor hvert år kjøpe nye frø fra et selskap. Disse selskapene kan ha monopol på sitt produkt, noe som er kostnadsdrivende. Det blir altså kostbart for bonden, mens frøprodusenten tjener gode penger (Feder 1999). Bruk av sterile arter vil vi også kunne finne for dyreoppdrett både til lands og til sjøs. I sjøen vil det til og med bli sett på som en fordel, der rømming av fisk fra oppdrett ikke vil ha mulighet til å pare seg med villfisken.

2) Genetisk uhelbredelig sykdom hos mennesker

Over skrev jeg at vi kunne benytte genmodifisering for å hjelpe og behandle ellers uhelbredelige sykdommer hos mennesker. Spørsmålet er også hvor langt vi skal gå med genmodifiseringen når det kommer til kostnader, hvilke sykdommer vi skal behandle, og i hvilke biologiske sammenhenger. Med det siste mener jeg om vi skal editere kun de cellene som er syke i et menneske, og hvordan dette varierer når det er snakk om babyer, barn, voksne eller gamle. Eller skal vi være føre var med sykdommen, og reparere kjønnscellene hos de voksne slik at barna som blir født ikke har sykdommen? Det siste kan høres forlokkende ut, men er samtidig den mest alvorlige, i og med at genmodifiseringer dermed overføres til neste generasjon, som i sin tur overfører den til neste generasjon igjen, osv. Vi risikerer at modifiseringen forblir i arvestoffet og genmassen for alltid. I beste fall kan vi rydde unna genetiske sykdommer, i verste fall har vi ingen kontroll på utfallet og konsekvensene.

3) For «uviktige» egenskaper

Om genmodifisering blir lettere tilgjengelig kunne vi også se for oss at det kan bli benyttet i mindre hederlige sammenhenger. Kommer vi dit at vi lager supermennesker i form av at vi kan løpe fortere, løfte tyngre, hoppe høyere, få bedre O₂-opptak? Vil man komme i en situasjon der vi må begynne å sjekke idrettsutøvere for gendoping (Ünal og Unal 2012)? Til nå vil en toppidrettsutøvers prestasjoner basere seg på trening, kroppslige forutsetninger, sportslig talent og til en viss grad hjelpeapparatet. Dessverre er det i dag også fristende for mange å drive med blod- og kjemisk doping for å øke sjansene for de beste prestasjonene. Men hva med gendoping? Hvilke konsekvenser vil dette få? Er vi nødt til å ha et stort apparat for å teste for gendoping? Hva vil konsekvensene være for idretten? Er det bare de rike nasjonene som ville kunne hevde seg? Alternativt vil dette være kun for de nasjonene, utøverne eller organisasjonene som står høyt opp på korrupsjonslisten og ikke har like streng kontroll på etiske problemstillinger for individet og for konkurransen.

4) Designerbabyer

Hos en del av den bemidlete delen av befolkningen kan genmodifisering komme i form av designerbabyer. Av en eller annen grunn blir gjerne blå øyne og kanskje blondt eller rødt hår sett på som mer attraktivt enn alternativene. Er det riktig bruk av jordens ressurser å betale for kulturelt betinget vakrere utseende, og at vi skal forandre arvemassen vår for å oppnå dette? Det er ikke sikkert dette er mer etisk problematisk enn plastisk kirurgi som vi har i dag. Plastisk kirurgi er flott for dem som for eksempel lider av store arrdannelser etter ulykker og operasjoner, de som har så store bryster at de får ryggproblemet eller så utstående ører at de blir mobbet. Vil vi med genmodifisering pynte på utseende vårt på samme måte?

Det vil finnes en rekke andre området hvor genmodifisering vil kunne benyttes som ikke er nevnt her. Et frykt eksempel er biologisk krigføring og bioterrorisme. I noen filmer, blant annet *Mission: Impossible 2*, er det skissert scenarioer der noen har stjålet et virus som de slipper løs, men de har også tilgang på en designet motgift mot viruset. Når det er nevnt, har naturen allerede utviklet svært farlige mikroorganismer uten vår hjelp. Eksempler er Ebola-viruset, Marburg-viruset og Antrax-bakterien. De alene vil skape stor skade ved bruk fra kyndige hender i biologisk krigføring. USA, Japan og gamle Sovjetunionen hadde alle programmer for biologisk krigføring, blant annet med Antrax-bakterien og harepest. Jeg kan ikke se at

det er et behov for å genmodifisere mer sykdomsfremkallende organismer enn de vi allerede finner i naturen, men genteknologi blir derimot benyttet til utvikling av vaksiner mot disse sykdommene.

Konklusjon

Nye ideer og ny kunnskap gir oss nye teknologiske muligheter. Hvordan vi velger å benytte oss av denne kunnskapen og disse mulighetene består ikke bare av om de lar seg gjennomføre i ren praksis men er også etisk, kulturelt, politisk og religiøst betinget. Hvordan verdensbildet vårt ser ut og hvilke retningslinjer vi vil følge i denne debatten vil være basert på disse betingelsene. Jeg håper på en åpen debatt der alle synspunktet vil bli lyttet til så lenge de er basert på vitenskapelig argumentasjon og fakta.

LITTERATUR

- Agor, J. K. og Özaltın O. Y. 2018. «Models for prediction the evolution of influenza to inform vaccine strain selection.» *Human Vaccine Immunotherapeutics* (14): 678-683.
- Baeshen, Nabih A., Mohammed N. Baeshen, Abdullah Sheikh, Roop S. Bora, Mohamed Morsi M. Ahmed, Hassan A. I. Ramadan, Kulvinder Singh Saini og Elrashdy M. Redwan. 2014. «Cell factories for insulin production.» *Microbial Cell Factories* (13): 141-150.
- Bellinge, R. H., D. A. Liberles, S. P. Iaschi, P. A. O'Brien, og G. K. Tay. 2005. «Myostatin and its implications on animal breeding: a review.» *Animal Genetics* (36): 1-6.
- Cleaver, J. E. 1968. «Defective Repair Replication of DNA in Xeroderma Pigmentosum.» *Nature* (218): 652-656.
- Darwin, C. 1859. *On the origin of Species*.
- Davis, P. B. 2006. «Cystic Fibrosis Since 1938.» *American Journal of Respiratory and Critical Care Medicine* (173): 475 – 482.
- Feder, B. J. 1999. «Plant Sterility Research Inflames Debate on Biotechnology's Role in Farming.» *New York Times*, April 19, 1999.
- Horvath, Philippe og Rodolphe Barrangou. 2010. «CRISPR/Cas, the Immune System of Bacteria and Archaea.» *Science* (327): 167-170.
- Kozubek, J. 2017. «How Gene Editing Could Ruin Human Evolution.» *TIME*. January 9, 2017. <https://time.com/4626571/crispr-gene-modification-evolution/>
- Lau, J. L. og M. K. Dunn. 2018. «Therapeutic peptides: Historical perspectives, current developments trends, and future directions.» *Bioorganic & Medical Chemistry* (26): 2700-2702.
- Rather, D. 2019. «Gene editing will let us control our very evolution. Will we use it wisely?» *The Guardian*. 8 December.
- Rothenberg, D. 2009. «Arne Næss: gjør det vondt å tenke?» Cappelen Damm
- Simon, Anna J., Simon d'Oelsnitz, og Andrew D. Ellington. 2019. «Synthetic Evolution.» *Nature Biotechnology* (37): 730-743.
- Ünal, Mehmet og Durishvar Ozer Unal. 2004. «Gene doping in sports.» *Current Opinion Sports Medicine* (34): 357-362.

