

FILOSOFISK SUPPLEMENT

FILOSOFISK SUPPLEMENT #1/2025

Gestation only happens to the person carrying the foetus, but pregnancy happens to both the pregnant person and (at least some of) the people around the pregnant person. Claiming epistemic power on the experience of gestating is A-OK—however, claiming epistemic power over pregnancy is not.

Benjamin Berglen

Given that the immanence–transcendence dichotomy aims to describe the structural rather than the individual level, it leads it to directly track precisely such relations of groups to social institutions that disclose being rather than directly track aspects of the activities that groups are allocated through the division of labor.

Severin Gartland

Avskaffelsen av skillet mellom kriminalforbrytelser og politiforseelser, kriminalstraff og politistraff (...) kuttet båndene til de gamle rettsfilosofiske diskusjoner som i stor grad lå til grunn for sondringen.

Geir Heivoll

When our intuition tells us that wealthy countries ought to carry the burden [of climate mitigation], this is just a result of statistical reductionism, where rough generalisations about wealth between countries give us the impression that countries are rich or poor. In reality, it is in most cases people who hold wealth, and statistical generalisations usually result in us overlooking crucial nuances.

Marcus Holst-Pedersen



FILOSOFISK
SUPPLEMENT
rettferdighet, 1/2025

RETTFERDIGHET
1/2025



FILOSOFISK SUPPLEMENT

21. ÅRGANG 1/2025

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

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

Edda Trykk AS

Opplag: 150

ISSN: 0809-8220

Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK

Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no

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

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



www.tidsskriftforeningen.no





REDAKSJON

SJEFREDAKTØRER	Glenn Erik Flåten Marcus Holst-Pedersen
LAYOUT	Allan Thommessen
ØKONOMI	Glenn Erik Flåten Martin Elias Bergh Hanssen
ØVRIGE MEDLEMMER	Benjamin Berglen Thomas Torgersen Bråttum Severin Gartland Lisa Bye Heen Halvor Jørgensen Kevin Køhn Stian Laupsa-Schjerva Gustav Lind-Fossen Trym Mostad Julie Noorda Oskar Prøsch Stian Ødegård
FORSIDE	Johanne Sjørengen

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

INNHOLD

- 10** **ARTIKKEL**
IMMANENCE OR TRANSCENDENCE?
Severin Gartland
- 22** **MEN AND ABORTION DECISIONS**
Benjamin Berglen
- 32** **CARRYING THE BURDEN OF MITIGATION**
Marcus Holst-Pedersen
- 45** **INTERVJU**
EN SAMTALE MED PANOS DIMAS
Trym Mostad
- 51** **FRA FORSKNINGSFRONTEN**
Å RETTFERDIGGJØRE STRAFF
Geir Heivoll
- 58** **BOKESSAY**
ARNE NÆSS OG ØKOSOFIEN
Sindre Brennhagen
- 68** **BOKOMTALE**
KUNSTEN Å TENKE SAMMEN
Thomas Torgersen Bråttum

- 76 BOKSPALTE
AUGUSTUS
- 77 SAMTYKKET
- 78 THE THIRD REALM
- 79 VELKOMMEN TIL UIO!
SJR SANDVIK STRØM
- 81 BENDIK HELLEM AABY
- 83 OVERSETTELSE
TIL DE RIKE
Stian Ødegård
- 89 MESTERBREV
MARCUS HOLST-PEDERSEN
- 91 KASPER VERE
- 94 UTDRAG AV *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*
EPISTEMISK URETT
- 95 QUIZ
- 97 FORRIGE NUMMER
- 98 NESTE NUMMER
- 99 BIDRAGSYTERE

RETTFERDIGHET

(#1/2025)

Rettferdighet er en av de viktigste og mest sentrale konseptene i tenkning rundt politikk og etikk. Det er et stort ord som favner mange idétradisjoner. Den dag i dag lurer vi fortsatt på hva det egentlig er for noe. Noe annet vi kan spørre oss selv er: Hvordan ser det ut i praksis? Fra Platon til John Rawls, fra Karl Marx til Robert Nozick, har vi en rik idétradisjon som fortsatt er relevant i dag. Vi kan kanskje ikke gi et ubestridt svar i denne utgaven, men vi kan med stor sikkerhet si at flere av bidragene vil gi leserne våre ny innsikt i en viktig og urgammel debatt.

Den første teksten er skrevet av Severin Gartland og handler om immanens og transendens i Beauviers filosofi. I hvilken grad er det vår egen skyld om vi ikke når potensialet vi har til å være frie? Teksten går inn i en diskusjon om hvorvidt Beauviers teori er rettferdig overfor mennesker som ikke har de samme mulighetene til å realisere sin frihet som de i privilegerte posisjoner. Gartland argumenterer for at Beauvoirs distinksjon ikke omhandler selve aktivitetene som man skulle tro holdt noen – en gruppe – igjen, men heller forholdet mellom en slik gruppe og overordnede samfunnsmessige tenkemåter, hvor sistnevnte avgjør hvordan frihet, eller transendens, ser ut i virkeligheten.

Benjamin Berglen har skrevet nummerets andre tekst, som tar for seg abort; spesifikt spørsmålet om hvilken rolle partneren til den gravide har i abortspørsmålet. Teksten tar utgangspunkt i at den gravides rett til selvbestemmelse er sentral, men går forbi det, og utforsker hvilken rolle partnere har i dette. Berglen viser at siden det ikke bare er den gravide som påvirkes av en abort, vil det være galt å kategorisk ekskludere ikke-gravide fra diskusjonene rundt det.

Sjefredaktør Marcus Holst-Pedersen har skrevet om rettferdighet i klimaspørsmålet. Hvordan bør vi fordele byrden av å rette opp i klimaproblemene vi har i dag? Han argumenterer for at det å benytte stater som de grunnleggende aktørene er problematisk, og at vi heller må se på økonomi for å bestemme hvem som skal bære byrden.

I denne utgaven har vi også et intervju av professor i filosofi ved UiO Panos Dimas, utført av Trym Mostad. Her prøver Mostad, gjennom Dimas, å komme til bunns i Platons rettferdighetsbegrep. Professor ved

Politihøgskolen Geir Heivoll har bidratt med en tekst om straffeberetning til *Fra forskningsfronten*. Videre har vi et bokessay om Arne Næss' *Økologi, samfunn og livsstil*, av Sindre Brennhagen, hvor Næss' økosofi blir tema for refleksjon. Essayet plasserer økosofien i en miljøfilosofisk topografi, og vil kunne gi både proselytter og gammeltroende et overblikk over Næss' bidrag til miljøtenkning. Thomas Torgersen Bråttum har skrevet en bokomtale av Einar Duenger Bøhns nye bok *Kunsten å tenke sammen*. Omtalen kritiserer Bøhn for ikke å si nok om hvordan vi på individnivå håndterer den konstante informasjonsflyten som kjennetegner dagens samfunn, men understreker likevel at boken lykkes i å løfte frem det viktigste for at vi skal klare å tenke sammen. Det følger så tre bokspalter.

Vi har også en helt ny spalte, Velkommen til UiO, der vi gir leserne muligheten til å bli litt bedre kjent med de nye ansiktene som har dukket opp på UiO i det siste. Denne gangen har vi snakket med to nye forskere, Sjur Sandvik Strøm og Bendik Hellem Aaby.

I tillegg har vi en oversettelse av Stian Ødegård. Han har oversatt «Til de rike» av Basilios den store, en østromersk tekst fra 300-tallet som det finnes få norske oversettelser av. Enkelte passasjer hos Basilios er vi sikre på at vil oppfattes som ren kapitalismekritikk, og vil derfor også kanskje kunne invitere leserne til refleksjon rundt visse deler av kristen tenkning som man kanskje skulle tro hadde et mer sekulært opphav. Vi har også to mesterbrev av Marcus Holst-Pedersen og Kasper Vere, som begge leverte sine masteroppgaver i juni 2024.

Til dette nummeret har vi ønsket nye redaksjonsmedlemmer velkomne, og, som den med blekka i nevene ikke kan ha unngått å legge merke til, har *Filosofisk supplement* kommet ut i nytt format. Vi håper at dere – særlig studentene i filosofimiljøet på Universitetet i Oslo – vil ha glede av foreliggende nummer.

Sjefredaktørene Glenn Erik Flåten
Marcus Holst-Pedersen

JUSTICE

(#1/2025)

Justice is one of the most important and central concepts in political and ethical thought. It is a vast term that encompasses many intellectual traditions. Still to this day we ponder its true nature. We might also ask ourselves: How does it manifest in practice? From Plato to John Rawls, from Karl Marx to Robert Nozick, we have a rich intellectual tradition that remains relevant today. While we might not be able to provide a definitive answer in this issue, we feel confident that several of the contributions will offer our readers new insights into an important and ancient debate.

Our first article is written by Severin Gartland and explores immanence and transcendence in Beauvoir's philosophy. To what extent is it our own fault if we fail to achieve our potential for freedom? Gartland examines whether Beauvoir's theory is just towards those who do not have the same opportunities to realize their freedom as those in privileged positions. Gartland argues that Beauvoir's distinction does not pertain to the activities themselves that one would think were holding someone—a class of people—back, but rather to the link between such a group and the overarching social institutions, in which the latter determines the freedom, or transcendence, that is possible.

Benjamin Berglen has written the issue's second article, which addresses abortion; specifically, the role that partners of the pregnant individual play in the abortion debate. The text acknowledges that the pregnant individual's right to self-determination is central but moves beyond that to explore what role partners in fact have in this matter. Berglen shows that, as it is not *just* the pregnant individual who is affected by an abortion, it would be wrong to categorically exclude non-pregnants from these debates.

The third article, written by editor-in-chief Marcus Holst-Pedersen, discusses justice in the context of climate issues. How should we distribute the burden of addressing today's climate problems? The author argues that relying on states as the fundamental actors is problematic and that we should instead look at economic factors to determine who should bear the burden.

This issue also features an interview with UiO philosophy professor Panos Dimas, conducted by Trym Mostad. Through Dimas, Mostad seeks to get to the heart of Plato's concept of justice. Professor Geir Heivoll at the

Norwegian Police University College has contributed an article on sentencing reports to *From the Research Front*. Additionally, we have a book essay by Sindre Brennhagen on Arne Næss' *Ecology, Community, and Lifestyle*, where Næss' ecosophy becomes the subject of reflection. The essay places Næss' ecosophy in a topography of environmental philosophy, which will fashion both proselytes and Old Believers with an overview of his contributions to environmental thought. Thomas Torgersen Bråttum has written a book review of Einar Bøhn's new book *Kunsten å tenke sammen*. The review is critical of Bøhn for not saying quite enough about how we, as individuals, deal with the constant flow of information that has become part and parcel of society. Yet it is emphasized that the book indeed brings to the forefront the things most important for us to manage to think together. It is followed by three book columns.

We are also introducing a brand-new column, *Welcome to UiO*, where we give readers the opportunity to get to know some of the new faces that have recently joined the University of Oslo. This time, we have spoken with two new researchers, Sjur Sandvik Strøm and Bendik Hellem Aaby.

Additionally, this issue includes a translation by Stian Ødegård. He has translated "To the Rich" by Basil of Caesarea, a 4th-century Eastern Roman text with few existing Norwegian translations. Certain passages, we believe, will easily be read as a critique of capitalism, and therefore perhaps invite the reader to think about some tenets of Christian thought, tenets that one otherwise might believe to be of more secular origins. We also present two master's letters by Marcus Holst-Pedersen and Kasper Vere, both of whom completed their master's theses in June 2024.

For this release we have welcomed some new members to our editorial board, and, as anyone having hold of a physical copy will have noticed, *Filosofisk supplement* finds itself in a new format. We wish you all—the students of philosophy at UiO in particular—an enjoyable read.

Chief editors Glenn Erik Flåten
Marcus Holst-Pedersen

ARTIKKEL

IMMANENCE OR TRANSCENDENCE?

IT'S A MATTER OF INTERPRETATION

By Severin Gartland

In *The Second Sex*, Simone de Beauvoir argues that her contemporary women have gained many civil liberties, including the right to vote, freedom from male custodianship, the opportunity to seek independent employment, and so on. However, Beauvoir claims that “such negative licenses have not fundamentally changed her situation; she remains a vassal, imprisoned in her condition” ([1949] 2011, 721). To explain the obstacles that women face in assuming a truly liberated existence, Beauvoir introduced the now famous *immanence–transcendence* dichotomy.

Immanence is associated with repetitive activities that aim at the maintenance of a form of life, a paradigmatic example being housework; transcendent activity refers to activity that aims at going beyond the current form of life, a paradigmatic example being artistic activity. Such associations have led to the dichotomy often being criticized on the ground that with it Beauvoir’s existentialist feminism is devaluing activities characterized as immanent and not recognizing the essential part they play in human practices. In this paper, I will argue that Beauvoir’s *immanence–transcendence* dichotomy is not a distinction she makes based on innate properties of the activities it denotes, such as repetitiveness, as it often is held to be; rather, it is a distinction based upon the meaning these activities take on within the social processes through which we interpret the world.

In the introduction to *The Second Sex*, Beauvoir writes that her analysis is based upon the perspective of existentialist morality (2011, 16). I, therefore, find it necessary first to sketch out the basics of this existentialist framework as Beauvoir lays it out in her work *The Ethics of Ambiguity*. Based on the model of human existence and freedom that Beauvoir develops in *The Ethics of Ambiguity* I will formulate a preliminary definition of the immanence–transcendence dichotomy. By employing this preliminary definition, I wish to show that common ways of understanding the dichotomy fail to *fully*

explain it. Having identified this shortcoming, I wish to employ Beauvoir's account of the difference between the experience of men and women to understand how different relations to social institutions can shape our ability to engage with the world. Based upon these considerations, I aim to support my main claim of the *immanence–transcendence* dichotomy being based upon socially dependent ways of interpreting the world. Let us first turn to Beauvoir's account of human existence and freedom in *The Ethics of Ambiguity*.

The fundamental concept in Beauvoir's discussion of human existence and the possibility of freedom is *ambiguity*. On the one hand, Beauvoir holds human existence to be one of *facticity*. A human individual is a determinate being in the sense that there are facts that are true about them ([1948] 2000, 7–9). For example, an individual might be the friend of so-and-so, might have such-and-such a degree, be of such-and-such an ethnicity, and so on. Importantly for Beauvoir, these facts are imposed on the individual through existing in a certain social situation. One cannot simply will one's facts into existence; thus, a genuine existence is a matter of acknowledging these facts. On the other hand, Beauvoir holds human existence to be one of *pure internality*. The defining aspect of this internality is that we make ourselves a *lack of being*. That is, we relate to our facticity by desiring *other* facts to be true of us (2000, 14–15). Expressed with less philosophical jargon, we project attainable goals into the future, and in attaining these goals, we change some facts about ourselves. In claiming that human existence is an *ambiguous* existence, Beauvoir claims that the genuinely free human existence is one where we exist both as *facticity* and as a *lack of being* (2000, 12–14).

Beauvoir sees the challenge of assuming such an ambiguous existence to lie in the ability to assume an existence as a *lack of being* without barring oneself from also assuming existence as *facticity*, and vice versa. That is, one has to make oneself a *lack of being* without leaving one's assumed facticity behind (2000, 24–25). Let us look at an example to illustrate this point. If I desire to change my nationality, I have successfully made myself a lack of being. However, for me to simultaneously assume my existence as facticity, I have to desire the change of my nationality in a way that is compatible with the facticity I have previously assumed in my homeland, so that I can assume both this facticity and the lack of being of desiring a new nationality. Suppose I desire a change in my nationality in order to escape the facticity I have assumed in my previous homeland. In that case, I have *only*

assumed an existence as a pure internality and failed to assume my externality. It is on these grounds that Beauvoir insists on the need for what we can term: *continuous transcendence*; that is, the bringing along of one's facticity as one simultaneously surpasses this facticity, and upon successful surpassing, the projection of a new *lack of being* (2000, 25–32). For such a continuous transcendence to take place, one must have the capacity to project a lack of being into the future in a manner that allows for (1) the projection of new lacks upon achieving one's goal and (2) the bringing along of ones previously assumed facticity.¹ If these conditions are in place, we can say that the individual has an *open future*. To explain such a possibility of an open future, Beauvoir brings in a second aspect of *pure internality*, namely, the *disclosure of being*.