NOTER

¹ Se nobelprisenes nettsider, <https://www.nobelprize.org/prizes/medicine/1978/summary/>, <https://www.nobelprize.org/prizes/chemistry/1993summary/>.

OVERSETTELSE

OM DYRS DELER

ARISTOTELES

Översettelse og introduksjon ved Harald Langslet Kavli

Det følgende er et utdrag¹ fra Aristoteles' verk, *Peri zōōn moriōn*, eller *Om dyrs deler* på norsk. Sammen med *Dyrs historie*, *Dyrs tilblivelse* og *Dyrs bevegelse*, samt et par andre mindre verker, utgjør *Om dyrs deler* Aristoteles' biologiske korpus, som må kunne sies å være blant de tidligste forsøkene på å studere biologi på en systematisk måte. Til tross for enkelte spenstige påstander, er det tydelig i verkene at Aristoteles har gått empirisk til verks og prøvd å skaffe seg en best mulig forståelse av hvordan dyr er bygd opp, og forsøkt å komme frem til en systematisk gruppering av dyrene.

I utdraget som følger, er Aristoteles' prosjekt å forsøke å anvende sine teorier om kausalitet for å si noe om hvordan dyr har blitt som de har blitt. Han avviser tidligere filosofers forsøk på å forklare dette, ettersom de hadde prøvd å forklare dette ved hjelp av materie alene, og ikke også form. Dette kan ikke gi en adekvat beskrivelse av hva et dyr er, ettersom et lik av et dyr kan være materielt sett identisk med et levende dyr, men er allikevel noe ganske annet.

Han viser også hvorfor det er nødvendig å ha en målårsak for å kunne forklare hvordan dyr og deres enkelte deler kan utvikle seg slik som de gjør.

Teksten har tidvis vært krevende å oversette, men det har vært stor hjelp i å konferere med et par engelske oversettelser på de mest krevende partiene. Jeg fikk også god hjelp av Astrid Grindland på en setning som var særlig kronglete.

Av de mer norsk-spesifikke oversettelsesproblemene kan jeg nevne problemet med å oversette ordene *morphē*, *eidos* og *skhēma*. Alle kan oversettes med «form», men bare de to første brukes i den mer spesifikke aristoteliske betyd-

ningen av ordet. Jeg har derfor valgt å oversette *skhēma* til «figur», for å unngå forvirring mellom form generelt og form i den mer spesifikke betydningen til *eidos* og *morphē*.

Fra *Om dyrs deler*

De første som filosoferte over naturen undersøkte dens stofflige prinsipp og årsak: H va dette er, hvordan det er, hvorledes universet kunne bli formet av det og hva det var som satte universet i bevegelse. Var det stridighet, kjærlighet, sinn eller spontanitet som var det bevegende? De antok at stoffet nødvendigvis hadde en slags natur, på samme måte som ilden av natur er varm og jorden kald, ilden er lett og jorden tung. Og på denne måten forklarte de universets tilblivelse. De forklarte også tilblivelsen av dyr og planter på en lignende måte, slik som at vannets strøm i kroppen skaper magen og alle slags kamre for både næring og det som blir igjen av næringen, og at åndedrettets gjennomstrømning bryter opp neseborene, ettersom luft og vann er stoffet som kroppen består av. De hevdet at all natur er satt sammen av slike materielle substanser.

Men hvis delene til både mennesker og dyr består av, og er bygget opp av, det samme, må det forklares hvordan kjøtt, bein, blod og alle de homogene delene, og på samme vis de heterogene delene (det vil si slike ting som ansiktet, hånden, foten), er som de er, og hvilken kraft det er som former dem på denne måten. For det er ikke tilstrekkelig bare å si hvilket stoff de består av, som for eksempel ild eller jord.

Dersom vi for eksempel skulle ha tatt for oss en seng og forsøkt å forklare den, ville vi heller ha forsøkt å gjøre dette ved å finne dens form enn ved å beskrive hvilket stoff den



Fotografi av Joakim Midteng Skaug & Anders Hagen

var lagd av. Og dersom vi ikke kunne avgrense formen til sengen, ville vi ha beskrevet stoffet som en del av det hele. For en seng er en sånn og slik form i et sånt og slikt stoff, eventuelt et sånt og slikt stoff med en sånn og slik form. Så når vi skal beskrive en ting, må vi si noe om hvordan tingens figur og form er, ettersom formens natur er viktigere enn stoffets.

Hvis det er slik at figur og farge er det essensielle ved dyrene og deres enkelte deler, ville Demokrit hatt rett, for dette ser ut til å ha vært hans oppfatning. Han mente i alle fall at det er åpenbart for alle hva slags form som utgjør et menneske, ettersom det er gjenkjennbart ut ifra dets figur og farge. Men et lik har den samme figuren og skikkelsen som et levende menneske, men det er likefullt *ikke* et menneske. Og det er helt umulig for en hånd som er av en viss type, for eksempel en hånd av tre eller bronse, faktisk å være en hånd. Den vil bare være en hånd i navnet, ettersom en tre- eller bronsehånd ikke vil være i stand til å utføre sin egen funksjon, akkurat som en fløyte lagd av stein eller en lege som har blitt tegnet. På samme måte som disse tingene, vil ikke organene til et lik, for eksempel et øye eller en hånd, være i stand til å utøve sin funksjon, og vil dermed ikke egentlig være en hånd eller et øye. Det som Demokrit har sagt er dermed altfor enkelt, ettersom en håndverker med den samme påstanden vil være i stand til å si at en hånd av tre faktisk er en hånd. Og fysiologene gjør det samme [som håndverkeren] når de forsøker å forklare tilblivelsen og årsaken til dyrenes figur. Hvilken kraft er det som har lagd denne hånden? En håndverker vil kanskje si «den er lagd med en øks» eller «med et tømmermannsbor», mens fysiologen vil si «luft og jord». Men håndverkeren vil ha svart bedre. For han vil ikke nøye seg med å si at det har blitt et hulrom her, eller en flat overflate der, som følge av måten han har brukt verktøyet på. Han vil også si hvilken *hensikt* han hadde da han gjorde de og de tingene med verktøyet sitt, samt årsaken til at han gjorde det på den måten, og hensikten til og årsaken bak handlingene hans vil være at materialet som han jobber med skal få den og den formen.

Det er nå klart at det de sier ikke er sant, og at en også må forklare *hvordan* et dyr er, og at vi må beskrive dets enkelte deler og hvordan de er, dersom vi skal gi en adekvat beskrivelse av hva det er. Akkurat som når vi skal beskrive en seng, er det nødvendig å beskrive *formen*.

Er formen til noe levende sjelen, eller en del av sjelen, eller noe som ikke kan eksistere uten sjelen? Dersom sjelen forsvinner fra noe levende, så opphører det å være noe levende, og ingen av det levendes deler forblir de samme, bortsett fra dyrets omriss, akkurat som de dyrene som ifølge mytene ble gjort om til stein. Dersom det har seg slik, er

det naturviterens oppgave å forstå sjelen og å beskrive den. Kanskje ikke hele sjelen, men i det minste den delen av sjelen som forårsaker at noe levende er det det er. Og han må si noe om hva sjelen er, eller hva den delen av sjelen er. Og når han har gjort det, må han si noe om egenskapene som har tilkommet en slik substans. For vi snakker om natur på to måter: natur som stoff, og natur som substans. Sistnevnte inkluderer både virkeårsaken og målårsaken. Og det er med sistnevnte betydning vi sier at hele sjelen, eller en del av den, er naturen til noe levende. Følgelig må en naturviter i større grad bale med å forstå sjelen til et dyr enn med stoffet til et dyr, ettersom sjelen i større grad muliggjør at stoffet kan være et dyrs natur; stoffet muliggjør at sjelen kan være dyrets natur. For selv om treverket kan være en seng eller et stativ, så er det bare potensielt disse tingene.

Gitt det som nå har blitt sagt, kan en lure på om naturvitenskapen bør si noe om sjelen som helhet, eller bare om en del av den. For hvis det er om sjelen som helhet, vil det ikke være noen filosofi som ikke faller inn under naturvitenskapens domene. Naturvitenskapelig kunnskap vil ta for seg både intellektet og dets innhold. For den som for eksempel studerer sansing, studerer også det som sanser, og den som studerer sinnets innhold, studerer også det som frembringer sinnets innhold, og slik har det seg med alle vitenskaper. Følgelig, dersom naturvitenskapen studerer både intellektet og dets innhold, vil den omfatte all kunnskap.

Men kanskje det ikke er hele sjelen, og heller ikke sjelens enkelte deler som helhet, som er bevegelsens opphav. Kanskje er det én del av sjelen som er opphavet til vekst, slik som i planter, og en annen som er opphavet til forandring i det sansbare, og atter en annen som er opphavet til bevegelse. Sistnevnte er noe annet enn fornuftsevnen, ettersom det er klart at de andre dyrene har evnen til bevegelse, men mangler fornuft.

Så det er klart at vi ikke trenger å snakke om *hele* sjelen, ettersom det ikke er hele sjelen som utgjør et dyrs natur, men heller én eller flere deler av sjelen.

Dessuten ville det ikke være mulig å for naturvitenskapen å studere abstraksjoner, ettersom naturen lager alt med en hensikt. For slik som kunst [*technē*] er til stede i det som har blitt lagd med kunst, vil det være en form for prinsipp eller årsak til stede i tingene selv, som vi har fra universet, på samme måte som med det varme og det kalde. Derfor er det mer sannsynlig at himmelen ble til av et slikt prinsipp, dersom den da faktisk ble til og ikke alltid har vært, og som følge av denne årsaken fortsetter å være, enn at de dødelige dyrene ble til som følge av dette prinsippet. Det ser i det minste ut til å være vesentlig mer sannsynlig at det er en tydelig avgrenset orden i himmelen enn det er i oss døde-

lige, for vi bærer preg av forandring og tilfeldighet. Men det finnes de som hevder at mens alle dyrene har blitt til og opprettholdes av naturen, har himmelen blitt til av en tilfeldighet og spontant, selv om det ikke ser ut til å være noe som helst tilfeldighet eller uorden i himmelen i det hele tatt. Og vi hevder at overalt hvor det er noe som en bevegelse går mot, så sant den ikke blir hindret, der er det også et mål med dens hensikt. Det er tydelig at det som vi kaller «natur» faktisk eksisterer, for det er ikke vilkårlig hvilken organisme som kommer fra hvilket frø, men en bestemt organisme kommer fra et bestemt frø, og det er heller ikke vilkårlig hvilken frø som kommer fra hvilken organisme. Det er det som frøet kommer fra som er opphav og virkeårsak til det som blir til av frøet. Og det er naturen som er årsaken til dette, avkommet vokser ut av frøet. Like fullt er frøet forut for tingen det er et frø til, ettersom frøet er en tilblivelse, mens formålet er en substans. Forut for begge disse tingene er det som frøet kom fra. For det er et frø på to måter: det er et frø av det som det stammer fra og til det som stammer fra det. For av det det kom fra, det er det et frø av, slik som en hest, og av det som vil bli til fra det, slik som et muldyr – dog er det ikke et frø av de to tingene på den samme måten, men et frø av hver av de to på den måten som er blitt sagt.

Frøet er noe potensielt, og vi vet om sammenhengen mellom potensialitet og aktualitet.

Så det er disse to årsakene: det endelige formålet og nødvendigheten. Og mange ting oppstår som følge av nødvendighet. Men noen kan spørre hva slags nødvendighet vi snakker om når vi sier at noe kommer som følge av nødvendighet, ettersom det ikke kan være en av de to formene for nødvendighet som er beskrevet i de filosofiske avhandlingene. Det er imidlertid en tredje form for nødvendighet i de tingene som har blitt til. Når vi sier at næring er nødvendig, mener vi ikke «nødvendig» i en av de to andre formene for nødvendighet, men heller at uten næring så vil det ikke være mulig for et dyr å overleve. Dette blir som en hypotetisk nødvendighet. For at en øks skal kunne kløyve ved, må den nødvendigvis være hard. Hvis den skal være hard, må den nødvendigvis være lagd av bronse eller jern. Kroppen er et verktøy, i likhet med øksen, ettersom alle delene til kroppen, samt kroppen som helhet, er ment til et formål. Følgelig er det nødvendig at kroppen er på en sann og slik måte, og av et sånt og slikt stoff, for at den skal være i stand til å utføre denne funksjonen.

Det er dermed klart at det er to typer årsaker, og det er nødvendig at begge blir forklart, eller i det minste at vi forsøker å forklare dem. Og de som unnlater å gjøre dette, sier oss egentlig ingenting om naturen, ettersom en tings natur er dens første prinsipp [dvs. årsak] mer enn det er

dens materie. Noen steder kommer selv Empedokles over denne erkjennelsen; han blir ledet av sannheten selv og blir tvunget til å innse at det er *fornuften* (logos) som er noes substans eller natur. Så når han skal forklare hva et bein er, sier han ikke at det er ett av elementene, eller to, eller tre, eller alle, men heller at det er fornuftens blanding av elementene. Og det er klart at han ville ha gjort det samme dersom han skulle forklart hva kjøtt eller noen av de andre enkelte delene er.

Årsaken til at tidligere tenkere ikke gikk frem på denne måten er at de ikke hadde noen måte å definere «væren» eller «substans» på. Den første som forsøkte å finne en måte å definere dette på, var Demokrit. Han gjorde ikke dette fordi han trodde det var nødvendig for å studere naturen, men ble heller drevet til det som følge av de faktiske forhold.

På Sokrates' tid ble det gjort fremskritt i metoden, men filosofene ga opp studiet av naturen og vendte seg mot det nyttige studiet av dyd og den politiske vitenskapen.