Beauvoir rejects the idea of any aspect of reality being simply given in a determinate form.² Instead, she sees being as taking on a meaning through the process of the *disclosure of being*. In this process of disclosure, consciousness seeks the “transformation of the thing into an instrument” (2000, 80). In other words, disclosure of being is the transformation of being-as-inert to being-as-instrument. Specifically, being is interpreted into a relation of *usefulness* to our projected lack of being, thus subordinating them to the goals we set ourselves. Simultaneously, our ability to disclose being determines the lack of being that we can project into the future, as the instruments we have at hand determine what possible projects we can pursue. In short, the disclosure of being is carried out in pursuit of our projected lack of being and *simultaneously* determines the lack of being that we are capable of projecting. Notably, the disclosure of being must be undertaken in a manner that satisfies the two conditions for continuous transcendence described above; that is, it must allow for continuous projections of a lack of being and the bringing along of our already assumed facticity. In the case of a successful disclosure of being, our activities can take on a meaningful character in being assimilated into a continuous movement towards projected goals.

A paradigmatic example of the disclosure of being is the development and employment of *technology*. Technology is defined in terms of the means it serves and the new spaces of possibilities that it opens up for us. Thus, it serves the two functions required for the disclosure of being: it generates means to reach the goals projected by our lack of being and opens up new possibilities for us to project into. Now, this is not to say that all disclosure of being falls into the category of technology. Beauvoir also refers to science and artistic creation as examples of the disclosure of being (See e.g. Beauvoir

2000, 79–81). I will not discuss how such endeavors can be considered examples of the disclosure of being. However, I believe these examples highlight another important aspect of Beauvoir's account of the disclosure of being. Namely, they are all social endeavors dependent upon large, highly organized institutional support to be undertaken. In other words, the disclosure of being undertaken by the individual consciousness takes place as part of large social institutions. In this regard, the individual depends upon partaking in these institutions to disclose being successfully.

Having described Beauvoir's account of human existence and freedom as ambiguous, we have seen that such an ambiguous existence depends on forms of interpreting the world generated by social institutions. With this account in mind, let us return to the main topic of the paper, the *immanence–transcendence* dichotomy, and explore how it emerges from a failure to disclose being. First, let us examine how Beauvoir defines this dichotomy in *The Second Sex*.

I have already discussed Beauvoir's conception of *transcendence* as she presents it in *The Ethics of Ambiguity*. Beauvoir brings this conception with her into *The Second Sex*, and defines the term *immanence* relative to her concept of transcendence. She writes: "Every time transcendence lapses into immanence, there is degradation of existence into 'in-itself', of freedom into facticity" (2011, 16 emphasis mine) That is, she defines immanence as a specific form of failure to transcend. It is not a failure of transcendence in that it fails to bring along one's facticity; rather, it is a failure *specifically* in making oneself a lack of being and thus reducing oneself into mere facticity.³ One can experience such a failure of making oneself a lack of being on an individual level for a multitude of reasons. For instance, one could *freely* choose not to pursue any goal. However, in *The Second Sex*, Beauvoir makes it clear that she is not seeking to explain the failure of *individual* women to escape a situation of immanence, rather she is aiming to explain why the *situation* imposed on women has relegated them to mere immanence (2011, 3–4, 15–16). In other words, Beauvoir is using the term immanence in a structural sense, thus describing a *structural failure to project a lack of being into the future*.

As I have argued, the precondition for projecting oneself as a lack of being into the future is the *successful disclosure of being*. Thus, the notion of *immanence* could be explained by a *structural failure to successfully disclose being*. The question then becomes how this failure is constituted.

Beauvoir frequently points to the quality of repetitiveness of activities such as housework in demarcating immanence. Perhaps it is these efforts in illustrating immanence that has led many, in passing, to reduce the notion of immanence to *repetitiveness*. If something about repetitive activities precludes disclosure, we could explain the whole transcendence–immanence distinction as rooted in the structural distribution of repetitive activities, seemingly reducing Beauvoir’s feminist project to a question of the division of labor.

The problem for such an interpretation is the origin of determinate qualities in Beauvoir’s philosophy. As already discussed, there is nothing given determinately antecedently to the disclosure of being for Beauvoir. Thus, any determinate quality of an activity, such as repetitiveness, cannot explain why the disclosure fails on its own as the quality itself is a result of the disclosure. However, repetitiveness might still be a *co-extensive* property of immanence.

Andrea Veltman also pushes back against such a reading. Rather than seeing immanence as a matter of repetitiveness, Veltman argues that immanence denotes activities that *merely* sustain life (2004, 123–24). A key feature of these activities is that their results lack durability since their aim is to sustain life through the consumption of what the activity produces. The meal is eaten before it goes cold, and the clean home gets cluttered by its daily use. Notably, this lack of durability also marks these activities as repetitive; life’s constant decay commands their continuous execution. However, this repetitiveness itself does not mark them as immanent for Veltman, but rather their reducibility to the *mere* continuation of a present form of life. These activities can aim at purely biological requirements for life, such as sustenance and childbirth, but extend to all activities necessary to reproduce the present status quo, thus also including activities such as bureaucratic paper pushing (Veltman 2004, 123). *Facticity* is just this status quo; it denotes the current state of affairs. Thus, Veltman’s readings define immanence as the kind of activity that does not require the individual to make themselves a lack of being through disclosure since activities of immanence solely aim at sustaining what already *is*. That is, we are back to stating that immanence consists of a failure to disclose being by not making oneself a lack of being in carrying out the activity, but Veltman’s account does not seem able to carry us further in answering how this failure is constituted.

Whereas the common reading of immanence as demarcated repetitiveness fails to square with the central tenant of disclosure as the

origin of determinate qualities, Veltman's reading stays compatible with Beauvoir's broader project. However, Veltman's account offers limited value because it rests content with a shallow definition of the concept; it cannot tell us much about the origin of immanence. What these two readings can provide is a set of properties that immanent activities tend to possess: they are focused on *maintaining* the present, an endeavor that often involves *repetitive* actions. However, to understand the failure to disclose being that grounds the immanence–transcendence dichotomy, we must turn to the intersubjective nature of the disclosure of being that underly Beauvoir's examples of disclosure as an institutional practice.

I wish to argue that *immanence* describes a failure to disclose being that arises from groups being marginalized from the institutional processes that undertake this disclosure, resulting in these groups failing to convert being into instruments that can enable them to construct an open future. To see how the dichotomy of *immanence–transcendence* can arise from a process of marginalization, let us turn to Beauvoir's account of the differing experiences of women and men.

To see how Beauvoir understands the experience of women, it will be helpful to quote her at some length:

[The woman] *projects* her *magic conception of reality*: the flow of things seems inevitable to her, and yet anything can happen; she is ready to believe anyone; [...] at night, half-asleep, the inert body is frightened by the nightmare images reality acquires: so for the woman condemned to passivity, the *opaque future* is haunted by phantoms of war revolution, famine, and misery; not being able to act, she worries. [...] She 'worries' because she does not do anything; in imagination all possibilities are equally real; [...] what she vainly tries to ward off in her long, despondent ruminations is *the specter of her own powerlessness*.

(Beauvoir 2011, 654, emphasis mine)

Beauvoir highlights two important aspects of women's experience here. Firstly, the woman experiences a world dominated by *magical forces*. Beauvoir characterizes magic as phenomena that are "*united by secret forces* of which a docile consciousness can embrace the *continuous becoming*—without understanding it" (2011, 650–51). Such an interpretation of the world as governed by 'united secret forces' represents a failed *disclosure of being*. While it converts being from being-as-inert into something active, it fails in converting

being into a clear relation of usefulness, thus being remains indeterminate. Secondly, such a failure to disclose being through conceptualizing being as magical leads to a failure in projecting an open future. That is, it fails to be able to project determinate lacks of being into the future due to the failure to disclose being. Despite this failure, there is still *a* disclosure of being, and thus there is also still *a* future. However, in Beauvoir's words, it is an *obscure* or *opaque future*. In short, the woman's experience can be described as a failed attempt at disclosing being. In this failure, she also exhibits an inability to project a lack of being into the future. I believe that we can understand this failure based on the relation between women's social position and the social processes through which we disclose being. However, before expanding on this, let us first look at Beauvoir's account of men's experience.

Opposed to the "magical conception of reality" that Beauvoir identified with the woman, we find the man's experience, exemplified by the engineer, described as:

The engineer, so precise when making his plans, *behaves like a demigod at home*: one word and his meal is served, his shirts starched, his children silenced: procreating is an act that is as quick as Moses's magic rod; he sees nothing surprising in these *miracles*.

(2011, 650, emphasis mine)

Despite successfully disclosing being through the employment of technology, aspects of the man's experience are mediated by the woman and thus not successfully disclosed; instead, these phenomena take on the form of a *miracle*. In his employment of technology to project goals into the future, the engineer is a paradigm case of the successful disclosing of being—that is, interpreting being into instruments—in pursuit of open futures. As Beauvoir points out, despite carrying through such an engagement with reality outside of the home, the engineer does not directly engage with the reality of the home and family. Rather, these activities are mediated by his wife. In the words of Beauvoir: "There is a whole region of human experience that the male deliberately chooses to ignore because he fails to *think* it: this experience, the woman *lives* it" (2011, 650, original emphasis). In not *thinking of these* phenomena, they take on the form of *miracles*. That is, "from within a rationally determined world a miracle posits the *radical discontinuity* of an event without cause against which any thinking shatters" (2011, 650). That is, although these activities are as

instrumental in pursuing transcendent goals as the husband's undertakings, they are not assimilated into the structure of usefulness that underpins the transcendent goal. Thus, the wife's activities fail to take on a human meaning as part of his projects.

We have seen that the woman's experience is characterized by a failed attempt at disclosing being that leads to a magical conception of reality that fails to generate an open future. On the other hand, we have the man's experience that generates an open future based on activities undertaken outside of the house, whilst he is not required to engage in the activities of the home since his wife mediates them. That is, in the man's disclosure of being, the woman's activity can be *treated* as simply given; the products of her activity require no disclosure in itself. Although Beauvoir's example pertains to the division of labor in marriage typical of her time, the core of the issue is recognizable in any institution that distributes activities between individuals. When asking my colleague to complete a task for me, I treat the result of this task as simply given; if I sought to comprehend their entire undertaking, thus disclosing the being involved in the task, I might as well have carried out the task myself. This lack of disclosure on the individual level does not seem problematic in itself; rather, it simply appears to be a feature of partaking in shared projects with others and, thus, of *any* division of labor between interdependent individuals. Rather, this failure of disclosure appears problematic as it is reproduced on the level of our institutional efforts to disclose being and thereby barring certain groups from engaging in successful disclosure. In Beauvoir's case, by women being excluded from institutional efforts to disclose being and failing to construct their own institutions.

Beauvoir sees the historical exclusion of women from the institutional practices of disclosing being as a result of being regarded as individuals who are incapable of partaking in rational discourse. "Women – except in certain abstract gatherings such as conferences – do not use 'we'; men say 'women', and women adopt this word to refer to themselves; but they do not posit themselves authentically as Subjects" (2011, 8). In other words, women are seen by others and themselves as deviations from the rational normative subject capable of engaging in the discursive practices that make up our institutional practices of disclosing being. By being marginalized in this manner, these institutional practices have not had to account for the activities undertaken by women, as the effects of these activities were simply given to the individuals making up the *we*. Thus, from the intersubjective

perspective of the *we*, there is no need to disclose the being related to women's activities as they appear as given to the individuals making up the *we*. The daily dinner simply enters the man's world without hours of preparation, and the teaching facilities enter the world of the professor without any bureaucratic paper pushing or cleaning.

Beauvoir further argues that women have not been able to form their own alternative intersubjective *we* that could provide a basis for alternative institutions to facilitate the disclosure of being due to their unique social situation. Beauvoir attributes this failure to the fact "that they [viz. women] lack the concrete means to organize themselves into a unit that could posit itself in opposition. [...] They live dispersed among men, tied by home, work, economic interests, and social conditions to certain men [...] more closely than to other women" (2011, 8). In this sense, women's situation is different from that of other oppressed groups. "They [viz. women] have no past, no history, no religion of their own; and unlike the proletariat, they have no solidarity of labor or interests; they even lack their own space that makes communities of American blacks, the Jews in ghettos, or the workers in Saint-Denis or Renault factories" (2011, 8). That is, women have had nowhere to gather *as* women. We could perhaps expand on this point of a lack of community by revisiting Veltman's reading of immanence as marked by rapid decay. What separates many of the tasks of maintaining a form of life allotted to men and women is the rate at which they must be repeated to keep decay at bay (Veltman 2004, 131–33). Whereas cooking for guests might befall the man of the marriages of Beauvoir's time, the daily feeding of the family would more often than not be the woman's task. Although nothing in cooking keeps the activity from being a source of transcendence, the constant pressure to keep the decay of hunger at bay makes it hard for the activity to aim beyond the mere maintenance of life. Importantly, given that the relation between genders and their assigned activities take on the same form in alternative communities formed by oppressed racial or economic groups, the woman will face the same marginalization from the institutional practices of disclosing being in these groups. Thus, we can see how women's activities have been systematically left undisclosed due to her being marginalized from the institutions that make possible the disclosure of being and her inability to form or take part in alternative institutions aimed at ending the marginalization of oppressed groups. Let us now return to the original question of the *immanence–transcendence* dichotomy.

As I have argued, immanence is the specific failure to transcend that originates in a failure to make oneself a lack of being, thus reducing oneself to one's facticity. Importantly, it is a notion that is employed in *The Second Sex* on a structural level to understand the oppressive situation of groups of individuals; thus, it describes a structural failure that keeps individuals from making themselves a lack of being. We have seen how such a failure can arise in the case of women whose social position has led to their activities not being sufficiently disclosed. In being marginalized from the social institutions that disclose being, the activities allocated to women through the division of labor have failed to take on the required form for them to generate an open future because of women's marginalization from institutional processes of disclosure. Thus, it is the failed disclosure of women's activities that has led to their failure to make themselves a lack of being; that is, women have been *doomed to immanence* due to their particular relation to social institutions that disclose being.

Given that the *immanence–transcendence* dichotomy aims to describe the structural rather than the individual level, it leads it to directly track precisely such relations of groups to social institutions that disclose being rather than directly track aspects of the activities that groups are allocated through the division of labor. Given the preconditions for making oneself the lack of being, the individual can pursue transcendence in aspects of life that are not regulated into repetitive activity by regimes of labor division, or it can find ways to pursue transcendence through a playful engagement with these regulated aspects of life. For instance, a housewife can find chances to pursue transcendence in activities such as cooking, or she can pursue them outside of the home if she finds spare time. Only if the precondition of being capable of successfully disclosing being is not present then the individuals of a group barred from making themselves a lack of being and thus experiencing a situation of immanence. Thus, in describing structural conditions for the ability to make oneself a lack of being, the *immanence–transcendence* dichotomy addresses whether the activities undertaken by a group have been rendered intelligible through our collective efforts to disclose being, or whether they have been treated as simply given due to the marginalization of said group from these collective efforts. In other words, the *immanence–transcendence* dichotomy describes how our socially constituted ways of interpreting the world neglect the activity of marginalized groups, thus barring them from assuming a genuinely free existence through transcendence.

I want to end with two reflections on what consequences such an account of the *immanence–transcendence* dichotomy could have for interpreting Beauvoir’s larger project. Firstly, such an account would render critiques of Beauvoir’s project as inherently devaluing housework and other immanent activities void. Housework has taken on the characteristic of immanence on this account due to it being carried out by women who have been marginalized from the social institutions that carry out the disclosure of being. That is *not* to say that there are no grounds to critique the assignment of such tasks to women or other marginalized groups. Any activity that would hinder an individual from partaking in the social relations necessary to disclose being would hinder this activity from being sufficiently disclosed and risk plunging its undertaker into immanence. Isolation would be a paradigmatic example of such a hindrance, perhaps best illustrated by the housewife locked up in her home all day. The constant maintenance of many immanent activities pointed out by Veltman would be another; leaving the undertaker exhausted or otherwise too busy could hinder the activity from being disclosed and risk degradation of the undertaker’s existence to one of mere immanence. Thus, although the problem of immanence is not reducible to specific regimes of the division of labor, the division of labor does play a role in drawing the boundaries of immanence by determining access to participating in the disclosure of being. Secondly, and perhaps most importantly, such an account of the dichotomy would allow us to envision the possibility that one can be immersed in what we in our situation would call immanent activity and still be able to assume a genuinely free existence given an effort to change how the social institutions carrying through disclosure is structured. As I have argued, a failure to disclose some aspects of one’s world is inherent in all cases of dividing labor between interdependent individuals. Therefore, an institutional re-interpretation of being would be the only alternative to some far-flung fantasy of totally abandoning any division of labor.