Dette må demonstreres på følgende måte. Selv om respirasjon skjer av en sann og slik grunn, så vil hver enkelt av disse tingene følge hverandre av nødvendighet. Nødvendighet vil tidvis bety [a] at hvis x skal være finalårsaken, må y være tilfelle, og tidvis bety [b] at ting er på den måten de er som følge av deres natur. For det er nødvendig at varmen går ut, og igjen går inn når den gir motstand, og at luften skal strømme inn, det er åpenbart nødvendig. Og det varme på innsiden setter seg til motverge idet den blir forsøkt nedkjølt. Og dette i sin tur fører til at luft fra utsiden kommer inn, og går ut. Det som nå har blitt sagt viser oss et eksempel på metoden, og det viser hvilke årsaker det er nødvendig å fatte – hvilke de er, og hvordan de er.

NOTER

¹ Den greske teksten som jeg har oversatt er hentet fra Loebutgaven av *Om dyrs deler*. Utgitt for første gang i 1937. A. L. Pecks engelske oversettelse i samme verk har vært til stor hjelp. Tilgjengelig på nett: <https://www.loebclassics.com/>.

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

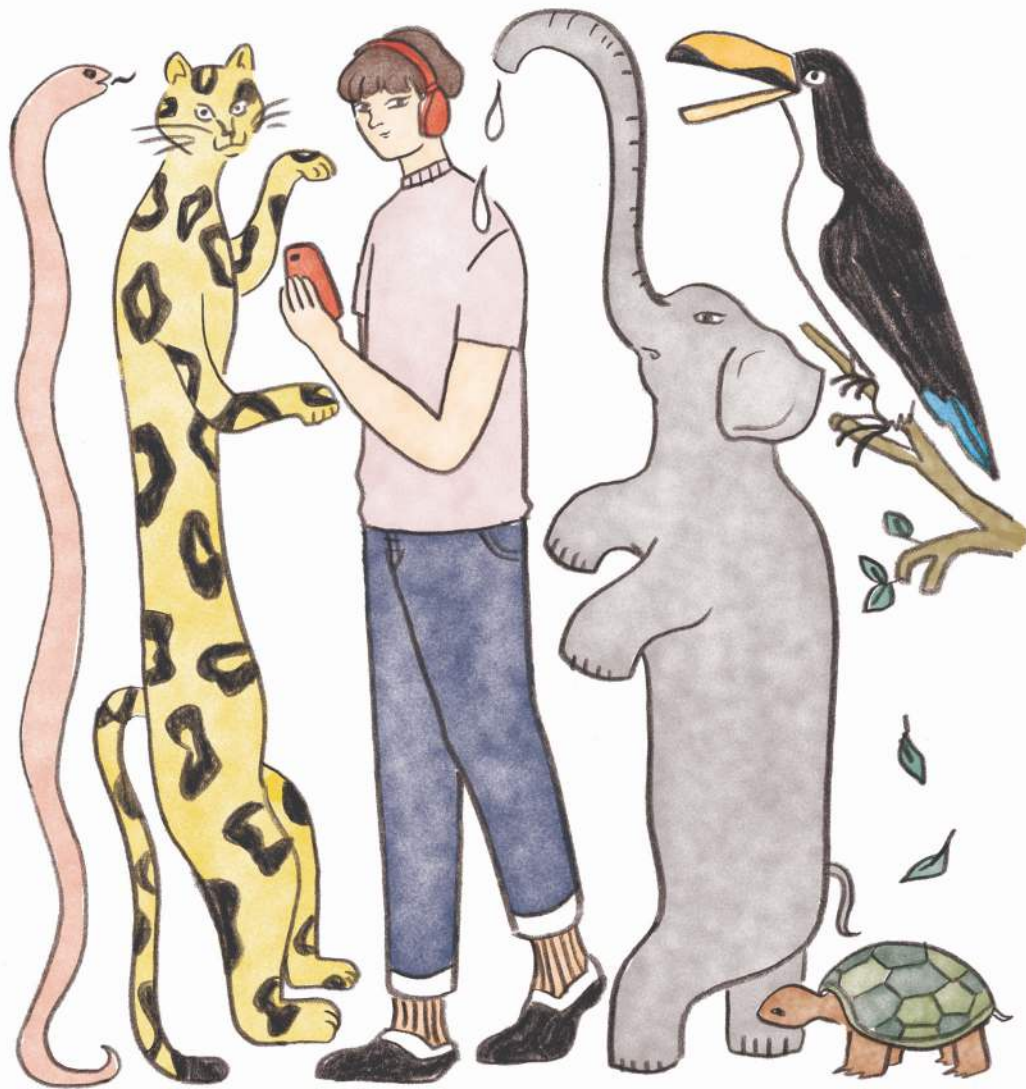
Andreia (gr. ἀνδρεία) er en av de fire kardinaldydene, og blir som regel oversatt til norsk med «mot». Selve ordet er beslektet med det greske ordet for mann, «άνήρ». Det er også en av karakterdydene til Aristoteles, og forstås som stadiet mellom dumdristighet og feighet.

Antinatalisme er tanken om at det å bli født i seg selv er et onde, og antinatalister vil gjerne hevde at det å sette barn til verden er moralsk galt. Synet kan spores helt tilbake til antikken, og har blitt forsvart av forskjellige filosofer og religiøse tradisjoner gjennom tidene. I den vestlige tradisjonen var Sofokles en av de første som ga uttrykk for antinatalisme. I en av sine tragedier skriver han at det beste er å simpelthen ikke bli født, og at det nest beste er å dø raskt. Det i seg selv gir oss imidlertid ikke grunn til å anta at Sofokles selv var en tilhenger av dette synet. En av de første filosofene som tilsynelatende var tilhenger av antinatalismen var kyreneikeren Hegesias, som ifølge Cicero skrev en bok som het *Sultedøden* (gr. ἀποκατεργών) som angivelig var ment for å overtale leserne om at lykke var umulig å oppnå og at det følgelig var like greit å dø først som sist. Denne boken skal ha hatt den tiltenkte virkningen, og Hegesias ble derfor bannlyst fra Alexandria. Det er dog vanskelig å vite dette sikkert, ettersom vi har få kilder. Det bør også påpekes at antinatalister ikke nødvendigvis er tilhengere av selvmord, ettersom døden kan være like lite attråverdig som livet.

Noen moderne tenkere har vært langt mer tydelige i sin tilslutning til dette synet. Av disse kan vi nevne blant annet den sør-afrikanske professoren David Benatar, og vår egen Peter Wessel Zapffe. David Benatar sitt argument er at det er en asymmetri mellom nytelser og lidelser, ettersom det *er* et gode å unnsnippe lidelser, men det er *ikke* et onde å gå glipp av nytelser så sant du ikke er i stand til å være klar over at du har gått glipp av dem. Dersom man blir født, vil det også sannsynligvis være en overvekt av lidelse, i det minste dersom man forstår lidelse i en bred forstand, og det å oppleve denne lidelsen vil være et onde. Dersom man ikke blir født vil man unnsnippe all lidelsen som hører livet til, og det å ikke oppleve den eventuelle nytelsen som et menneske vil oppleve i livet vil, ifølge Benatar, ikke være et onde. Følgelig er det best å ikke bli født, og det er moralsk galt å sette barn til verdenen.

Zapffe er ikke først og fremst opptatt av nytelse og lidelse, men heller opptatt av livets manglende mening. I essayet «Den siste Messias» sammenligner han mennesket med et forhistorisk dyr som utviklet stadig større horn som følge av seksuell selektering. Hornene ble etter hvert så store at dyret ble et lett byttedyr og døde ut. Mennesket har på sin side utviklet overfunksjonelle bevissthetsevner, som får oss til å søke mening i en meningsløs tilværelse, og rettferdighet i en verden som ikke kan gi oss det. Tittelen til essayet viser til en person som velger å avstå fra å formere seg og dermed gjør sitt for at menneskeheten skal dø ut. **H.L.K.**

Antroposentrisme er tanken om at mennesket utgjør det aksiologiske sentrum i universet. De færreste vil bruke dette ordet om seg selv, så det blir for det meste brukt av diverse miljø-etikere som forsøker å argumentere for og å utvikle en etikk som evner å tilskrive eller anerkjenne verdi for flere ting enn bare mennesket, altså en ikke-anthroposentrisk etikk.



Illustrasjon av Shoko Matsuki

ON VIRTUE AND SKILL



MESTERBREV VED
SVERRE GRANMO HERTZBERG

Hva handler oppgaven din om?

Oppgaven min tar utgangspunkt i en analogi fra Aristoteles' verk *Den nikomakiske etikk*, der han sammenligner moralske dyder (*ēthikai aretai*) med praktiske ferdigheter (*technai*). Her skriver Aristoteles at hvis du ønsker å lære deg en ferdighet er det nødvendig å praktisere den. Med andre ord, du lærer å spille gitar ved faktisk å spille gitar. Det samme gjelder for moralske dyder som rettferdighet og mot. Vi utvikler en disposisjon til å handle rettferdig gjennom å utføre rettferdige handlinger jevnlig over tid. Denne likheten har blitt videre undersøkt og utarbeidet av kontemporære filosofer som Julia Annas og Matt Stichter, som begge kan regnes som nyaristoteliske dydsetikere. Men det er stor uenighet rundt hvordan dette forholdet – mellom moralske dyder og praktiske ferdigheter – skal forstås. Aristoteles bruker store deler av den *Nikomakiske Etikk* på å påpeke at dyd ikke er en *technē*, og i min oppgave identifiserer jeg seks hovedargumenter for denne påstanden. Disse argumentene blir adressert av Annas og Stichter, som ender opp med to ganske forskjellige teorier. På den ene siden har vi Annas, som argumenterer for at dette er en nyttig analogi som kan hjelpe oss å forstå dyd bedre. Jeg kaller dette for 'the illumination-thesis'. På den andre siden har vi Stichter, som argumenterer for at grunnen til at filosofer har avdekket så mange likheter mellom dyd og ferdighet er at dyd rett og slett *er* en form for praktisk ferdighet. Denne versjonen kaller jeg 'the identification-thesis'. Min oppgave utforsker denne konseptuelle relasjonen med hovedfokus på Aristoteles, Annas og Stichter. Oppgaven er delt i fire kapitler, som sammen ønsker å svare på to hovedspørsmål: (i) Hvordan utvikles denne analogien fra Aristotles og videre til Annas og Stichter? (ii) Burde vi forstå dette forholdet som analogt eller identisk? De første tre kapitlene tar for seg det første spørsmålet, og er derfor historiske av natur. Her presente-

res de ulike teoriene, og jeg undersøker hvordan Annas og Stichter forholder seg til de seks aristoteliske argumentene nevnt ovenfor. Det siste kapittelet setter Annas og Stichter opp mot hverandre, og inneholder mer systematisk argumentasjon. Oppgaven blir derfor en kombinasjon av filosofihistorie, Aristoteles' resepsjon og normativ etikk.

Hva argumenterer du for i oppgaven din?

Oppgaven ender opp med å forsvare tre ulike teser knyttet til denne problemstillingen. Først og fremst argumenterer jeg for at vi burde forstå forholdet mellom moralske dyder og praktiske ferdigheter som analogt, ikke identisk. Jeg argumenterer også for at dyd burde kunne artikuleres. Med andre ord, en dydig person burde være i stand til å begrunne sine handlinger, diskutere disse grunnene med andre og å gi råd og veiledning til menneskene rundt seg. Ettersom mye psykologisk forskning tyder på at mange eksperter innenfor praktiske ferdigheter ikke kan artikulere seg på denne måten, konkluderer jeg med at dette er et punkt der dyd og ferdighet må adskilles. Dette er en unik posisjon som kan leses som en syntese mellom Annas og Stichter. Den siste tesen jeg forsvare er knyttet til rollen til selvkontroll i dyd og praktiske ferdigheter. Mens Stichter argumenterer for at selvkontroll er viktig for begge, og at selvkontroll er en dyd, hevder Annas at selvkontroll reflekterer en indre konflikt som i enkelte tilfeller kan undergrave en persons dyd. I min oppgave forsvare jeg Annas, og konkluderer med at dette er nok et område der dyd og ferdighet er forskjellige..

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Dydsetikk er et ganske vanskelig felt å komme inn i, men jeg tror fremgangsmåten beskrevet ovenfor gjør det mye lettere å forstå hvordan dydsetikken skiller seg fra de andre store normative etiske teoriene. Kunnskapen til en dy-

dig person er ikke kun basert på prinsipper eller regler, men er en tillært disposisjon som er i stadig utvikling. På den måten har dyd mer til felles med språk og tennis enn matematikk.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg har lyst til å studere resten av livet, så jeg prøver først og fremst å finne noen som har lyst til å betale meg for å gjøre det. Inntil videre studerer jeg gammelgresk ved UiO.

GÖDEL'S REALISM

HOW INTUITION OF CONCEPTS LEADS TO MATHEMATICAL KNOWLEDGE



MESTERBREV VED INGER BAKKEN PEDERSEN

Hva handler mastergradsoppgaven din om?

Mastergradsoppgaven min handler om Kurt Gödels realisme og hans postulering av matematisk intuisjon for å forklare hvordan vi kan ha kunnskap om matematiske objekter og begreper. Gödel mente at matematiske objekter er abstrakte og eksisterer uavhengig av mennesker. Han forfekter dermed platonisme innen matematikkens filosofi, og han mener at den matematiske virkeligheten eksisterer på lik linje med den fysiske virkeligheten. Han sidestiller grunner for å tro at den fysiske virkeligheten eksisterer med grunner for å tro at den matematiske virkeligheten eksisterer. Siden vi ikke tviler på den fysiske virkelighetens eksistens, bør vi heller ikke tvile på den matematiske virkelighetens eksistens – begge påstander er like legitime. Måten vi får kunnskap om matematikk er gjennom matematisk intuisjon, både intuisjon *av* matematiske objekter og begreper og intuisjon *at* aksiomer og matematiske proposisjoner er sanne. Jeg argumenterer for at det er intuisjon *av* begreper samt intuisjon *at* aksiomer er sanne som er hovedkilden til matematisk kunnskap. Intuisjon *av* matematiske objekter som sådan er mindre viktig for tilegnelsen av matematisk kunnskap. Det er heller ikke slik at matematisk intuisjon gir umiddelbar kunnskap. Fra matematisk intuisjon får vi såkalt *logisk evidens* eller *matematiske data*, som så fører til at vi for eksempel godtar et aksiom.