BIBLIOGRAPHY

- Beauvoir, Simone de. (1948) 2000. *The Ethics of Ambiguity*. Translated by Bernard Frechtman. The Citadel Press.
- . (1949) 2011. *The Second Sex*. Translated by Constance Capisto-Borde and Sheila Malovany-Chevallier. First Vintage Books ed. New York: Vintage Books.
- Landry, Christina. 2020. "Disclosure and the Gendered Gaze in Simone de Beauvoir's Ethics." In *Perception and the Inhuman Gaze*. Routledge.
- Veltman, Andrea. 2004. "The Sisyphean Torture of Housework: Simone de Beauvoir and Inequitable Divisions of Domestic Work in Marriage." *Hypatia* 19 (3): 121–43. <https://www.jstor.org/stable/3811096>.

NOTES

- 1 I have limited myself here to describing the basic structure of a failure to assume a genuinely ambiguous existence in the interest of brevity. Beauvoir herself has much more to say on the matter and gives a detailed account of different ways an individual can fail to assume an ambiguous existence (See Beauvoir [1948] 2000, 37–78).
- 2 To present a full argument for this claim would take me too far astray from this paper's goal. In brief, perception is for Beauvoir an intersubjectively dependent process, influenced by the projects of the individual, which it pursues in a community with a finite, concrete human collectivity. For key passages, see Beauvoir (Beauvoir [1948] 2000, 17–18, 22–24, 127–128). For an insightful discussion of the intersubjective nature of perception in Beauvoir and the importance of embodiment in Beauvoir's account of perception, see Landry (2020).
- 3 In characterizing immanence as a failure to transcend, it is important to note that it does not entail that immanence should be eliminated. That would be contrary to what Beauvoir seeks to establish with the notion of ambiguity. Rather, in being a lapse into facticity, immanence is a failure that needs to be assumed in order to exist ambiguously. See Beauvoir (2000 [1947], 9–13) for her discussion of the necessity of failure for an ethical existence.

ARTIKKEL

MEN AND ABORTION DECISIONS

By Benjamin Berglen

This is not a paper on the morality of abortion or on the moral status of the foetus. This is a paper on men's part in the abortion debate—whether they should or should not be a part of the debate. I ask you to imagine this scenario: a group of policy makers discuss whether to change the rules regarding access to abortion. One female member in the group, Cathy, objects to the presence of male colleagues, and that many of the contributing statements are obtained from men. “Men should not be part of this debate—it concerns women's bodies and thus only concerns women”, Cathy says. In this paper, I'll examine whether this statement is morally correct. Should men have a say in the abortion debate? I argue that men—to some extent—*should* be involved in the policy process.

Part I: What is abortion?

The answer to whether or not men should have a say in the abortion debate depends on how we conceptualise abortion—what end do we wish to achieve by it? I have identified three different ways of viewing abortion in the literature.

The first one sees abortion as a question primarily concerning privacy, and thus something the individual decides for themselves. One example of this is *Roe v. Wade*, where SCOTUS ruled that abortion is a private matter, and thus not a concern of the state, or anyone else for that matter, on any level (Satz 2017).

The second approach to abortion sees abortion as a right to shape one's own future. Notably, the other parent plays a role equal to that of the one carrying the child. This approach emphasises the “we” in pregnancy—that most wanted, intentional pregnancies are something that involves two persons: two parents (Manninen 2014). In this approach, the other parent may have a “right-to-refuse”—the parent may obtain what is often referred to as a paper abortion (Hardwig 2015, 44).

In the third approach, a right to abortion is based on bodily autonomy. The person carrying the foetus has the right to decide over their own body. An example of this is Judith Thompson's case about the Violinist (2020, 131–138). The person carrying the foetus must consent to carrying the foetus. The foetus has a *conditional right* to the body of the pregnant person, the condition being that the pregnant person consents.

What this shows is that abortion is a complex, deep issue. It does not just affect the person gestating, but others as well. Debra Satz writes about this in the *SEP*:

Although most feminists endorse some right to abortion, the issue of abortion cannot easily be reduced to the interests of men versus the interests of women. Women are represented on both sides of the abortion issue, as leaders, activists and supporters (Satz 2017, section 3.1).

It is hard to make sense of abortion by reducing it to a binary group-challenge. In the next section, I shall discuss abortion as a choice and trace the implications of Cathy's claim.

Part II: Abortion as (whose) choice?

Cathy claims that abortion only concerns women's bodies and thus only concerns women. However, not all women are able to get pregnant. Most men are not able to get pregnant, but there are some that identify as men and are able to get pregnant. Thus, one might say that her claim is false. It is not a question that concerns only women's bodies.

If, however, we are to take her claim seriously, what would it entail? Should women who cannot get pregnant be allowed to contribute to the debate? Some people who are assigned female at birth, or AFAB for short, are not able to become pregnant. According to a 2009 study by Roupa et al, 8–10 % of couples are affected by infertility (2009, 80). These people do not have the bodily experience of being, or the potential to be, pregnant. Thus, they may be in the same position as men, insofar as most men cannot get pregnant. Therefore, it does not concern their bodies. If we follow the claim that this is a problem concerning women's bodies, and we assume that the women must be able to get pregnant to have a say in the debate, it follows that not all women should have a say in the debate.

Let's take it even further. If this is a question concerning women's bodies only, why not say that it is a question concerning those who have had

an abortion? According to the Guttmacher institute, approximately 1 in 4 women in the US will have had an abortion by age 45 (Diamant and Mohamed, 2023). Thus, if we follow Cathy's reasoning, only 1 in 4 women should have a say in the debate. In Norway, FHI reports that 9,8 women out of a 1000, or 0,98% of women aged 15–49 obtained an abortion in 2023 (Løkeland-Stai 2025). If we accept the premise that this question concerns women only, and take it to its logical extreme, then only those that have obtained an abortion should have a voice in this debate. Thus, in Norway, *very few* should be allowed to have a say in the abortion debate.

I'll examine this using the case of disabilities. I have chosen to do this, because comparing two different situations, that both are an important part of a person's identity, might make it easier to deliberate about the ethics of some question. Ethics concerns, amongst other things, real life. Thus, tying in experiences from real-life makes the moral deliberations more grounded. Additionally, disabilities are something that I have lived experienced with. I do not have the lived experience of being pregnant. So, should only those that are disabled shape policies regarding disability? If so, who gets to decide if someone is disabled? When are you disabled enough? What does it even mean to be disabled? When does someone have enough of some feature x to participate in policy debate regarding x ?

Another consequence of Cathy's claim is that transmen may be excluded from the abortion debate. If women are the only ones allowed to have a voice in the abortion debate and pregnancy only happens to women, then people who identify as non-women and are able to get pregnant should not have a voice in the abortion debate. People who do not identify as women, but are AFAB, may still wish, and be able, to get pregnant. Thus, abortion policies affect them, and they should be included in policy deliberation. People who are not AFAB but identify as women are also affected by abortion policies.

If we leave it to the few to decide, resulting in only a few with epistemic power, what I call *epistemic dictatorship* will ensue. These epistemic dictators deprive others of epistemic agency, leaving them, quite literally, speechless. They are the only ones allowed to have an opinion on the matter. Cathy is an epistemic dictator, claiming monopoly on the experience of pregnancy. Gestation only happens to the person carrying the foetus, but pregnancy happens to both the pregnant person and (at least some of) the people around the pregnant person. Claiming epistemic power on the experience of gestating is A-OK—however, claiming epistemic power over pregnancy is not.

It seems then, that we must reject the idea that only those with the relevant identity are allowed to contribute to discussions regarding something that applies to said identity. This does not mean that policy making is purely a matter of rationalisation, and not a matter of experience. Of course, people with real, lived experience should be listened to. But they should not be the only ones who have a right to have an opinion. After all, being pregnant is both a phenomenologically and epistemically restricted experience. Someone who is assigned male at birth cannot obtain the experience of being pregnant. Heidi Grasswick argues that “sex-specific bodily experiences, such as knowing pain during childbirth, cannot be accessed by members of the other sex” (Grasswick 2018). The pain, and all the other physical and mental emotions cannot be accessed by people who are unable to give birth. The experience of gestating is an epistemically privileged experience. It can be observed and researched, but it would be foolish to exclude people with unique epistemic access from a debate pertaining to them. The consequences of such an action would be, as I have shown here, unfavourable. In the next part, I will explain Bertha Alvarez Manninen’s argument about fathers and their role in abortion politics.

Part III: Fathers, or Parents, and Abortion

Fathers and abortion have not been discussed much in philosophical literature. Bertha Alvarez Manninen examines the role of fathers in abortion in her 2014 book, *Pro-Life, Pro-Choice*.¹ Manninen claims that men can suffer emotional strains and increased stress during the abortion process (2014, 162). Whilst women often are offered therapy or other forms of healthcare, the father is (often) not. Pregnancy does not happen to men, however they are affected by it, Manninen argues, although they do not carry the child. Manninen writes:

Although I still believe that the final word regarding whether a woman gestates a fetus lies with her, the fact that many men are affected by abortion, some adversely so, necessitates that we make some room in our conversation for their interests and welfare (2014, 161).

I agree with Manninen on this. The final word *should be* with the pregnant person, but other people are also affected by it.

Further, Manninen claims that a “female receptionist” at an abortion clinic, when asked if males could receive post-abortion counselling, claimed that “It’s the woman’s pain, and not the man’s, so you can’t get any counseling here, even if you want it” (2014, 161). This implies a view on abortion as a purely biological event that only “happens” in the pregnant person and is temporally restricted; that abortion is a simple procedure that starts, happens, and is over in a short manner of time. Perhaps it is apt to call this a conservative view of abortion? It is, of course, the pregnant person’s pain, if we understand pain to be restricted to purely physical pain. However, the partner of the person undergoing an abortion is affected emotionally. It is not easy seeing your partner go through pain. Depending on many factors, e.g., how far along the pregnancy is, an abortion can be a very demanding process.

Even though the man Manninen is writing about *wanted* to receive counselling, he was not allowed to. There simply was no counselling to offer him, although he could sit in with *his partner*, while *she* received it—which is different from receiving it yourself. This ties in with the “we” in pregnancy. Pregnancy is often viewed as something that happens with/to the person gestating, and thus only concerning them. Manninen quotes a study by Shostak and McLouth, whose findings include that “nine out of ten bachelors indicated that the decision to end the pregnancy was arrived at jointly, as did three-fourths of the married men” (1984, 164). Some, however, disagree with this (Manninen 2014, 164). Among these are, presumably, Cathy.

Manninen claims this is the result of “years of oppression experienced by women at the hands of men, especially in regard to their reproductive lives” (2014, 161). This seems obviously true. However, some men stand by their partner; Manninen calls these “waiting-room men”, because they accompany their partner to the abortion clinic, waiting for the procedure to finish (2014, 161). Some may bring flowers, or otherwise take care of their partner when it’s all done.

We can easily imagine that this is the result of increased involvement and interest on the father’s behalf, both in parenting and in the life of the future child. Manninen writes that “It is not so much that men want to witness the abortion for their own sake; rather, they express concern that their partner will feel abandoned” (2014, 164). The process of abortion is a demanding process, that may be lonely (2014, 166). Thus, to have your partner by your side is a comfort. Manninen writes “Shostak and McLouth note that 88%

of the clinics that cooperated with our research barred men from both the procedure and the recovery room” (Manninen 2014, 164). Most men want to be with their partner in the abortion-process, which is a good thing. However, they are restricted from doing so, partially, I think, because of a conservative conceptualisation of abortion and what a ‘family’ is.

Abortion is not something that is taken lightly—by neither the person experiencing it, nor by their partner. I have shown why some men have concerns about the process revolving abortion, and that their concerns are reasonable. Thus, men should play a part in the abortion debate, and in policy making. In the next section, I shall explicate what I hold the strongest counterargument against men’s involvement in abortion policy to be.

Part IV: Bodily autonomy

I hold that the strongest counterargument to the involvement of men in abortion politics, to be that of bodily autonomy—abortion concerns (most often) a woman’s body. Pregnant people should not have their bodily autonomy infringed upon. Thus, Cathy is right: it should only concern pregnant people.

Judith Jarvis Thomson writes in her essay *A Defense of Abortion* about the now famous *Violinist*. Thompson asks us to imagine that we wake up one day and find ourselves connected to an unconscious violinist in the hospital. You do not know how you got here. This particular violinist is a famous one. He has a fatal kidney ailment. However, the violinist can be cured if he receives blood transfusions for the next nine months. You alone have the correct blood type to help. How fortunate. The “Society of Music Lovers” have thus kidnapped you and connected you to and plugged the violinist’s circulatory system to yours. All this was done in your sleep; you did not consent to it. The director of the hospital you’re at exclaims that this is an unfortunate situation, but no, they cannot unplug the violinist now. Then he would die. Further, Thomson writes: “But never mind, it’s only for nine months. By then he will have recovered from his ailment, and can safely be unplugged from you” (Thomson 2020).

The violinist represents a foetus—you are tied to it for nine months. Your autonomy is restricted. By arguing this way, whether the foetus is a person or not is morally irrelevant. It simply has no right to use your body, without your consent. The pregnant person may have consented at t_1 , but not now, at t_2 .

A weakness with Thomson's argument, is that it implies that abortion only is morally acceptable when the person carrying the foetus has been raped or otherwise abused. Pregnancy is, most often, a planned event—not a sudden thing. When people in relationships have sex, they risk pregnancy and becoming parents. Thus, it is not like the violinist, where the person just happens to wake up connected to a violinist. Very few people wake up and happen to be pregnant—unless something truly horrible happened to them. When couples try to conceive, it is a process that both partners consent to. Rape is different.

There is a difference between a pregnancy in a relationship, and a person whose pregnancy is a result of rape. There is a difference between the committed, devoted parent and the abusive partner. However, Thomson's argument about bodily autonomy still holds force. We can accept that the foetus is a person, capable of feeling pain, with developed person-like features, and it could still be okay to obtain an abortion. The foetus does not have a right to use the body of the parent. Thomson succeeds in showing that whether or not the foetus is a person is less morally relevant than the bodily autonomy of the person carrying the foetus.

Part V: Paper abortion?

How might Thomson's argument relate to men? The father, or the other part in the relationship, implicitly consents to becoming a father by having sex with their partner. However, the person carrying the foetus can procure an abortion. The father cannot procure an abortion. In the case of the violinist, neither the parents' consent to being an instrument for the violinist.² The mother can, and should be able to, pull the cord, thus freeing herself from the violinist. Should the other partner—the other potential parent—be able to?

Thomson's argument sees pregnancy as something that only happens to women, or people who are AFAB. And it is correct that the process of gestation is something that only physically happens to the one who is AFAB. However, although it does not happen to others physically, it does affect other people socially—gestation does not happen to the non-pregnant parent, but pregnancy does. The social aspect of pregnancy is that pregnancy *does affect others*. An example of this is Manninen's waiting-room men and that many couples make the decision to have an abortion together.

Men play a role in the conception of the future-child, either directly or indirectly, contributing with their sperm. If they contribute indirectly, e.g., as a sperm donor, they most likely play no direct role in the future-child's life, and thus the following do not apply to them. However, for those who play a direct role in the conception, it could be argued that what is called a paper abortion should be an opportunity.³ After-birth abortion is a different matter and will not be considered here.

John Hardwig references the “Choice for Men” position in his 2015 paper *Men & Abortion Decisions*. This position is a legal position claiming that men *ought to have* a right to obtain a financial abortion (or FA), freeing him from any and all future “child-welfare and child-support requirements. By this declaration, he would also give up all parental rights—for example, to contact or visit the child” (Hardwig 2015, 44). Hardwig disagrees with this position, writing that:

Choice for Men is primarily about the legal requirement to pay child support. This would give women a large financial incentive not to have children outside of marriage. But Choice for Men would leave the children of those who do make that decision in a much more vulnerable position. It would also remove a major incentive for men to use any form of birth control. And some men would probably sign such a declaration as an “insurance policy,” just in case their relationship with the mother turned sour. I cannot support that position (Hardwig 2015, 44).

I agree with Hardwig on these points. They seem reasonable. If FA becomes a viable option for potential fathers, the future-children can be in a much worse-off position. There is also the danger that some may view this as an “insurance policy”, or even worse—some sort of contraception.

One could say that the partner not carrying the foetus should be able to obtain an FA *well before* the foetus-carrier can. I.e., if the person carrying the foetus can have an abortion until week 18, the other partner should be able to have an FA before week 12. This way, the pregnant person's bodily autonomy would be intact, and the other partner would have an opportunity to pull the plug—and not become a parent. It is vital that the person carrying the foetus has a longer “deadline” than the other partner, so that they can go through an abortion *after* the other partner has obtained an FA.