Hva argumenterer du forlimot i oppgaven din?

Jeg argumenterer for en lesning av Gödel som er mer velvillig innstilt enn det den gjengse resepsjonen har vært. Å stemple filosofien hans – og da særlig kombinasjonen av matematisk realisme og matematisk intuisjon – som naiv og primitiv mener jeg er unødvendig. I så måte anerkjenner man ikke hans filosofiske bidrag overhodet, og avfeier det han sier uten faktisk å prøve å forstå. Det har

blitt forsøkt å «redde» Gödels syn, blant annet ved å gi en Husserliansk tolkning. Dette mener jeg ikke fungerer på grunn av for mange ulikheter med det Gödel faktisk skriver. Dette gjelder særlig viktigheten av hans begrepslige realisme og dens rolle i tilegnelsen av matematisk kunnskap, samt at en Husserliansk tolkning blir for objektfokusert og knytter matematiske egenskaper til mulig instansiering av egenskaper generelt i den fysiske verden. Jeg argumenterer derfor for to teser, 1) at den Husserlianske lesningen av Gödel feiler fordi den undervurderer koblingen mellom begrepslig realisme og matematisk intuisjon *av* begreper og *at* aksiomer er sanne, og 2) at den tette koblingen mellom begrepslig realisme og matematisk intuisjon *av* begreper og *at* aksiomer er sanne er formativ for forholdet vårt til den fysiske virkeligheten, slik at formale begreper spiller en rolle også i våre empiriske ideer. Jeg argumenterer altså for at Gödel forfekter et videre filosofisk syn på fornuft som sådan, og at hans matematiske realisme og matematisk intuisjon må forstås i lys av hans øvrige filosofiske syn, som for eksempel at matematikk er en deskriptiv vitenskap og hans tro på fornuftens makt og muligheter for forståelse.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Folk bør lese oppgaven hvis man er interessert i Kurt Gödels filosofi og/eller realisme innen matematikkens filosofi. Hvis man interesserer seg for forholdet mellom matematisk teori og virkelighet, menneskets tilgang til kunnskap om abstrakte objekter og/eller hvordan ideene våre om fysisk og abstrakt virkelighet muligens henger sammen, kan oppgaven også være av interesse.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg tar en PhD om matematisk strukturalisme i Wien, så planen er å bli der og fortsette med filosofi.

KNOWING WHAT IS SAID & OTHER ESSAYS ON KNOWLEDGE, UNDERSTANDING, AND COMMUNICATION



STIPENDIATBREV VED KIM PEDERSEN PHILLIPS

I skrivende stund er jeg gjennomføringsstipendiat ved Universitetet i Oslo. Dette er en ordning som lar stipendiater som leverer sin avhandling til normert tid fortsette i sin stilling ved universitetet i ett år. Man bruker dette året til forskning og undervisning. Dette er et stort privilegium: Man får tid til å gjøre materiale fra sin avhandling om til artikler, fokusere på andre forskningsinteresser, opparbeide seg undervisningserfaring og søke videre arbeid, slik at man i stor grad slipper å tenke på slike ting mens man forsøker å ferdigstille avhandlingen. Jeg leverte min avhandling i september i fjor ved Universitetet i Oslo og University of St Andrews. Jeg har tatt en såkalt joint degree, så jeg har tilbragt deler av tiden i Oslo og deler av tiden i St Andrews. I St Andrews holdt jeg til ved forskningssenteret Arché, som spesialiserte seg på logikk, språkfilosofi, metafysikk og erkjennelsesteori.

Mitt arbeid befinner seg i grenselandet mellom språkfilosofi, erkjennelsesteori og etikk. Doktorgradsprosjektet mitt begynte som en undersøkelse av det jeg kaller fortolkningsurett, en form for urett som jeg mener oppstår i tilfeller hvor noens ytring blir fortolket feil på bakgrunn av fordommer mot ytrereens sosiale gruppe. Ytreren får dermed ikke kommunisert det den ønsker å kommunisere, og blir illegitimt frarøvet en sentral menneskelig evne.

Underveis endret arbeidet mitt retning, og avhandlingen min endte opp med å kun fokusere på mer grunnleggende erkjennelsesteoretiske og språkfilosofiske spørsmål knyttet til språkforståelse. Hvordan forstår vi i det hele tatt en ytring, og hvordan får vi i det hele tatt kunnskap gjennom å akseptere det noen har fortalt oss? Jeg argumenter for at språkforståelse ikke er en perseptuell evne, slik mange har hevdet. Den er heller fullt ut slutningsbasert. Når man fortolker en ytring bruker man bakgrunnskunnskap om ords mening og om konteksten som premisser, for så å slutte seg til hva ytreren forsøkte å si. Ens fortolkning

hviler dermed, epistemisk sett, på all denne bakgrunnskunnskapen. Om denne bakgrunnsinformasjonen ikke hadde vært kunnskap – om den for eksempel var en helt ubegrunnet fordom – ville man ikke kunne få kunnskap om hva ytreren sa.

Etter å ha levert avhandlingen har jeg tatt opp igjen arbeidet knyttet til fortolkningsrett. Jeg forsøker å forklare hvorfor denne typen urett er umoralsk ved å vise til interpersonlige normer som styrer rasjonell samhandling generelt. Om vi går tur, spiller et musikkstykke eller maler et hus sammen, er jeg forpliktet til å spille min rolle i aktiviteten. Dersom jeg ikke spiller min rolle, gjør jeg noe galt mot deg, på samme måte som jeg gjør noe galt mot deg når jeg ikke gjør noe jeg har lovet deg at jeg skal gjøre. Kommunikasjon er en form for rasjonell samhandling, og jeg er dermed forpliktet til å spille min rolle også her. Én måte å ikke spille sin rolle på, er å fortolke det samtalepartneren sier på bakgrunn av fordommer. Om jeg feiltolker det du sier fordi jeg har fordommer mot en sosial gruppe du er en del av, skader jeg deg som språkbruker, og jeg begår dermed en fortolkningsrett. Et eksempel fra Rae Langton kan illustrere dette: En kvinne sier 'Nei' til uønsket seksuell oppmerksomhet, men ytringen fortolkes som et 'Ja' på bakgrunn av den fordom at kvinner ofte sier 'Nei' selv om de mener 'Ja', som følger av at de ikke vil fremstå promiskuøse. Situasjoner av denne typen, hvor fordommer påvirker språkfortolkning, oppstår hele tiden. Vi trenger verktøy for å forstå dem.

Spørsmål om fortolkningsrett er i hovedsak moralske, men både språkfilosofi og erkjennelsesteori blir relevant. Språkfilosofien kan fortelle oss noe om de mekanismene som gjør kommunikasjon mulig, og vi kan bruke slike modeller til å si mer om hvordan fordommer kan påvirke vår språkfortolkning.

Erkjennelsesteori kan fortelle oss noe om hvilke betin-

gelser som må være til stede for at overføring av kunnskap gjennom kommunikasjon skal være mulig, og vi kan bruke dette til å vise hvordan fordomsfull språkfortolkning hindrer slik overføring – ved å vise hvordan ulike betingelser for kunnskap ikke blir innfridd.