Hardwig's alternative to an FA, which the "Choice for Men" group proposes, is that the pregnant person obtains an abortion *even if they do not want it* (2015, 44). He writes,

I advocate an abortion when the man does not want a child, even if his partner would prefer to go through with the pregnancy. [...] My view is conservative: It supports the traditional role of fathers. It even could be considered "pro-life" if you think that creating a life includes the responsibility to give that life a genuine opportunity to flourish. Pro-life or not, my concern is with a different social problem. One social consequence of our predominant view about the ethics of abortion decisions is that we have taught two generations of males that whether they become a father is no concern of theirs, perhaps even none of their business (2015, 44).

Hardwig claims that two generations of men have been taught that "whether they become a father is not a concern of theirs" (2015, 44). To propose that the pregnant person must obtain an abortion, even if they do not want to, is very wrong. Hardwig minimizes the autonomy of the pregnant person, whilst making the wish of the other parent become more valuable.

Conclusion

I set out to explain why Cathy's claim is wrong. I started by identifying three different ways of viewing abortion in the literature. Then, I took Cathy's claim to its logical extremes, showing what it would lead to—partly, by comparing it to policies regarding disabled people. I claim that, if we are to take Cathy seriously, it could lead to *epistemic dictatorship*. Also, by calling it "women's business", Cathy excludes non-binary people and transpeople. This is bad and morally wrong. Later, I explicated fathers and their role in abortion. Manninen argues that the "waiting-room men" shows that abortion affects others. Thomson's violinist argument, regarding bodily autonomy, is the strongest argument in support of Cathy. The mother should be able to pull the plug, releasing herself from the violinist. Other people ought not be able to play you like an instrument if you do not consent to it. I then examined if the father should be able to pull the plug. John Hardwig argues for some version of this, although his conclusion is flawed and morally wrong. My conclusion is that Cathy is wrong. Abortion does not *only* affect the body of the pregnant person, although it physically happens to them. If someone in a relationship, either romantic or of another kind, wants to have a child,

they (hopefully) arrive at this decision *together*. Whether it is a man and a woman, two women, or three men, deciding to have a child is something they do together. Thus, I believe that it is wrong to exclude people who are not pregnant, or are unable to get pregnant, from the debate. Cathy's statement is wrong.

BIBLIOGRAPHY

- Manninen, Bertha Alvarez. *Pro-Life, Pro-Choice: Shared Values in the Abortion Debate*, (Nasville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 2014) <https://doi.org/10.2307/j.ctv16758p6.11>.
- Diamant, Jeff and Mohamed, Besheer. "What the data says about abortion in the U.S." January 11th 2023, <https://www.pewresearch.org/short-reads/2023/01/11/what-the-data-says-about-abortion-in-the-u-s-2/>.
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), "Feminist Social Epistemology", by Heidi Grasswick, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/feminist-social-epistemology>.
- Hardwig, John. "Men and Abortion Decisions". Hastings Center Report, volume 45, issue 2 (11th February 2015): 41-45. <https://doi.org/10.1002/hast.432> p. 44.
- Thomson, Judith Jarvis, "A Defense of Abortion", in *Ethics in Practice* edited by Hugh LaFollette (New Jersey, USA, Wiley Blackwell, 2020), p 131-138.
- Løkeland-Stai, Mette, «Aborttall for Norge», FHI: Abortregisteret. <https://www.fhi.no/op/abortregisteret/abort---fakta-med-statistikk/>. Read 18.03.2025.
- McLouth, Gary and Shostak, Arthur, *Men and Abortion: Lessons, Losses, and Love* (New York: Praeger, 1984).
- Roupa, Z., et al. "Causes of Infertility in Women at Reproductive Age." *Health science journal* 3.2 (2009). p. 80.
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.) "Feminist Perspectives on Reproduction and the Family" by Debra Satz, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/feminism-family/>.

NOTES

- 1 Or the partner in the relationship not carrying the child.
- 2 Pun intended.
- 3 Some refer to it as a financial abortion.

ARTIKKEL

CARRYING THE BURDEN OF MITIGATION

WHY THE WEALTHY OUGHT TO CARRY THE
MAIN BURDEN OF CLIMATE MITIGATION

By Marcus Holst-Pedersen

As one of human kind's greatest challenges, one would think that solving the climate crisis would be more unifying. Unfortunately, climate change becomes very complicated when we recognise the social and political issues that are intertwined with climate change itself. Mitigating the consequences of climate change requires resources, and as a global community we have to decide who will carry the burdens without massively contributing to accelerating climate change or increasing injustice. Someone has to provide the necessary resources—either in wealth, lower living conditions, lower consumption, or through systematic change in our current institutions. As agents in the global community, states are often presumed to be central agents of climate justice. This, however, might be problematic as they usually are highly diverse on multiple parameters. This limits our scope of global justice, and unfairly benefits certain groups over others.

Robyn Eckersley writes about the challenges of distributing responsibility for climate mitigation in her text “Responsibility for Climate Change as a Structural Injustice” (Eckersley 2016, 346). She concludes that we are in need of a model of distributing responsibility that takes the Beneficiary Pays Principle (BPP), Ability to Pay Principle (APP), and Polluter Pays Principle (PPP) into consideration, while sustaining justice for different groups in society, especially the most vulnerable (Eckersley 2016, 358). In this essay I try to solve this dilemma. I will primarily discuss burden sharing justice, as discussed by Simon Caney in his paper “Two Kinds of Climate Justice” (Caney 2014, 125). Contrary to Caney I hold that Burden-Sharing justice may coincide with Harm Avoidance justice in the case of climate change due to structural injustices. The question of responsibility, which is relevant

to this discussion, will not be heavily focused on because of its ambiguity. I do agree with Caney, who states, “international organisations, corporations, and others, may serve an important role in enacting change”, but as I will argue, that does not mean that they necessarily should or can carry the burden of this change (Caney 2014, 140).

In this essay I will argue that the “wealthy” ought to bear the main burden of climate mitigation. When I refer to “the wealthy” I will generally refer to the 1% wealthiest people in the world, but the arguments could be expanded to encompass the wealthiest 10%. On the other hand, when I refer to “the vulnerable” I will generally refer to the economically vulnerable, which also encompasses the poor. The general argument will be that by combining the three principles it becomes clear that the wealthy is the group that best fits the criteria for all three principles. They are benefiting from our current institutions, they have the ability to bear the burden, and are substantial polluters themselves. To support my argument I will challenge the notion that states are the default agents of climate mitigation. Then I will present the three principles and why they are appealing. Finally, I will argue why all these principles by themselves and in combination point to the wealthy as the main burden bearers of climate mitigation.

A village in the mountains

Before I start my argument, I will present a fictional narrative to evoke some important intuitions that help us better understand the problems of how we traditionally have approached climate justice.

Imagine a local community centred around a lake and surrounded by mountains, in the country of *Contria*. This community relies heavily on fishing in the lake, from where they catch their food and sell the surplus to neighbouring towns. They live under relatively decent conditions, but must work hard to subsist. One day a family in the community finds a large prospect of iron on their property. They purchase adjacent land and open an iron mine. This mine provides the community with both work and resources they can sell to their neighbours. The wealth and living standard increases massively for most people in the village, and the population booms. Some families experience an increase in money that allows them to invest and become wealthier, while other families barely feel a change.

However, it turns out that the mining operations emit toxins that eventually find its way into the lake, that eventually flow further down stream. Many years later the fish population in the neighbouring towns start to

decline. Nearby towns that use the river for fishing or irrigating agricultural land start to struggle. After an investigation they find out that if the mine upstream continues to pollute the water with these toxins, all the fish will eventually die, and the soil around the rivers and lakes will be useless for agriculture. Something has to be done in order to clean the water and stop the emissions.

Naturally we could argue that the village with the mine ought to carry the burden, or at least the greatest burden. But why should the vulnerable people in the village carry the burden as much as the family that built, operates, and profits from the mine? This question reveals a weakness in the lens we use to discuss these questions. We often talk about which country should do what, when in reality people within those countries often have completely different ties to the issue they are collectively held accountable for by this way of thought. This is what I will discuss in the next section.

Who are the agents of our theory?

As states are the default political agents in international politics, it is no surprise that states also tend to be what we think of when we ask the burden sharing question. However, as shown in the case of the mountain village, the internal circumstances and dynamics of a community that pollutes make it harder to view the community as one unified agent. An alternative could be to shift the focus to individuals, but reducing the question as such may make us blind to the structural injustices that make climate change possible. The story of the mountain village sheds some much needed light on the complex internal affairs of communities that is lost when we hold a state-agent view.

This shifts our perspective from states or individuals, to groups. By focusing solely on states we risk painting a false picture of who the winners and losers are under climate change, pitting vulnerable people from different parts of the world up against each other, while those who truly benefitted are let off more easily than justice demands. Taking countries to be the main agents is also arbitrary. Countries as groups are not necessarily homogeneous, nor heterogeneous. Our home country may tell us something about what language we speak, or what customs we follow, but that is not necessarily the case either. In fact, there is a significant number of people who cannot be predicated upon by their home country. There are of course certain trends. For example, say that people from the UK tend to be richer than those from North Korea, but that is certainly not always the case. There are both very poor people in the UK, and very rich people in North Korea. This is the

reason why I will not take countries to be the main agents in the question of who should carry the burden of climate mitigation. Intuitively it does not seem right to put the burden on vulnerable groups because they belong to a certain administrative-political unit that on average is richer than other units. Rather, I will look at socio-economic groups, in order to distribute burdens more fairly.

Another reason to shift our perspective is one that becomes clear under what Eric Posner and David Weisbach call International Paretianism (2010, 6). They argue that any climate treaty should be in such a way that all states believe themselves better off by signing it. This stance is appealing as it is prosocial in a way that benefits all. However, by sweeping such diverse populations under the category of the state we start to mix interests. With wealth comes political power, which means that the interests of wealthy people tend to be more prevalent in international politics. When states are to negotiate a treaty on the ground of International Paretianism, the interests of the already well off are disproportionately weighted more than those we may have intended to benefit from such a principle. It is somewhat self-defeating, as the interests we cave to are not those of the vulnerable we seek to protect. By looking at groups instead we can avoid this confusion, and more precisely benefit those who need it. *Interpersonal Paretianism* then, could be a better approach, where we strive to benefit humanity, instead of states.

Bearing the burden

In order to distribute the burdens we have to have some idea of what this entails. Carrying the burden could mean that they ought to pay for the damage done to the climate, or what is necessary to stop the vicious cycle. These interpretations are very much in line with the status quo. Iris Marion Young was critical of this approach, as maintaining unjust structures would only create injustice in the future (Young 2011). According to her, we have to reform our institutions in such a way that just outcomes would become the norm. If they just pay for the damage done, or pay to have the damaged reversed, the institutions that allowed for this crisis will still exist, and might do damage in the future. To an extent I agree, but our current available choices are very much informed by our past. Therefore I believe it to be necessary to at least try to make up for it. I agree to the point that we ought to alter our structures to better serve a just society.

Therefore, I use “carry the burden” to mean everything from paying for green infrastructure, to surrendering advantages, privileges, and power. To

make structural change possible those who stand to benefit from the status quo have to lose their power to maintain it. Therefore, I would argue that part of the burden we ought to put upon the wealthy is the elimination of their power and special position.

The three principles

In this part of the essay I will show why all the three principles; BPP, APP, and PPP, are useful, and take up Eckersley's challenge in showing that a hybrid model is both possible and feasible. First, however, I will quickly introduce them.

The Beneficiary Pays Principle states that those who should bear the burden of climate mitigation are those who have benefited in some way from the destruction of the climate. In this context "benefitting" is somewhat similar to "exploitation", in that both will refer to someone who reaps advantages at someone else's expense.

The Ability to Pay Principle states that those with the ability to carry the burden for climate mitigation should be those who do it. Ability can mean many things. I will use ability to refer to the ability to "carry the burden", as "carry the burden" has been defined in the previous section.

The Polluter Pays Principle is probably the most intuitive of the three principles, and is a common approach in environmental politics. The principle states that those who pollute should pay to compensate for their own pollution. How to distribute the accountability of pollution can be difficult, but I will try to show why we can mostly blame the wealthy later in this essay.

The appeal

First we have to establish the appeal of these principles, starting with the BPP. When we discuss principles of justice or fair procedures, we usually hope that these principles will regulate social relations. If this was not the goal, then principles of justice seem unnecessary. And especially if we come from a contractarian position, we want these principles to regulate social relations in such a way that is beneficial to all members of that community. These principles are meant to help us avoid creating beneficiaries in the first place, and make up for the damage. Benefitting at the expense of the community is antisocial in that it may be destructive to the community. As I don't work from the framework of ethical egoism or "might makes right", antisocial behaviour is assumed to be unjust. Benefitting at the expense

of the rest is a sort of exploitation, and exploiting someone is unjust. It also destroys people's trust in the beneficiary. If justice were to prevail the beneficiary would have to regain trust from the community. Righting their wrongs if possible is a good start. This is what the BPP does well. It is a mechanism in which people who have done someone wrong can regain their victims' trust and be accepted into the community again by using their achieved benefits to compensate for the wrongdoing.

One might ask what is so appealing about laying the burden on those able to pay, and I think there are several reasons for this. First, if we are being very pragmatic it is easy to see that if we genuinely want to mitigate climate change we have to have the means for doing so. Scraping pennies from the poor is hard, and depending on the size of the burden, may not even be possible. It is, however, not sustainable, as disturbing the fragile balance that many vulnerable groups depend upon to subsist can make it impossible to make ends meet. This brings us to the second point, that socially speaking it seems less humane to take from those already struggling, especially when there are people out there with more money than they can ever spend justifiably. Money is not an end in itself, it is an institution in which we determine value. In other words: a means or a tool for acquiring stuff. If people have much more than they could ever spend, then the institution is flawed. Having tools you never use while your neighbours sorely need them is an injustice, especially if you refuse to share them. Putting the burden on the wealthy could, through this argumentation, even appear as the most rational position to hold from an economic standpoint.

When we can solve a common crisis by putting the burden on shoulders that wouldn't suffer from it, in order to spare all the vulnerable shoulders out there, it is an appealing solution. Some might oppose this idea, and argue that those people have trained hard to earn their strong shoulders. Using them on something we are all somewhat responsible for is unfair. To that I would argue that if someone has trained their shoulders to never use them, that is a waste of training resources. As long as we live in a community with other people we have to take other people into account when using and processing the limited resources of this world. If we cannot agree that we have to use our resources to further a common interest, then there is not really hope for a common solution.

Now let us establish why we should care about the PPP. The PPP appeals to a very intuitive view on ethics and moral responsibility, where those who are the cause of wrongdoing ought to make right, or try to compensate. If

you make a mess, you ought to clean up. This is similar to the point made about BPP, which stands to show that these principles are indeed connected. This is a helpful principle in that it punishes the wrongdoer, incentivises reduced emissions, and finds a way to make reparations possible. However, there are problems with this approach. One I want to especially highlight is how this tends to push the burden upon the poor. As fossil fuels are cheaper and easier to handle, they are usually the the only energy source accessible to the poor. The wealthy have the option to choose greener energy sources to a much larger degree, and are therefore exempt from paying. This is in practice pushing the burden on the poor. I will, however, later argue that this conclusion is the result of a mistake in identifying the “polluters”.

Applying the principles

In this part I will show how these three principles all point to the wealthy as the main burden bearers of climate mitigation.

The great beneficiaries – Beneficiary Pays Principle

If we were to divide beneficiaries into direct and indirect, and accumulative and non-accumulative beneficiaries, the wealthy would consistently fall into the direct-accumulative intersection. As I will argue later, most of their wealth is a result of the same institutions that harm the environment, and the actions that lead to wealth are the same actions that ultimately harm the environment. In other words, they benefit directly. In addition I view them as accumulative because the benefits they acquire stack up over time, resulting in an amount of resources far beyond what any single person or family could ever spend sensibly.

Collectively we like to tell ourselves that our current economic system has massively benefitted all in a way that no other system has done previously, but this narrative came crashing down with Thomas Piketty. According to Piketty $r > g$, where r represents the return rate on capital, and g represents the general growth of the economy (Piketty 2017, 398). This means that the return rate on capital is higher than the general growth of the world economy. If we imagine the economy as a cake, what this entails for people is that the piece of cake held by the wealthiest is growing faster than the cake itself. This is only possible if value is redistributed from one place in the economy to another. The wealthy need to take cake from other peoples slices. Since return rates on capital is the main source of wealth to the wealthy, one can infer from Piketty that money is being systematically redistributed from

the general population to the wealthy. The wealthy are getting richer while everyone else is getting poorer. Piketty explains further that the only reason people feel as if they are doing relatively well is because of a steadily increasing debt that replaces our own capital in larger purchases, like purchases of homes. The debt rates are increasing, and our current living standard is dependent on this fact. In other words, most families do not hold more wealth today than 40 years ago (Pew Research Center 2020). This fact alone gives reason to rethink how we conceptualise who are the beneficiaries of the exploitation of natural resources at the expense of the climate.