Erkjennelsesteori i den analytiske tradisjonen har i nyere tid blitt mer interessert i sosiale spørsmål. Et eksempel er Miranda Frickers arbeid knyttet til det hun kaller epistemisk urett – former for urett som man må bruke begreper fra erkjennelsesteori for å gjøre rede for. Hennes hovedeksempel er vitnesbyrdsrett, en urett som oppstår når en person ikke blir trodd på bakgrunn av en fordom. Fricker argumenterer for at personen undermineres som kunnskapsdeler – og uretten er dermed epistemisk. Fortolkningsrett kan også klassifiseres som en type epistemisk urett.

I mitt arbeid fremover vil jeg fortsette å fokusere på sosiale spørsmål fra et analytisk erkjennelsesteoretisk og språkfilosofisk perspektiv. Denne tradisjonen gir oss gode metoder for å tilnærme oss spørsmål om for eksempel normer for kommunikasjon i sosiale medier, falske nyheter, vitenskapsformidling, kunnskapsdeling og -fordeling generelt, og så videre.

FILOSOFIQUIZ

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

SPØRSMÅL

1. Hvilken munk er regnet som genetikkens far?
2. Darwin hadde en kontemporær rival som også hadde utviklet en teori om at artene utvikler seg gjennom evolusjon. Hva het denne mannen?
3. Forfatter Mary Shelley var datter av hvilken kvinnelige filosof?
4. Hva står forkortelsen CRISPR for?
5. Hva er det som er «kraftverket» i cellen?
6. Hva var det som var kanskje mest spesielt med Zappes magistergradavhandling i jus?
7. Hvem skrev *The Phenomenon of Life*?
8. I hvilket år ble det første prøverørsbarnet unnfanget?
9. Prosessfilosofi har røtter i antikken, og kan spores tilbake til kanoniske tenkere som Aristoteles og Heraklit. Men hvilke filosofer krediteres med å ha gitt opphav til de mer moderne versjoner av prosessfilosofi?
10. Hvilken norsk filosof har skrevet boken *Naturfilosofi* (2018)?
11. Når oppstår miljøfilosofi som en (mer eller mindre) egen gren av fagfilosofien?
12. Hvor lenge etter død tidspunktet kan man hente ut levedyktig sæd fra en mann?

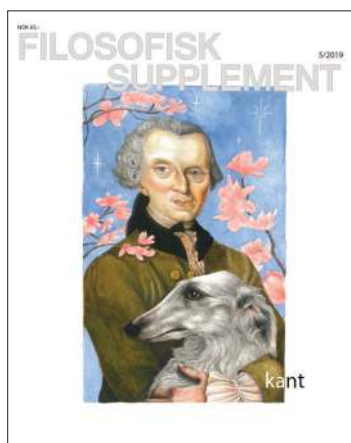
1. Mendel.
2. Alfred Russel Wallace.
3. Mary Wollstonecraft.
4. Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats.
5. Mitokondrium.
6. Den var skrevet på rim.
7. Hans Jonas.
8. 1978.
9. Primært: Alfred North Whitehead og Henri Bergson. Andre prosessstenkere, innen eksempelvis pragmatikken, inkluderer: Charles S. Peirce og John Dewey.
10. Sigurd Hverven.
11. 1970-tallet. Enkelte hevder at opprettelsen av tidsskriftet *Environmental Ethics* i 1979 kan anses som miljøfilosofiens offisielle innvalg i akademien.
12. Opp til 48 timer.



Fotografi av Abriami Logendran

FORRIGE NUMMER

KANT (#5/2019)



Utgitt: 19. november 2019

Omfang: 92 s.

Redaktører:

Henrik Voldstad

Harald Langslet Kavli

Omslag:

Marte Lindholm

Tilgjengelig separat eller som del
av pakkelsen «Filosofer»
(fem numre for 200,-):

«Zizek» (#1/2010),

«Aristoteles» (#1/2019),

«Marx» (#2/2019)

«Arendt» (#3-4/2019),

Besøk filosofisksupplement.no for
mer informasjon, samt intervjuet
med Michael Friedman.

CAN KANT BE CONSIDERED THE FATHER OF MODERN GLOBAL CONSTITUTIONALISM?

GLOBAL LAW AS A TOOL TO BUILD AND GUARANTEE A PER PETU-
AL PEACE

Vittorio Jacinto

BEGINNER'S GUIDE TO KANT'S AESTHETICS

Erik Løvhaugen

POSITIVISMESTRIDEN

GAMMEL STRID I NY DRAKT

Gunnar Hopen

INTERVJU MED MICHAEL FRIEDMAN

THAT'S PRETTY GOOD

Ludvig Fæhn Fuglestad & Henrik Voldstad

BOKOMTALE AV *AKTIV DØDSHJELP: ETIKK VED LIVETS SLUTT* AV OLE MARTIN MOEN OG AKSEL BRAANEN STERRI

VALGETS KVALER OG BESLUTNINGENS VOKTERE

Sindre Brennhagen

REPORTASJE FRA DEN 13. INTERNASJONALE KANT-KONGRESSEN

REPLIKK FOR DEN RENE FORNUFT

Sindre Brennhagen, Harald Langslet Kavli & Patrick J. Winther-Larsen

FRA FORSKNINGSFRONTEN

KAN KVINNER HANDLE MORALSK?

OM KJØNNSDIMENSJONEN I KANTS ETIKK

Fredrik Nilsen

I PRAKSIS

THE OBJECTIVITY OF SUBJECTIVITY

A NOTE ON KANT AND MODERN ART

Bente Larsen

OVERSETTELSE VED SVEIN INGE MELANDER

TIL HUNDREÅRSJUBILEET FOR KRITIKK AV DEN RENE FORNUFT

Moritz Brasch

UTRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*

SUVERENITETSPRINSIPPET

MESTERBREV

EMIL FAUGLI

MESTERBREV

MAREN KILDAHL FJELD

REISEBREV FRA HEIDELBERG

HADELBERG, HEIDELBERG

Håkon Blystad

NESTE NUMMER

LITTERATURENS FILOSOFI (#2/2020)

I anledning et samarbeid med litteraturtidsskriftet *Bøygen* vier vi neste nummer av *Filosofisk Supplement* til litteraturens filosofi.

Bredt forstått, defineres litteratur som det skrevne ord. I dagligtalen skiller vi gjerne mellom sakprosa og skjønnlitteratur, og når vi snakker om litteratur, mener vi gjerne sistnevnte.

Skillene viser seg imidlertid ofte å være problematiske. Da debatten om såkalt virkelighetslitteratur oppstod som en reaksjon på norsk samtidslitteraturs introspektive tematikk noen år tilbake, vitnet debatten om en fattig filosofisk refleksjon over relasjonen mellom fiksjon og virkelighet offentligheten. Hva skiller skjønnlitteratur fra prosa, og hva er de etiske implikasjonene når skillene er uklare?

Den tidligste behandlingen av litteraturens etikk finner vi i Platons *Staten*, hvor Sokrates fordømmer diktetkunsten for å være villedende og distraherende for den gemene hop, og derfor uegnet i staten. Likevel er dialogen ubestridelig skrevet i en litterær form: dialogformen er en litterær konstruksjon som nettopp tar i bruk fiksjonens midler.

Andre priser litteraturen for å tilby en unik form for erkjennelse. Litteratur tillater oss å sette oss inn i andres erfaringer og følelsesliv, som kan (og, vil noen hevde, bør) informere moralfilosofi og politisk tenkning. For mange filosofer fungerer litteraturen som en forlengelse, et tilskudd, eller et startpunkt for filosofiske ideer. Heideggers bruk av Hölderlin og Hegels bruk av *Antigone*, er bare noen få eksempler på rollen litteratur har spilt for filosofi igjennom filosofihistorien.

Er det noe å lære av litteraturen når filosofiske redegjørelser ikke strekker til? Hvilke implikasjoner har poesien for måten vi forstår språk på? Hva er relasjonen mellom litteratur og etikk? Hva er god litteratur? Hvordan, og hvorfor, leser vi?

Til neste nummer av *Filosofisk supplement* søker vi tekster som omhandler noen av disse spørsmålene eller andre filosofiske problemstillinger knyttet til litteratur. Filosofiske lesninger av litterære verker er også velkomne.

Fristen for innsending av utkast er **mandag, 22. mars 2020, og bidrag må ferdigstilles innen søndag, 25. april.**

I tillegg ønsker vi at det følgende legges ved utkast:

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

Forventet utgivelse av «Litteraturens filosofi» (#2/2020) er i mai 2020.

***Vil du bidra med en tekst til neste utgivelse av Filosofisk supplement?
Send oss en e-post på bidrag@filosofisksupplement.no.***

Til neste nummer av Filosofisk supplement vil alle innsendte artikkelbidrag leses anonymt i tråd med redaksjonens utprøvelse av «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen vil forfatters identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identitet forbli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskel for innsending av bidrag.

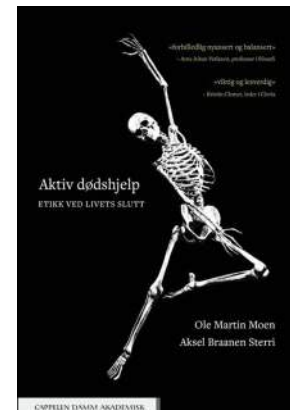
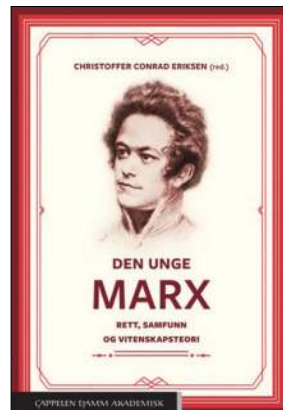
LOGOKONKURRANSE

I 2020 fyller *Filosofisk supplement* 15 år. I den anledning vil vi oppdatere vår visuelle profil med en ny logo.

Vi ønsker en stilren logo som enkelt kan skiftes farge på, og er anvendbar til alle våre ulike forsider. Den kan inneholde fullt navn, kun initialer, eller en blanding. Helst horisontal skrift. Farge er likegyldig, men den bør sendes i CMYK og PDF eller JPG-format med høy oppløsning.

Filosofisk supplement er en ideell organisasjon, så vi kan ikke betale for bidrag, men vinneren av konkurransen belønnes med

- å bli kreditert i alle fremtidige utgaver der logoen brukes på forsidene;
- et abonnement som varer så lenge logoen blir benyttet; og
- en bokpakke fra Cappelen Damm med tre bøker: *Antonio Gramsci. Utvalgte tekster 1916 – 1926*, utvalg, oversettelse og innledning av Geir Lima. *Den unge Marx* redigert av Christoffer Conrad Eriksen. *Aktiv dødshjelp: etikk ved livets slutt*, av Ole Martin Moen og Aksel Braanen Sterri.



Bidrag sendes til illustrasjon@filosofisksupplement.no, kontakt oss dersom du er interessert i å delta og lurer på noe.

Frist for innsending er 15. juli 2020, og vi kårer en vinner 1. august. Logoen brukes for første gang i #3/2020, som utgis i september 2020.

Dimensjonene:

Omslag:
høyde: (25.8 cm), bredde: (20.7 cm)

Nåværende logo:
høyde: (3,4 cm), bredde: (19,0 cm)

VI SØKER ILLUSTRASJONER



Fotografi av Joakim Midteng Skaug & Anders Hagen

Er du illustratør eller fotograf eller liker bare å tegne? Vil du få noe på trykk, eller kanskje lage vår neste forside? Da kan *Filosofisk supplement* være den perfekte muligheten.

Vi søker alltid illustrasjoner og forsideforslag til fremtidige numre, og illustrasjonene trenger ikke å være temarelevante. Vi er åpne for det meste, og oppfordrer illustratører til å holde seg til sin egen stil. Det gjør bladet ekstra spennende.

Vi kan også sende deg en av tekstene til neste nummer, hvis du er interessert i å illustrere til en spesifikk tekst.

Si også ifra hvis du har lyst til å illustrere portretter, for eksempel av et intervjuobjekt, så kan vi sende deg et fotografi og litt informasjon om personen.

Forsideforslagene må gjerne gi rom for tolkningsmuligheter. Vi har tradisjon for både abstrakte og figurative forsider, men er igjen åpne for det meste.

Siste frist for innsending av illustrasjoner til «Litteraturens filosofi» er **10. april 2020**.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Sindre Brennhagen (f. 1997) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Øyvind J.V. Evenstad (f. 1995) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Erik Kjos Fonn (f. 1992) har bachelorgrad i filosofi fra UiO og er student ved profesjonsstudiet i psykologi ved samme universitet.

Søren Holm (f. 1963) er professor II i medisinsk etikk ved UiO & professor i bioetikk ved University of Manchester.

Harald Langslet Kavli (f. 1986) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Maia Nielsen (f. 1995) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Wendy N. Sloan (f. 1996) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Hanne C. Winther-Larsen (f. 1966) er professor i mikrobiologi ved UiO.

Patrick J. Winther-Larsen (f. 1995) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Ole Johnny Yttri (f. 1977) har mastergrad i filosofi fra UiB.

Bilder

Ylva Melbye Berget (f. 1996) har en bachelorgrad i produktdesign fra Oslomet, og studerer nå kunst ved Prosjektskolen.

Sindre Brennhagen (f. 1997) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Anders Hagen (f. 1997) studerer kunst ved Einar Granum Kunstfagskole.

Stian G. Klasbu (f. 1988) er masterstudent ved senter for Teknologi, innovasjon og kunnskap, UiO, og har bachelorgrad i filosofi, fra samme universitet.

Marte Lindholm (f. 1998) studerer rettsvitenskap ved UiO.

Abirami Logendran (f. 1992) har en bachelorgrad i matematiske fag fra NTNU.

Shoko Matsuki (f. 1987) er frilansillustratør og har bachelorgrad i fransk litteratur fra Waseda University.

Joakim Midteng Skaug (f. 1997) er utdannet filmarbeider og fotograf.

***Filosofisk supplement* er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.**

Takk til alle bidragsytere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!