Our contemporary economy is consumption based. What this means is, in short, that consumption, or the use of resources, is the main parameter in which we measure economic growth and financial success. In order to gain wealth we have to convince people to consume our products or services. People have a limit to how much they can consume, which is why the economy becomes a fierce battlefield between companies and businesses over our time and money. In other words, being wealthy means that you have convinced people to consume something, something that requires resources. The cheaper the resources, the more you earn. Simultaneously the cheapest resources tend to be those that do the most harm to the environment. Our economic system incentivises harm against climate to gain great wealth. That is, wealth is the staple of environmentally destructive behaviour.

Even those who are heavily investing in renewables are benefitting from the current climate crisis. Tons of taxpayer money is funnelled into research and innovation of sustainable living. This creates public innovations that the wealthy, or those who strive for it, can make a fortune on. Also, the genuine societal panic that many feel, further drives the urgency for green solutions, which will increase how much people are willing to pay for these solutions. This again increases the profits people make from selling them. The climate crisis is the perfect context to sell green solutions, produced cheaply through public means, sold expensively to maximise profits.

Like we see in Piketty's case above, the general problem is a result of implicit and explicit exploitation. Not just exploitation of people or groups, but of societal structures and our economic system. As Eckersley states, our entire conceptualisation of emissions as mere "negative externalities" are aiding the wealthy in justifying their gains, while pushing responsibility onto the general population (Eckersley 2016, 346). Further, if the financial sector, where we usually find these wealth transactions, really were adding something to our economy, why does it then grow faster than the economy

itself? For this to be possible Piketty has to be right, and financial speculation is not adding a value, it is taking value from somewhere else—blatantly exploiting other parts of the economy. We are basically saying that the systematic redistribution from the general populace to the wealthy is one thing, while the negative consequences of this rapid profit hunt are our common burden to bear.

Even if we were to accept the premise that most people in “rich countries” have benefitted from the destruction of our global climate, this does not necessarily mean that the benefits from climate exploitation outweigh the burdens of climate change itself. We know that climate change negatively affects poor and vulnerable groups to a much larger degree than the wealthy. For instance, it may very well be the case that vulnerable groups in “rich countries” have benefitted from oil extraction, but the changing climate in turn slowly introduces certain burdens that make life, in sum, far more challenging. Could we really say that these groups have benefitted then? Probably not, which illustrates the importance of distinguishing groups in such an analysis. Let us try to imagine the rich country, *Contria*, which in general has benefitted from pollution. If we are to analyse *Contria's* economy it would probably not only be based on a financial sector. As such, there is a non-financial sector that has to contribute to the value of the economy to a degree that allows the financial sector to redistribute. The people that work and contribute through these “productive” sectors have some of their value taken by the financial sector.¹ Most don't realise this, which makes it even more exploitative, since they also exploit their trust in the system. In *Contria* there are therefore the exploiters and the exploited, where the exploited are not really beneficiaries of the environmentally destructive behaviour of the exploiters. They get to enjoy some of the benefits, but the main concern for many is subsistence. I would not even call this benefitting, because doing what you have to in order to subsist is something that everyone does, which would make everyone successful, being everyone that lives, a beneficiary. And to some degree I would agree that we have a collective responsibility towards climate mitigation, as stated in the introduction, but as the wealthy have systematically profited from exploitation and redistribution at the expense of the climate it seems unfair to treat everyone equally.

Having the means – Ability to Pay Principle

What I consider the strongest argument for the APP and why we should target the wealthy is the distribution of the world's wealth. The wealthy are

rich enough to carry the burden. The 1% richest in the world own 44% of all wealth in the world (CSRI 2023).

The APP by definition states that the wealthy should carry the burden. However, the problem is our conception of rich and poor. As discussed previously, our perspective is wrong if we generalise claims about wealth to political administrative areas. When our intuition tell us that wealthy countries ought to carry the burden, this is just a result of statistical reductinism, where rough generalisations about wealth between countries give us the impression that countries are rich or poor. In reality, it is in most cases people who hold wealth, and statistical generalisations usually result in us overlooking crucial nuances. Inequality within a country is probably one of the most important of such parameters. We cannot really say that a country has the ability to pay, because that depends on internal economic factors. Once we investigate internal factors it becomes blatantly clear that we don't need to investigate countries at all, but economic groups instead.

The APP principle should not be limited to a pure resource perspective. With great wealth comes political and societal power, power that give the wealthy more influence in questions of climate change. With the amount of resources concentrated in the hands of the wealthy, if we as a society are to be able to mitigate climate change it must either be through using the resources of the wealthy, or through systemic change to those institutions that accumulate power in their hands. Either way, the wealthy of today should carry the burden.

Being the polluter – Polluter Pays Principle

One might immediately think that the PPP necessarily would include almost everyone in its scope of who ought to carry the burden, since almost everyone has a quite substantial global footprint. I don't think this is fair towards the poor and vulnerable. Given that fossil fuels are a much cheaper and more practical source of energy than renewables, many people don't have much of a choice when it comes to energy. These groups are forced to pollute. This could be taken as a weakness in the principle itself, but I would argue that that is not necessarily the case. This comes back to Young and Eckersley's critique, that structural change is necessary for climate justice. This is an excellent example of why it is the case. Vulnerable groups are forced to do something that in the long run does statistically more harm to themselves than any other group. In fact the already vulnerable are affected much more by climate change than other groups (Khalfan et al. 2023, 23).

This is where we can do good by putting the PPP into dialogue with the other two principles. The vulnerable are not benefitting from the polluting, because there are no alternative energy sources to that of fossil fuels for them, and other alternatives are unavailable because of structural inadequacies. So they don't benefit, and they are not able to choose differently. The wealthy on the other hand do benefit, and are able to bear the burden.

But how extensive is the pollution of the wealthy? A report from Oxfam estimates that the richest 1% of humanity is responsible for more pollution than the 66% poorest (Khalfan et al. 2023, X). Another study by Oxfam found that billionaires emit on average a million times more CO₂ than the average person among the bottom 90% (Dabi et al. 2022). The real polluters are clearly the super rich. And that is not counting all the pollution that is a result of this group preventing or counteracting mitigation policies to further their own economic interests.

Combining the principles

In our mountain village it would be hard to apply one of the principles in order to distribute the burden of climate mitigation. Almost everyone in the village has benefitted, but many of them are not able to carry that burden. At the same time, those with the ability alone may not necessarily have anything to do with the crisis itself. Putting the burden on the polluter is also hard because who counts as the polluter is a difficult question. Is it the family, those who physically dump the toxins, or those who separate the toxins from the rest of the mine sludge?

By combining the three principles, however, we can clearly see why the wealthy stand out. First of all this is a group with the ability to pay. We can even go so far as to say that this is the only group with the resources to carry the burden without going into ruin. Combining this with the fact that most people of great wealth are direct beneficiaries of climate destruction, either directly through pollution, or indirectly through maintaining the institutions that drive this destruction, makes it quite clear why this is not only desirable, but maybe the only feasible solution. We have to acknowledge that not all people with great wealth have a direct, or even intentional, connection to the climate crisis, but having as much as the richest percentile do is excessive when the society that laid the foundation for building such a wealth is threatened by the same economic and financial institutions. Finally, the wealthy are wealthy because of the efficient redistribution of the consumer society we live in. Without consumerism it is hard to imagine

people accumulating such wealth. This is where the PPP and BPP both touch upon the same phenomena. Consumerism has driven climate change through the rapid extraction and consumption of resources and energy, while simultaneously being the mechanism that the rich make money off of, by selling more and cheaper consumables. This mechanism both shows how the wealthy have driven the pollution indirectly, while simultaneously benefitting from it.

The wealthy fit all the three principles' description of who ought to pay, while it is also clearer how this results from structural injustices that result from unfair institutions. Confiscating, or seizing, their resources would therefore not be enough. As long as the institutions that enable these inequalities in power and wealth exist, people would continue to emerge as "the wealthy". To prevent future generations from having to constantly confiscate resources while the climate brinks on the edge, we need structures and institutions that promote the common good, in climate and all other areas. To really achieve climate justice we must reinvent society into one where people live more in harmony with nature, not in opposition to it. Carrying the burden would then mean that the wealthy would need to give up the financial institutions they rely upon to maintain their wealth and power.

Conclusion

In this essay I combined the three principles; Beneficiary Pays Principle (BPP), Ability to Pay Principle (APP), and Polluter Pays Principle (PPP), in order to show that the main burden of climate mitigation ought to be carried by the wealthy. This group manages to fit the criteria in all three principles, which gives them a certain burden no matter which principle one might prefer. By readjusting our approach to climate justice from a state perspective to a group perspective we can apply these principles more intuitively, while also taking the vulnerable into account in an appropriate way. As the wealthy are the main beneficiaries of the climate crisis, the main polluters, and also those with the best ability to improve the situation, they ought to carry the main burden of the climate crisis. Carrying this burden cannot only imply supplying the necessary resources for mitigation. It also has to mean that we cooperate in the deconstruction of the institutions that allow for their accumulation of wealth and power. How to do this is beyond this essay.

BIBLIOGRAPHY

- The Credit Suisse Research Institute (CSRI). “Global Wealth Report 2023”. 2023. URL: <https://www.ubs.com/global/en/family-office-uhnw/reports/global-wealth-report-2023.html#deeperdive>.
- Caney, Simon. ‘Two Kinds of Climate Justice: Avoiding Harm and Sharing Burdens’. *Journal of Political Philosophy* 22, no. 2 (June 2014): 125–49. <https://doi.org/10.1111/jopp.12030>.
- Dabi, Nafkote, Alex Maitland, Max Lawson, Hilde Stroot, Alexandre Poidatz, and Ashfaq Khalfan. “Carbon Billionaires: The Investment Emissions of the World’s Richest People”. *Oxfam International*, 7 November 2022. <https://doi.org/10.21201/2022.9684>.
- Eckersley, Robyn. *Responsibility for Climate Change as a Structural Injustice*. Edited by Teena Gabrielson, Cheryl Hall, John M. Meyer, and David Schlosberg. Vol. 1. Oxford University Press, 2016. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199685271.013.37>.
- Khalfan, Ashfaq, Astrid Nilsson Lewis, Carlos Aguilar, Jaqueline Persson, Max Lawson, Nafkote Dabi, Safa Jayoussi, and Sunil Acharya. “Climate Equality: A Planet for the 99%”. *Oxfam International*, 20 November 2023. <https://doi.org/10.21201/2023.000001>.
- Pew Research Center analysis of the Survey of Consumer Finances. “Most Americans Say There Is Too Much Economic Inequality in the U.S., but Fewer Than Half Call It a Top Priority”. 06.01.2020. URL: https://www.pewresearch.org/social-trends/2020/01/09/trends-in-income-and-wealth-inequality/psdt_01-10-20_economic-inequality_1-4/.
- Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty-First Century*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge, Massachusetts London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2017.
- Posner, Eric A., David Weisbach. *Climate Change Justice*. New Jersey: Princeton University Press, 2010.
- Young, Iris Marion. *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

NOTES

- 1 As opposed to the financial, as the financial sector redistributes more than it produces. See Piketty 2017.

INTERVJU

EN SAMTALE MED PANOS DIMAS

Av Trym Mostad

Hva betyr rettferdighet for Platon?

Det var et stort spørsmål, gitt! Hva betyr rettferdighet for Platon? Kanskje jeg heller skal prøve å gi et svar på spørsmålet hva *er* rettferdighet for Platon? En ting som det absolutt er, er en slags viten, det er viten om noe. Så man kan ikke være rettferdig med mindre man vet en rekke ting om hva rettferdigheten egentlig består av. Derfor er rettferdighet en viten eller kunnen – det er noe man er i stand til å gjøre. Og med «i stand til å gjøre» mener jeg at det er noe som gjør en i stand til å handle på den rettferdige måte – den rettferdige måten som konteksten krever. Så det er én ting. Når man snakker om rettferdighet på denne måten får man det problemet som oppstår for mange, og som også oppstår hos Platon: Hvis rettferdighet kun er en viten, så har man innsikt til hva det vil si å handle rettferdig. Men hvordan skal man handle rettferdig? Da får man det skillet imellom å vite hva en skal gjøre for å handle rettferdig, som betyr å vite i hvilken kontekst og hvilken sammenheng en bestemt handling er best å gjøre, og på den andre siden å vite hvorfor en burde gjøre om denne viten til handling. Det er det som blir målet til Platon.

Ja, det er spørsmål to, faktisk. I Staten forsøker Platon å gi et forsvar på hvorfor man bør være rettferdig. Mener du han er suksessfull i Staten?

Ja, jeg mener han lykkes med det, selv om det krever mye å svare på et sånt spørsmål. Det er to ting å ta med seg nå før vi går videre til *Staten*. Det er en passasje i *Gorgias* hvor Sokrates diskuterer med Polos og det dukker opp en interessant påstand. Sokrates antar at rettferdighet er en viten; det er en viten som gjør en i stand til å handle rettferdig når konteksten kaller for det. Men så har man den uenigheten med *Gorgias* om hva poenget med å gjøre det rettferdige er. Hvorfor skal

jeg være rettferdig når det kanskje er bedre for meg å gjøre ting som ikke er rettferdig? Hvorfor burde ikke jeg for eksempel lure deg og ta alle pengene dine? Og da kommer Sokrates med et ganske interessant svar: Det er fordi rettferdighet er det eneste som kommer til å gjøre deg lykkelig. Altså har vi to sentrale påstander: (1) den kunnen rettferdigheten er, er ikke i seg selv tilstrekkelig for å få den som har den til å handle rettferdig; bare det å vite hva som er rettferdig i en viss sammenheng er ikke nok til å få en til å ville gjøre det. Men (2) hvis en vil være lykkelig, bør en være rettferdig. Så motivasjonen for å være rettferdig er ikke rettferdighet alene, men det som rettferdighet gjør en i stand til å få – og det er lykke. Vi kan si han har et slags eksternalistisk syn på godhet og rettferdighet. Eksternalistisk i den forstand at viten om rettferdighet ikke er nok til å få en til å handle. Det må være en ekstern, en annen motivasjon – en tilleggsmotivasjon som får en til å gjøre det rette.

I beste fall er rettferdigheten instrumentell?

Da blir det instrumentelt å oppnå et mål, og det målet er å være lykkelig. Jeg tror det er bedre å si i *verste fall* og ikke i *beste fall*. For det som kommer frem mye tydeligere i *Staten* er ikke det at når man vet hva rettferdighet er, så vet man derfor hva den rettferdige handlingen er, og så gjør man den rettferdige handling *kun* om det lønner seg. Det er ikke slik. Det er snarere slik at rettferdighet er karaktertransformerende. Den omdanner hele personen. På den måten blir viten, rettferdig handling og lykke én ting: viten om rettferdighet belyser og gir innsikt til lykken. Og det som er grunnsetningen i dette er at det skal være en organisme i balanse – i de motiverende delene av en person. Han hevder nok at det finnes forskjellige typer motivasjoner. Den fornuftige delen, som er den delen som skiller mennesker ifra andre typer organismer, er den delen som tar styringen når man er rettferdig. Når den fornuftige delen tar styringen skjer det to ting: man blir rettferdig og lykkelig. Så selv om det er et slags eksternalistisk syn, så er det det i liten grad. Og det er nesten internalistisk med tanke på at viten om rettferdighet vil få en til å *ville* være rettferdig når det er den eneste måten å bli lykkelig på.

Det er altså kunnen å være lykkelig?

Ja, nettopp.

Tror du at den politiske rettferdigheten i Staten er noe å sikte etter i dag?

Ja, absolutt! Det er det korte svaret. Grunnen til det er følgende: Platon har allerede i *Staten* en tanke om en nedgang fra det ideelle til det basale. Det kan kalles utopisk, men det er ikke nødvendigvis slik; det er vanskelig å realisere, men ikke utopisk. Og selv om en stat er i denne ideelle tilstanden er det ikke sikkert den vil forbli i den tilstanden – det kommer til å gå nedover. I denne nedgangen snakker Platon om dronene. Det som karakteriserer droner er at de spiser godt uten å gjøre noe særlig, og de står ikke til ansvar for så mye. Noe som karakteriserer staten er at den er full av droner: personer som har lært seg en rekke med egenskaper som snakker med hverandre og sier ting til hverandre som borgerne ikke egentlig har adgang til.¹ Så poenget med drone-metaforen er at det er et system hvor de som styrer er de som ikke kan stå til ansvar for seg selv. Konsekvensene av det er veldig store. Det blir som byråkrater som bestemmer uten at de er folkevalgt slik som politikerne er. Det er ingen til å stoppe dem fordi rollen de har blitt delegert kan misbrukes uten at de møter konsekvenser på tross av at de har mye innflytelse. Sånn sett er de like dronene til Platon som også slipper unna lett. Platon ville nok tenkt at et direkte demokrati var bedre. De som skal være ledere og burde være ledere har den kunnen som kreves av ledere, og de skal ikke være profesjonelle. Det som er litt spesielt med Platon er at de som er ledere er de fattigste – de tjener ikke penger på det. Det er de andre, de som produserer ting, som lager ting, som skal ha pengene.

Det er de som er penge-elskerne?

Penge-elskerne er de som lager ting, og det er helt greit. Det som er rart er å ta det fra dem, for da mister de ønsket om å lage ting. Jeg tror det aldri vil være mulig å ha noe platonsk politisk system i en stat, selv en liten stat som den norske der det bare er fem millioner mennesker. Men det som er problemet, som Platon ville påpekt, er at det er visse dogmer som er uprøvde som egentlig styrer hvordan staten er. Det er veldig lite kritikk rundt disse dogmene. Selv når ting ikke går så bra i en stat som blir låst i disse dogmene og som ikke stiller spørsmål rundt dem. Da må eksterne faktorer løse det, ikke de som styrer staten selv.

Det du sier er at de som leder ikke passer rollen sin?

Eller at rollen deres kommer ikke i kontakt med virkeligheten. De følger sine egne modeller. Jeg leste engang en artikkel om Ivy League-studenter i en troverdig amerikansk avis: Før, om du hadde en grad derifra så gikk du helt til topps. Nå bryr ikke arbeidstakere seg like mye om det. Grunnen til dette er at de som hyrer inn til jobbene, på tross av at de selv har en grad ifra Ivy League-universiteter, vet at undervisningen på disse universitetene er veldig ensidig. Hvis man ansetter de ifra Ivy League så fjerner man seg ifra behovene og det viktige fra allmennheten. Igjen blir dette som dronene til Platon – de yter godt men har hverken evne eller lyst til å ta folk flest i betraktning. Så det er ganske interessant.

Det blir et slags elfenbenstårn?

Ja. Det gjør at man blir i en boble som har en for stor avstand ifra resten av samfunnet. Ikke bare for stor avstand hva gjelder penger, men også i innsikt til ønskene og hverdagen til resten av samfunnet.

Hva ville Platon sagt angående dette?

Han ville sagt at man må gjøre om utdannelsen fullstendig. Det er det første. De unge må bli konfrontert med de faktiske problemene. Det som er påfallende, er at påstandene til Platon kan virke veldig «ferdige» og dogmatiske. Men han anså det ikke slik selv. Hele tiden i Platons dialoger sier Sokrates at det kan *hende* at det er sånn, vi kan *si for nå* at det er sånn. Det Platon kommuniserer med dette er en basal skepsis til hvorvidt det er mulig å nå en løsning på de egentlige problemene. De som styrer og er ansvarlige mener de har alt liggende klart for seg, men det har de ikke. Det har Platon lært oss mye om. Ta litt avstand fra det du mener er riktig. Man må jo operere med antagelser om hva det er som er rett å gjøre, og derfor mene at man har noe innsikt fordi det er en appell til ens eget synspunkt (det er jo nettopp derfor man velger det). Samtidig gjør ikke det at ens nåværende synspunkt virker appellerende at det er korrekt av den grunn, på tross av at det kan virke sånn. Det er viktig å være åpen for at en kan ta feil, og å teste ut forskjellige handlinger og hypoteser som man kan kaste ut om de så da ikke er rette til slutt.

Hvor mange rettferdige individer og stater tror du at Platon ville trodd det har fantes i løpet av historien om han hadde levd i dag?

Ingen, ingen. Det er helt sikkert. Men det Platon ville ment om han levde i dag er at en stat slik som den norske staten hadde hatt større mulighet for å oppnå idealet, om ikke annet bare fordi den er mindre. Da kan man ha en kommunikasjon og en samtale imellom alle individene. Samtidig er det et problem i Norge at staten og folket ikke ser ut til å snakke så mye med hverandre. Dette er Platon godt kjent med.

For Platon er det viktig at filosofi ikke bedrives mellom så mange på en gang?

Ikke så mange, men allikevel flere. Og det er noe som både er hos Platon og Aristoteles. I Akademiet til Platon for eksempel var det mange mennesker som kunne forskjellige ting – astronomer, biologer, matematikere, og så videre. Så det er en annen sentral ting hos Platon vi bør nevne. Platon kom opp med mange teser og ideer som han enten fjernet eller stilte spørsmål ved. Det er en sentral og avgjørende ting å ta i betraktning – vi tar ofte feil. Dette burde føre til en kritisk holdning: bare fordi noe ser riktig ut, betyr ikke det at det er riktig. Vi må ikke tenke at det som ser riktig ut er det.

Hvis listen er så høy for å være rettferdig for Platon, og rettferdighet er koblet til det gode liv for Platon, hvorfor ikke bare gi opp og leve et liv av nytelse?

Det Platon ville sagt til dette, og som jeg tror han har helt rett i, er at et liv basert på nytelse ikke ville resultert i så mye nytelse allikevel. Det ville snarere bli fullt at engstelse, misnøye og tapte nytelser. Og selv om man har nytelse i øyeblikket, så vil den jakten skape et veldig slitsomt liv. Det sentrale hos Platon når det gjelder nytelse, tror jeg, er at man ikke burde gå etter nytelse som sådan. Man burde heller være trygg på at å gjøre det riktige fører til nytelse. Så man burde ikke gjøre nytelse til målet, men heller ha et mål som fører til nytelse når det blir oppnådd. Og dette målet burde man ikke ha for noen annen grunn enn målet selv og den verdien det har. Hvis man da oppnår dette verdifulle målet, så kommer nytelsen av seg selv. Dette mener Platon og Aristoteles begge: at den beste veien til det mest nytelsesfulle livet er å gjøre det rette fordi det er riktig. Ikke for nytelsenes skyld.

NOTER

1 Med droner her mener Panos og Platon mannlige bier. Referansen er til 552c av Bok VIII av *Staten*. Metaforen angår gruppen innbyggere som er styrt av appetitt for materielle goder og eier mye uten å gjøre noen nytte for seg fordi de mangler evnene og interessen for det rollen deres krever av dem. Platon sammenligner disse innbyggerne i staten med mannlige bier som lever gode liv hvor de nyter av godene til kolonien samtidig som bidragene deres kan anses å være svært moderate og komfortable.

FRA FORSKNINGSFRONTEN

Å RETTFERDIGGJØRE STRAFF

ET PROBLEM I DEN MODERNE STRAFFERETTENS
NARRATIVER OM STRAFFENS BEGRUNNELSE?

By Geir Heivoll

Da det på slutten av 1700-tallet skulle vedtas ny straffelovgivning, var flere av de europeiske statene opptatt av å sette rammer for straffen. Dette kunne ha forskjellige årsaker, men for flere var det viktig å forankre straffelovgivningen i politisk-filosofisk og moralfilosofisk teori, og særlig i den politiske filosofien og moralfilosofien som vokste frem på denne tiden. I denne filosofien var det vanlig å sondre mellom straff for alvorlige krenkelser av andre menneskers liv og eiendom – som ble regnet som sterkt moralsk klanderverdige – og straff for handlinger som bare var farlige, usømmelige eller av andre årsaker ikke ønskelige i samfunnet.

Denne sondringen ble grunnleggende også i norsk straffelovgivning på 1800-tallet, og som i andre land hadde den et opphav i strafferettsfilosofien fra slutten av 1700-tallet. Den lå til grunn for den første norske straffeloven, og preget norsk strafferett gjennom århundret. Imidlertid ble den avskaffet i straffelovgivningen som kom i tiden rundt 1900. Nå skulle strafferetten utgjøre ett sammenhengende system, og straffbare handlinger ble forstått som prinsipielt like. Det ble sondret mellom forbrytelser og forseelser for å kunne tilpasse straffen etter grad av klanderverdighet, men når det kom til straffens mer grunnleggende begrunnelse, fantes det ikke lenger noe filosofisk skille mellom ekte straff og dens begrunnelser, og disiplinierende straffereaksjoner, som ble legitimert på andre måter. Dette har vært grunnpremissen i strafferettens narrativer siden.

De tyske forfatterne Rainer Forst og Klaus Günther har brukt begrepet «rettferdiggjøringsnarrativer» om de narrative som er med på å rettferdiggjøre bestemte normer og verdier innenfor ulike typer normative ordener, slik som i et straffesystem.¹ Siden begynnelsen av 1900-tallet, er det slike narrativer som har preget våre egne måter å rettferdiggjøre straff i Norge.²

I disse narrativene sondres det ikke – som i den klassiske strafferettsteorien – prinsipielt mellom retts- eller moralfilosofisk rettferdiggjøring av straff for moralske krenkelser og straff som påføres av andre årsaker. Det blir fortsatt argumentert for at den sentrale begrunnelsen for å straffe er at straffen skal virke preventivt, og at det, fra et filosofisk perspektiv, er relative straffeteorier som må ses som det sentrale. Men i motsetning til de forfattere som man i denne forbindelse bruker som forbilder eller referansepunkter, slik som Kant eller andre av de klassiske strafferettstenkerne, har man i stor grad sluttet å sondre mellom det å skulle rettferdiggjøre ekte straff med forbindelser til moral på den ene side, og disiplinærstraff med sine egne begrunnelser, på den andre, slik de klassiske straffrettstenkerne selv gjorde. Er dette problematisk, fra et filosofisk perspektiv? Er det holdbart å hevde at straff for en voldtekt og for en trafikkforseelse må rettferdiggjøres fra samme moralfilosofiske perspektiv?

Ekte kriminalstraff og disiplinerende politistraff

Opplysningstidens filosofer og jurister skilte mellom den egentlige straffen, som skulle idømmes av de ordinære domstolene for alvorlige rettskrenkelser, og politistraff, ilagt av politivesenet etter en summarisk rettergang, som reaksjon på farlige, usømmelige eller på andre måter uønskede handlinger. Kriminalforbrytelser ble gjerne regnet som sterkt moralsk klanderverdige, mens politiforseelsene mente man innebar liten eller ingen moralsk klander, og skulle straffes av andre årsaker, som for å refse og disiplinere folk fra å begå slike handlinger i fremtiden. Ifølge Immanuel Kant skulle ikke staten bare gi lover og straffe rettskrenkelser, men også sørge for «politi». Det vil si at offentlige myndigheter skulle sørge for sikkerhet, bekvemmelighet og anstendighet (Kant 2006, 100). Påvirket blant annet av Kant formulerte den tyske juristen P. J. A. Feuerbach, en av arkitektene bak den første moderne strafferetten, en sondring mellom den egentlige straffen og politistraff. Den egentlige straffen skulle være en reaksjon på rettskrenkelser, som krenkelser av andres liv og eiendom, med forbindelser til moralsk klander, mens politistrafen skulle ha framoverskuende, disiplinerende funksjoner. Den skulle brukes på handlinger som ikke ble straffet på grunn av deres moralske klanderverdighet, men for å få befolkningen til å avstå fra handlinger som stred mot god sed og skikk eller kunne volde fare.³ En rekke filosofer og jurister forstod straffesystemet på lignende måter.⁴ Forfatterne kunne ha ulike oppfatninger om hvordan begrunnelsene for ekte straff og disiplinerende straff skulle formuleres og hvordan grensene mellom de to formene

for straff skulle trekkes, men man var stort sett enige om at en slik grense måtte trekkes.

Også den norske strafferetten ble preget av slike tenkemåter. I arbeidet med den første norske straffeloven la man til grunn at det måtte sondres mellom egentlig straff og ulike former for disiplinerende straff, mellom det man kalte kriminalstraff og politistraft.⁵ Da kriminalloven kom i 1842 var den nettopp tenkt som en lov for kriminalforbrytelser, altså de groveste straffbare handlingene og den egentlige straffen. Planen var å lage en egen politistraftelev og rettergangslov for politisakene, men det kom aldri. Det førte til at politireguleringer og politistrafteven ble basert på førkonstitusjonelle reguleringer og nyere lovgivning. Overtredelser i disse politireguleringene skulle ikke forstås som egentlige rettskrenkelser og følgelig ikke straffes av samme årsaker som de ekte straffbare handlingene. De skulle påføres overtrederen som en form for refselse, altså som en type disiplinering. Mens kriminalstraffen kom som reaksjon på en grov forgåelse i fortiden, skulle politistrafteven være et oppdragende virkemiddel for fremtiden. Selv om det også blant norske jurister var noe ulike oppfatninger om forståelsen av sonderingen og hvilken betydning den hadde for gjeldende strafferett, var den alminnelig anerkjent.

Store og små forbrytelser

Den forståelsen av straff som kriminalloven av 1842 var basert på, ble gradvis gjenstand for kritikk, og da man på siste del av 1800-tallet startet arbeidet med en ny straffelov, var denne sonderingen noe av det første man ønsket å avskaffe. Ifølge juristen Bernhard Getz, arkitekten bak den nye straffeloven av 1902 og landets første Riksadvokat, var det ingen grunn til å beholde den, for:

[...] Når man i andre Lande taler om Politiovertrædelser i Modsetning til Forbrydelser, forstaar man nemlig og har de fleste Steder altid med de første forstaaet smaa Forbrydelser i Modsetning til de større, og uden at noget Hensyn tages til Forbrydelsens Art, til Grunden hvorfor Handlingen er belagt med Straf.⁶

Etter Getz' oppfatning var det ingen grunn til å opprettholde en sondering mellom kriminalstraff og politistraft. Sonderingen var mest «af retsfilofisk art», og ville bare medføre uleiligheter og endeløs strid om den skulle benyttes i lovgivningen.⁷ For hvordan skal man i praksis avgjøre

hva som er en ekte rettskrenkelse som hører til den egentlige strafferetten, og hva som bare må regnes som en farevoldende handling eller en handling i strid med sed og skikk, som skal belegges med politistraff? Da den nye straffeloven ble vedtatt, ble den gamle sondringen mellom kriminalstraff og politistraff avskaffet. Straffeloven skulle være en lov for hele straffesystemet. I stedet for skillet mellom kriminalforbrytelser og politiforseelser, mellom kriminalstraff og politistraff, skilte loven mellom «forbrytelser» og «firseelser», som begge var «straffbare handlinger». Forbrytelsene var de tradisjonelle kriminalforbrytelsene, som i stor grad også var forbundet med moralsk klander. Forseelsene var de tidligere politiforseelsene, som i mindre grad var forbundet med moralsk klander. Forbrytelsene skulle gjennomgående straffes strengere enn forseelsene.

Straffeloven av 1902 var et gjennombrudd for den moderne norske strafferetten, og ble gjeldende helt frem til vår tid. Selv i straffeloven av 2005, som gjelder i dag, ble det lagt til grunn at det kun skal finnes ett straffesystem, og at forholdet mellom de alvorlige straffbare handlingene og straffen for dem og de mindre alvorlige og straff av dem, skal reflekteres først og fremst i forskjeller i straffbarhetsvilkår, straffeart og straffegrad. Faktisk tok den gjeldende straffeloven et ytterligere steg bort fra den gamle sondringen, i det man til og med fjernet betegnelsene «forbrytelser» og «firseelser».

Et problem i den moderne strafferettens narrativer om straffens begrunnelse?

Det kan virke nokså tilforlatelig at strafferetten ble til et sammenhengende system, og at man innenfor dette kriminaliserer både grove og mindre grove handlinger, med straff fastsatt proporsjonalt til dette. Spørsmålet er hvilke konsekvenser straffeloven av 1902 og det moderne straffesystemet fikk for måtene å rettferdiggjøre straff på, og om disse er like uproblematiske. Bernhard Getz hevdet i tiden før 1900 at det gamle skillet mellom egentlige forbrytelser og politiforseelser tradisjonelt kun hadde vært knyttet til et skille mellom store og små forbrytelser. Og hvorfor trengte hver av dem et eget straffesystem? Kunne ikke alle typer straff samles i en straffelov, og så kunne man heller gradere straffen etter handlingens alvor? Jo, argumentasjonen virker treffende nok.

Imidlertid var argumentasjonen for å avvike den gamle sondringen nærmest utelukkende basert på lovgivers behov for styring og kontroll av landets strafferett. Spørsmålet om hvordan straffen skulle rettferdiggjøres, slik den hadde vært forstått hos de klassiske strafferettstenkerne, ble nær-

mest avfeid. For når Getz hevdet at skillet mellom kriminalforbrytelser og politiforseelser så å si kun hadde vært et skille mellom alvorlige og mindre alvorlige straffbare handlinger, så han bort ifra de debattene om rettferdiggjøring av straff som opprinnelig hadde preget strafferetten. Den norske lovgiver hadde rundt 1900 ikke lenger behov for noen slik filosofisk rettferdiggjørelse av straffen, slik man hadde på begynnelsen av 1800-tallet. Stortinget som lovgiver og Getz som lovsaker, var først og fremst opptatt av å få statlig kontroll over straffesystemet, gjennom ett felles system for all straff. Spørsmålet om hvordan straffen skulle rettferdiggjøres var av underordnet betydning.

Avskaffelsen av skillet mellom kriminalforbrytelser og politiforseelser, kriminalstraff og politistraft, som i den klassiske strafferettsfilosofien hadde vært rettferdiggjort på prinsipielt ulike måter, fikk flere konsekvenser. Den førte til at man kuttet båndene til de gamle rettsfilosofiske diskusjoner som i stor grad lå til grunn for sondringen. Når man etablerte et system hvor all straff prinsipielt var lik, måtte det også føre til at måtene å rettferdiggjøre straff på måtte bli den samme for alle typer straffbare handlinger. Det var ikke lenger rom for å gjøre et retts- og moralfilosofisk skille mellom ekte forbrytelser (som var straffbare fordi de var moralsk forkastelige) på den ene siden, og uønskede handlinger (som var straffbare fordi de var farlige) på den andre. En kan selvfølgelig mene at det blant de straffbare handlinger må skilles mellom alvorlige og mindre alvorlige krenkelser og at de kan ha ulike begrunnelser, men som straffbare handlinger tilhørende samme straffesystem blir de underlagt de samme prinsipielle overveielser og begrunnelser.

Det er klart at staten og samfunnet har endret seg mye gjennom den lange perioden fra siste del av 1700-tallet og frem til vår tid, og på mange måter er vesentlig annerledes i dag enn den var for de klassiske straffeteoretikere. Men betyr det at avvisningen av de gamle moral- og rettsfilosofiske diskusjoner og begreper om prinsipielle forskjeller mellom ekte strafferett og disiplinerende strafferett som kom med den moderne strafferetten nærmest var en naturnødvendighet og utelukkende et fremskritt? Avskaffelsen av det gamle systemet med en egen politistraft idømt etter summarisk rettergang var på mange måter et fremskritt, men på et nivå for rettferdiggjøring av straff kan avviklingen av det gamle systemet ha noen mer problematiske sider. For er det ikke fortsatt problematisk å uten videre rettferdiggjøre straff for moralsk klanderverdige handlinger på samme måte som straff for handlinger som ikke har en slik dimensjon? I den klassiske strafferetten ble straff for moralsk klanderverdige handlinger legitimert for eksempel i

psykologiske prevensjonsteorier. Imidlertid gjorde man ikke det med disiplinerende politistraff. Dens begrunnelse beveget seg på mange måter ut av retts- eller moralfilosofien, og over i former for statlig maktutøvelse og disiplinering. Er det ikke i alle tilfeller noe problematisk ved å bruke de klassiske forfattere som forbilder, uten å samtidig få frem at de sondret prinsipielt mellom straff for moralsk klanderverdige handlinger og ulike former for disiplinerende straff, med andre typer filosofiske begrunnelser?

Spørsmålet om hvorfor vi straffer dukker stadig opp i ulike varianter og de klassiske normative straffeteoriene hentes frem igjen og igjen. Stadig diskuteres det om det er eller bør være absolutte eller relative straffeteorier som skal legitimere straffen, og begreper om straff som gjengjeldelse og som prevensjon blir mer og mer raffinerte. Mon tro om disse diskusjonene kunne blitt mer fruktbare om man, som i den klassiske straffefilosofien, skilte tydeligere mellom moralsk klanderverdige handlinger, og handlinger som man straffer av andre årsaker? Og kanskje burde man gå tilbake til kildene, og se nærmere på hva straffens klassiske teoretikere egentlig sa om dette? Norske jurister har i liten grad vært opptatt av det (Jacobsen 2022). Men det er tegn som tyder på at dette er i ferd med å endre seg (Jacobsen 2024). Den utviklingen bør fortsette. Med stadig press på å kriminalisere nye typer handlinger, og en forvaltningsstrafferett som eser ut og etablerer et omfattende sanksjonssystem ved siden av den tradisjonelle strafferetten, kan det være gode grunner til å blåse støv av de gamle klassikere og diskutere hva som skal rettferdiggjøre at staten påfører et slikt onde som straff er ment å være.

KILDER

Flaatten, Sverre og Geir Heivoll. 2014. Straff, lov, historie: historiske perspektiver på straffeloven av 1902. Akademisk publisering.

Feuerbach, P.J.A. 1801. Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts.

———. 1822. *Über die Polizeistrafgesetzgebung überhaupt und den zweiten Teil eines Entwurfs des Strafgesetzbuchs.*

Forst, Rainer og Klaus Günther. 2021. Normative Ordnungen. Suhrkamp.

Heivoll, Geir og Terje Emil Fredwall. 2022. Straffens etikk. Scandinavian Academic Press

Jacobsen, Jørn. 2022. «Norsk strafferettstenkning i brytning», i Geir Heivoll og Terje Emil Fredwall (red.). Straffens etikk. Scandinavian Academic Press.

———. 2024. Power, principle and progress: Kant and the republican Philosophy of Nordic Criminal Law. Fagbokforlaget.

Kant, Immanuel. 2006. The metaphysics of Morals. Cambridge University Press.

NOTER

1 Se Forst, Rainer og Klaus Günther (2021)

2 Se nærmere i Heivoll, Geir og Terje Emil Fredwall (2022)

3 Se blant annet § 27 i Feuerbach (1801), og Feuerbach (1822)

4 Se nærmere Geir Heivolls «Sondringen mellom kriminalforbrytelser og politiforfeelser: Getz, straffelovkommissjonen og etableringen av en ny strafferett», i Flaatten, Sverre og Geir Heivoll (2014).

5 Ibid.

6 Sitat hentet fra ibid.

7 Ibid.

BOKESSAY

ARNE NÆSS OG ØKOSOFIEN

ET OMRIS

Av Sindre Brennhagen

Økokrisens tid forsvinner grunnen under oss. Transformasjonen av jordens *physis*, dens materielle beskaffenhet, eroderer bakken vi står på; vi kastes omkull, ramler ut mot ukjente territorier. Samtidig kollapser også tradisjonelle fortolkningsrammeverk under tyngden av egen impotens. Overleverte fortellinger virker ikke lenger, de står ribbet og fattige tilbake i møte med kriser og katastrofer som utfordrer alle våre innarbeidede forestillinger om relasjonen menneske–natur.

Da den vestlige miljøvernbevegelsen vokste frem på 1960- og 1970-tallet, tok flere til orde for at en kulturell kursendring var presserende, både hva livsstil og livssyn angikk. Blant dem var Arne Næss, i flere tiår norsk fagfilosofis nestor. Næss' bidrag til nevnte kursendring var *økosofien*, en filosofisk og politisk plattform som vektlegger likheten og fellesskapet mellom mennesket og ikke-menneskelige livsformer.

I det nedenstående vil jeg, med utgangspunkt i hovedverket *Økologi, samfunn og livsstil*, nylig gjenutgitt av Arneberg forlag, pakke ut det filosofiske innholdet i Næss' respons på menneskets omseggripende påvirkning på biosfæren.

Et villnis av grønne begreper

Økosofien tar utgangspunkt i økologisk lære, men er samtidig noe mer enn en pur fortolkning og anvendelse av dens innsikter. Økologi er det vitenskapelige studiet av organismers levetilstander under gjensidig påvirkning av, og i vekselvirkning med, sine omgivelser. Den kartlegger forholdet mellom organiske og anorganiske prosesser, relasjoner og samhandlingsmønstre (Næss 2024 [1976], 53). Slik forstått er økologien en beskrivende disiplin. Økosofien, derimot, distingverer seg ved å være verdivurderende og normgivende i tillegg.

I *Økologi, samfunn og livsstil* gjør Næss et terminologisk poeng ut av forskjellen mellom suffiksene «-logi» og «-sofi» når det pares med prefikset «øko-». All innsikt av typen *sofia* (visdom) må ha direkte relevans for handling, mener Næss, og fremfor «-logi» utmerker «-sofi» seg ved å antyde kjennskap og klokskap snarere enn upersonlig og abstrakt lære. Økologien er en kartleggende og klassifikatorisk vitenskap, mens økosofien er et filosofisk grunnsyn, totalsyn eller system inspirert av livsforholdene i biosfæren. Ikke dermed sagt at økosofien ikke har vitenskapelige pretensjoner, den òg. Men ifølge Næss er det ikke tvingende nødvendig for den å ha det (54–55). Kanskje noe overraskende skiller Næss også mellom økosofi og økofilosofi. Økosofien maner til aksjon, motiverer til individuell og politisk innsats (64). Den tar tydelig standpunkt og er i så måte agiterende, i betydningen arbeider for å påvirke befolkningen til å fatte informerte, økologiske valg. Økofilosofien, på sin side, er et deskriptivt universitetsfag som «søker å beskrive og forklare». Ifølge Næss er den uten grunnleggende verdipostulater (54).

Man kan saktens diskutere om dette gjelder for dagens øko-, miljø- og naturfilosofiske universitetsemner. Egen erfaring tilsier i det minste at mye har endret seg siden Næss skrev *Økologi, samfunn og livsstil*, som utkom i flere utgaver i perioden 1971–1976. Like fullt kan det være at enkelte økofilosofiundervisere fremdeles avstår fra å formidle tydelige verdibudskap i frykt for å fremstå «politiske» eller «moraliserende». Det er heller ikke utenkelig at tendensen til å forstå filosofien som en begrepsavklarende håndlanger for de «harde» vitenskapene, en assistent som kan hjelpe «ordentlige» forskere å tenke bedre, også er til stede blant forelesere anno 2025.

Mot dette faglige mindreverdighetskomplekset insisterer Næss på filosofiens, og da i særdeleshet økosofiens, transformativ kraft. Økosofien er et korrektiv til industrilandenes tøylesløse omgang med ikke-menneskelige livsformer. Den tar et oppgjør med ringeakten de (vi) har vist vis-à-vis fremmede kulturers innstilling til naturen (497). Maksimen om at vi alle er i samme båt, alternativt at menneskeheten som sådan bærer skylden for miljøkrisen, har Næss ingenting til overs for. Slike utsagn bidrar til å understå at det primært er industrilandenes politikk som er økologisk uansvarlig (383–384). Altså er økosofien tuftet på tanken om prinsipiell likeverdig rett til liv og selvutfoldelse på tvers av både biologiske og kulturelle skillelinjer (472ff.).

I sentrum står læren om *enhet i mangfold*: «livets utvikling på jorden er en *enhetlig prosess*, på tross av – eller til dels nettopp fordi – at utviklingen

går mot mangfold og kompleksitet» (471). Gjennom dyptgripende erfaringer av og med forskjelligartet natur innser vi at vi inngår i et avhengighetsfelleskap med fjell, fjorder, planter og dyr. I sommerfuglen og iglen er også jeg, om enn det urbane maurtu livet jeg lever som et moderne, vestlig menneske, i støyende bykjerner omsluttet av avstandsskapende og virkelighetsfiltrerende teknologier, gjør det stadig vanskeligere for meg å erkjenne og etterleve denne innsikten. Derfor har økosofien, som vekstkritisk samfunnsyn, en betydelig teknologiskeptisk slagside.

Men hvor blir det av dypøkologien i dette terminologiske tornekrattet? Denne retningen Næss som kjent kontrasterer med en «grunn» motpart? Ifølge Per Ingvar Haukeland, tidligere student av og mangeårig samarbeidspartner med Næss, utpeker «økosofi» et personlig helhetssyn som springer ut av filosofiske og religiøse overbevisninger. Økosofi praktiseres gjennom den enkeltes livsførsel. «Dypøkologi» er derimot begrepet Næss brukte om en større folkebevegelse. I dypøkologien finnes det altså et mangfold av økosofier, som alle kjennetegnes av at de inntar en dyp tilnærming til økokrisen (Haukeland 2008, 13).

Røttene til økosofi T

Næss' personlige økosofi T, oppkalt etter hans berømte hytte Tvergastein på Hallingskarvet, er et potpurri av innflytelser og referanser. Den sentrale inspirasjonen er som sagt hentet fra økologien. Samtidig er også østlig tenkning, kristen og annen naturmystikk, for ikke å glemme naturfilosofien til Spinoza, Goethe og Schelling, kilder Næss ser mot (468).

Økologien viser oss at alt henger *inderlig* sammen i et nettverk av gjensidig avhengighet (49, 56, 470). Det finnes intet abstrakt selv. Den enkeltes identitet, at jeg *er* noe, utvikles i vekselvirkning med miljøet (467). Og ikke bare avhenger jeg som organisme av mine omgivelser. Organismers eksistens *betinges* av miljøet. Organisk liv er prisgitt økosystemets stabilitet, det vedvarer i kraft av å samhandle med helheten. I det hele tatt kan det å snakke om «interaksjon» mellom organisme og miljø gi gale assosiasjoner, da det antyder at det er to ulike, selvtilstrekkelige entiteter. I en viss forstand *er* organismer relasjoner, sier Næss. De er «relasjonsknutepunkter i totalfeltet» (104).

Økosofiens røtter i økologisk forskning kan imidlertid ikke medføre at man absolutterer økologien på bekostning av andre filosofiske og vitenskapelige impulser. Tror man én disiplin besitter samtlige svar, og søker alt forklart ut fra denne disiplinens metodiske tilnærming, begår man et

absolutterende mistak og generaliserer ut over det forsvarlige. Da har man ikke lenger økologi, men *økologisme*, slik et ensporet søkelys på psykologiske forklaringsmodeller leder til *psykologisme*, økonomi til *økonomisme*, og så videre (56–59).

Fordi én erkjennelsesmodell fungerer etter sitt spesifikke formål, innen sitt avgrensede virkefelt, er det ikke dermed slik at den kan appliseres på andre studieobjekter eller områder av virkeligheten. Kvantifiserende og predikerende vitenskap kan si oss mye om naturens kausale årsaksforbindelser. Men den kan ikke besvare fundamentale aksiologiske og moralfilosofiske spørsmål. Hva naturens verdi består i, og hvordan vi mennesker kan lykkes eller mislykkes i å respektere den, er normative problemstillinger. Med Næss' ord: «Beundring for formler og kvantiteter bør ikke hindre en i å erkjenne at kvantitativ ekspertise og idétomhet eller idékonformisme er lett forenlige» (83).

Kritikk av mekanistiske tankemodeller

Næss markerer motstand mot et mekanistisk og tingliggjørende natursyn, der naturen søkes redusert til sine fysiske minstebestanddeler. Gjennomgående betoner han viktigheten av relasjons-, helhets- og systemtenkning, i opposisjon til det han kaller årsaks- og tingtenkning. Den mekanistiske virkelighetsanskuelsen har dype historiske røtter, men vann på sin filosofiske mølle fikk den for alvor under den naturvitenskapelige revolusjon på 15–1600-tallet, med figurer som Galileo Galilei, Isaac Newton, Francis Bacon og René Descartes i spissen.

Under denne tolkningen er naturen et bedrøvelig sted. Den er tømt for enhver sansekvalitet, da enhver lukt, farge og smak anses som projisert inn i den av en kreativ menneskebevissthet. Det eneste som tilhører objektene *an sich*, er målbare egenskaper som høyde, lengde, bredde og dybde, såkalte primærkvaliteter som kan tallfestes og etterprøves. Til objektet «rose» hører kun kjemiske og fysiologiske egenheter; de sanseførmelsene vi mot formodning skulle få i møte med rosen, såkalte sekundærkvaliteter, er renskåret subjektive og i en betydning relative, da de avhenger av individet som opplever dem (94–95). Skulle man attpåtil vurdere rosen som «vakker», gir man uttrykk for en tertiærkvalitet. Tertiærkvaliteter er nemlig sanseførmelser av kompleks art. De har en gestaltkarakter, spiller på mer enn én sans av gangen og appellerer til vår sjel heller enn vår rasjonalitet (96).

Næss har lite til overs for det tredelte skjemaet primær/sekundær/tertiær. Å argumentere mot det tenderer mot å skulle «knekke nøtter som verken

har skall eller kjerne» (94), nettopp fordi det er kontraintuitivt og filosofisk uholdbart. Naturen byr selvfølgelig på farger, sier han ettertrykkelig. De er aldeles ikke kreasjoner i vår hjerne (92–93). Å tale om projeksjon, at mennesket undertiden «leser» verdi inn i fossefallet eller lundefuglen, er «å oppfinne en komplisert modell uten metodologisk verdi» (526). Tror man naturen er et mørkt og formløst vakuum der isolerte objekter fyker rundt i henhold til kalkulerbare, invariante naturlover, begår man tankefeilen Alfred North Whitehead døpte «fallacy of misplaced concreteness»: Man forveksler abstraksjoner med konkrete realiteter. At en så grov forveksling er mulig innen vårt århundre, skrev Næss i forrige århundre, «henger kanskje sammen med abstraksjonenes tiltagende makt over oss innen vårt høytekniske samfunn» (100).

Identifikasjon, solidaritet og fellesskap

For å motvirke dette snurrige natursynets jerngrep over våre sinn, ser Næss mot indisk filosofi, nærmere bestemt tanken om utvidelsen av selvet. I økosofi T spiller identifikasjonsprosessen en avgjørende rolle. Identifikasjon består for Næss i en opphevelse av «alienasjon» (fremmedgjøring) fremkommet under ugunstige samfunnsforhold (486). Gjennom identifikasjonen med andre livsformer utviskes skillet mellom *ego* og *alter*. Jeg-et står ikke overfor et vesensfremmed «det», et dødt objekt, men et pulserende «du», som jeg gjenkjenner meg selv i.

I denne prosessen *gjenoppdager* man et fellesskap. Og dette er utslagsgivende: Fellesskapet er ikke skapt, det er ikke forestilt. Snarere gjenfinner man en økologisk kontaktflate som lar deg se deg selv speilet – reflektert – i det ikke-menneskelige livsmangfold. Vi ser dem som medskapninger, grunnleggende sett like oss.

Ikke dermed sagt at andre organismer ikke har ytre (morfologiske) trekk som distingverer dem fra oss mennesker. Sant er det også at vi opptar ulike «geometrisk-fysikalske rom», en krøkkete måte å si at vi lever innen forskjellige økologiske nisjer på. Det vesentlige for Næss er at når A identifiserer seg med B, ser A det samme i B som i seg selv. Sammenvevingen oppfattes umiddelbart og gir opphav til besnærende følelser som ikke lar seg underkaste naturvitenskapens kjølige verifikasjonsregime.

Videre hevder Næss identifikasjon er en forutsetning for solidarisering med det ikke-menneskelige. Er solidaritets- og lojalitetsfølelsene forankret i en forutgående identifisering, oppfattes de ikke som moralske krav, men gir seg selv (489). Manglende identifisering fører til likegyldighet, mener han,

for da får naturen bakgrunnskarakter (491). Vi må se oss selv representert i lappuglen, i stillitsen, i forglemmegeien og karpedammen for å gripe den enhetlige, ikke-kvantifiserbare retten til utfoldelse som kjennetegner alt liv. Uten vissheten om at vi er én, er ingen biosfærisk samhörighet mulig. Vårt eget beste må tjene det felles beste; det lille selvet må anse seg selv som et fragment av «det store Selvet», uløselig tilknyttet altet (476ff.).

I forbindelse med Næss' uttalte egalitarianisme er det nærliggende å spørre om det kan bli for mye av det gode. Vil denne biosentrismen kunne vokse ut av proporsjoner? Vil den fordre et maksimalistisk, uoverskuelig og nesten uendelig ansvar for alt livs ve og vel? Kan hensynet til den likeverdige selvutfoldelsesretten legge negative føringer på mennesket og innskrenke vårt handlingsrom?

«Broder hare må i gryten»: om naturen i kulturen

Denne innvendingen har likhetstrekk med et motargument også Albert Schweitzers livsetikk (Schweitzer 2002) har støtt på en rekke ganger: at man ved å utvise en ærefrykt overfor alt liv, overalt og uansett, i verste konsekvens begrenser seg til det selvutslettende. Schweitzer mener som kjent at man simpelthen er nødt til å tilintetgjøre (andre) liv for å opprettholde egen eksistens, at det ikke finnes noen vei utenom. Men kan innvendingen likevel ramme Næss?

Kort sagt: *nei*. Næss tar høyde for at vi for selvoppholdelsens del må utøve en viss livsvold. Den egalitære innstillingen utelukker ikke at man kan drepe for å livberge seg: «Når sulten melder seg, må broder hare i gryten. En bror er et samfunnsmedlem, men akk, fristende næringsrik» (491). Utsagnene om biosfærisk likestilling er retningslinjer, ikke dogmer (490). Det er likevel viktig at dyredrapene forekommer på respektfullt vis, i taknemlighet og ydmykhet overfor naturens syklus. Drapet må erkjennes som et nødvendig onde, og det må gjennomføres med det riktige sinnelaget, de riktige metodene og med økologisk påskrudde ritualer.

Ved å fremholde at selvutfoldelsesprinsippene er ideelle, ikke alltid praktisk gjennomførbare, mener selvfølgelig ikke Næss at alle dyredrap og naturinngrep kan rettferdiggjøres utfra «artsmessig nødrett» (174). Ingen kan påberope seg å handle ferdiginnpakkede, standardiserte kjøttprodukter fra supermarkedenes frysedisker av «nødvendighet». Næss ser nemlig på «den sterkt økende teknisk-økonomisk begrunnede dyremishandling» i overflodssamfunn som «et uhyggelig sykdomstegn» (203). Det råder en «utbredt dyreforakt og dyremishandling i landbruk, kosmetikkindustri, farmakologi,

fedrift og våpenforskning – nær sagt overalt i de ledende i-land» (ibid.). Den som så mye som et millisekund trodde Næss ga sin støtte til det masseindustrielle husdyrholdet i tilfeller av sult, tar smertelig feil.

Snarere har Næss «tradisjonelle jegerkulturer» i tankene. Altså: selv-forsynte, animistiske urfolkskulturer. I et innholdsmettet tekststed heter det:

Det er påfallende hvor mange av de såkalte primitive samfunn som er eller var preget av «livsdemokrati» i forholdet til naturen. Men det er også påfallende hvor levende miljøet blir oppfattet i slike samfunn. Animisme og panpsychisme [sic] er kanskje karakteristisk for enhver gammel religion. I slike samfunn hersker en mer realistisk oppfatning av menneskets situasjon enn den vi får gjennom vår teknisk-naturvitenskapelige utdanning. Mens vi avkler naturen alt sansbart mangfold og erklærer at den egentlig er fargeløs, går animismen den motsatte vei.

(493)

Og videre:

Egalitær innstilling er en del av virkelighetsoppfatningen til medlemmer av mange primitive samfunn. Den kommer til uttrykk for eksempel når jegeren før jakten har en lang samtale med bjørnens ånd og forklarer med sterk beklagelse at spiskammerset er tomt og at han nå dessverre må ut og drepe bjørnen for å livnære seg selv og familien. Til gjengjeld kan så jegeren minne bjørnens ånd om at han selv og hans familie en gang skal dø og bli til jord, til vekster, som bjørnens etterkommere vil livnære seg av. Altså en *realistisk* egalitær innstilling, en *erkjennelse* av likheten mellom alle skapninger og betydningen for kretsløpet og sammenhengen i naturen.

(494)

Næss betrakter følgelig naturnære urfolkskulturer som en sunn, kosmologisk motvekt til fremmedgjorte, naturfjerne vesterlandskulturer. Animismen og panpsykismen er kanskje «fagvitenskapelig tolket urimelig, men livsfilosofisk rimelig», siden de lar «symbolaspektet og interaksjonsaspektet komme kraftig fram» (524). De slektskaps- og sympatifølelser for dyrene som jegerkulturer målbærer gjennom sine totemer og ritualer, inneholder ifølge Næss en visdom som «lang[t] på vei [løser] samfunnets økologiske problemer» (494).

Identifikasjonens vilkår i fremmedgjøringens tid

Men identifisering med annet liv foregår svært ujevnt og avhenger av miljømessige, kulturelle og sosioøkonomiske vilkår. Det krever en «spesiell oppmerksomhet» for å bevisstgjøre seg naturens symboler, en fenomenologisk sensitivitet som den teknisk-naturvitenskapelige rasjonalisme underminerer og latterliggjør (526, 530). Og tross vektingen av identifikasjon, vedgår Næss at religionenes avtakende innflytelse i høyindustrielle samfunn har redusert identifiseringsfilosofiens tilgjengelighet, slik at «den klangbunn som tidligere var til stede for mange typer spontan religiøs opplevelse», ikke lenger er «kulturens vuggegave» (492).

Avklaringen er instruktiv, og den leder tankene henimot spørsmålet om det nå, i antropocen, finnes en noenlunde uberørt og autonom natur vi kan gjenoppdage et fellesskap med. For det andre kan det være at en fullkommen opphevelse av samtlige former for fremmedgjøring, som er identifikasjonens forutsetning, synes malplassert i dag. For hvis vi legger til grunn at menneskets herjinger med kloden synliggjøres for oss gjennom erfaringer med disharmoni, friksjon og uhygge, er ikke det en type fremmedgjøring vi bør ta inn over oss og reflektere over, heller enn å forsøke å overvinne? (Se også Hverven 2023, 118–131).

I tillegg kan man problematisere hvor ønskelig identifikasjon egentlig er, og om den står i fare for å utjevne vesentlige forskjeller. Filosofer som den prominente økofeministen Val Plumwood (1993; 2002) har behørig drøftet hvordan hangen til å lete med lys og lykte etter likhet, kan arte seg som en neglisjering av utslagsgivende ulikhet. Søker man jevnbyrdighet og harmoni med naturen, risikere man å miste av syne måter gjenstridighet og annerledeshet også kan være givende og moralsk forpliktende. Hvis vi på død og liv må se oss selv i naturen, alternativt at vi må finne et sett delte egenskaper for å oppleve den som et ansvarsobjekt, er veien kort fra ekstensjonalisme til antroposentrisme. Mennesket står på stedet hvil, det går ikke ut over seg selv, men prøver heller å oppdrive spor av seg selv i det som *er* og *burde være* forskjellig i all dets ikke-menneskelighet.

Om argumentet holder vann, er det uheldig for Næss. For ellers er jo Næss klinkende klar på verdien av mangfold, og fremfor alt aksentuerer han menneskets særskilte ansvar for de ikke-menneskelige livsformene på motakerenden av vår planetære vandalisme. For Næss hadde ikke vanskelig for å innrømme mennesket en særstilling. Han mener det er et «spesifikt grunntrekk» ved menneskearten at det «bevisst oppfatter andre levende veseners

selvrealiseringsbehov og dermed får *en art ansvar for sin oppførsel overfor andre levende vesener* som disse umulig kan ha» (481).

Når vi beundrer ulike dyrearters vidunderlige evner, for eksempel trekfuglenes utholdenhet, gaupenes toppfart og fjellgeitenes balansegang på bratte fjellhyller, peker vi ofte ut trekk ved dem som klart overgår våre. På mange områder er dyrene suverent overlegne oss. Men menneskets egenart bør ikke undervurderes av den grunn, skriver Næss, med henvisning til den uovertrufne kapasiteten vi mennesker har til å forvolde skade av global art. Vi kan så vel undergrave som understøtte plantenes, dyrenes og økosystemenes blomstring. Nå bruker vi imidlertid våre ferdigheter mer til det første enn det siste.

Med fremhevelsen av hvordan menneskets etter hvert altovergripende aktørskap forplikter oss overfor ikke-menneskelige eksistensformer, peker Næss på en forbindelse mellom ontologi og etikk. I et filosofisk debattklima der det har gått sport i å benekte at mennesket utmerker seg på noe som helst slags vis, siden alle former for aktørskap er «delt» og «distribuert», står dette som en betimelig påminnelse. Mennesket må stå til rette for hva det foretar seg på jorden.

LITTERATUR

- Haukeland, Per Ingvar (red.). 2008. *Dyp glede*. Med Arne Næss inn i dypøkologien. Oslo: Flux forlag.
- Hverven, Sigurd. 2023. *Ville verdier. Naturfilosofi i menneskets tidsalder*. Oslo: Dreyer forlag.
- Næss, Arne. 2024 [1976]. *Økologi, samfunn og livsstil – utkast til en økosofi*. Sjette og endelig omarbeidede utgave. Arneberg/Sisyfos forlag.
- Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- . 2002. *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*. London: Routledge.
- Schweitzer, Albert. 2002. *Ærefrykt for livet. Kulturfilosofiske skrifter*. Oversatt av Johan B. Hygen, Carl Fredrik Engelstad, Rune Slagstad og Johann Grip; utvalg og med innledende essay av Jan Helge Solbakk. Oslo: De norske bokklubbene.

DEBATT

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

Send inn til bidrag@filosofisksupplement.no!

BOKOMTALE

KUNSTEN Å TENKE SAMMEN

ELEMENTÆR LOGISK TENKNING

Av Thomas Torgersen Bråttum

Kunsten å tenke sammen (2024) er skrevet av Einar Duenger Bøhn, professor i filosofi ved Universitetet i Agder. Kort forklart ønsker boken å sette søkelys på hva som skjer når vi tenker sammen. Bøhn bruker metaforen «litt som når vi sammen lyser opp et mørkt rom» (13). Altså forsøker boken å svare på spørsmålene hva en god diskusjon er, hva et godt argument er og hva god kritikk er for noe.

Formålet, hensikten og tidspunktet for boken er ikke tilfeldig. Boken kommer på et beleilig tidspunkt der en del opplever at debattklimaet er mindre gunstig. Mange opplever at deres meninger, tanker og ideer enten ikke blir hørt, forstått, eller ansett som akseptable. Berøringsangsten er stor for at en muligens sier eller uttrykker noe feil. Det ender fort opp med negative effekter. Noen betente diskusjoner som tas opp i boken er påstander angående innvandring, kjønn og rasisme. Dersom vi har en felles fremgangsmåte som bidrar til større samarbeid, kan det bidra til å lyse opp rommet. Såfremt alle bringer med seg en lommelykt, vil vi alle se litt mer.

Evner Bøhn å «lyse opp rommet for leseren»? Han fikk i hvert fall meg til å finne fram lommelykten. Videre håper jeg at leseren, om en ikke finner fram lommelykten, i hvert fall tar fram stearinlyset.

Innledningsvis påstår Bøhn at «alle i en eller annen grad er drevet av nysgjerrighet rettet mot hvordan virkeligheten er» (9). Det er på mange måter utgangspunktet til Bøhn og dermed hans ønske med boken. Videre hevder Bøhn at sannheten er viktig, siden sannheten om virkeligheten er slik virkeligheten er. Med andre ord, sannheten er virkeligheten, ifølge Bøhn (10). Følgelig avsluttes boken med at vi søker sannheten fordi det gir mening for oss, siden «vi er genuint meningssøkende» og fordi «sannhetssøken [...] tar aldri slutt» (85).

Bøhn ønsker altså at vi skal forstå virkeligheten bedre. Hvordan vi gjør det derimot, er det store spørsmålet. I korte trekk gjøres det gjennom diskusjon, argumentasjon og (å tåle) kritikk. De tre kapitlene, utenom innledning

og avslutning, heter (1) «Kunsten å diskutere», (2) «Kunsten å argumentere» og (3) «Kunsten å kritisere».

Diskusjon, argumentasjon og kritikk

En god diskusjon er, ifølge Bøhn, en form for meningsutveksling hvor formålet er å undersøke en sak «ved å slå den i stykker for å se hva den egentlig inneholder bak fasaden» (15). Sagt på en annen måte, en (god) diskusjon må være åpen for at det ikke nødvendigvis eksisterer *et* svar, eller at vi ikke kan komme fram til et endelig svar. Meningsutveksling er et nøkkelord for Bøhn. Nettopp det gjør det mulig å fremme – og belyse – alle deltakers forståelser av en sak, siden idealet er å fremme forståelsen av saken. Tre kjøreregler eksisterer for en god diskusjon, ifølge Bøhn (16–17): saklighet, altså å holde seg til saken som diskuteres; argumenter, gi begrunnelser og grunner for det vi påstår og mener; kritikk, være kritisk, å se de mulige slagsidene med hva vi mener. Summen av kjørereglene kan, og bør, fremme en god diskusjon, samt god tenkning. Kjøreregel to og tre tas opp mer utfyllende i senere kapitler, men er selvsagt viktig i selve diskusjonen også.

La oss belyse saklighet nærmere. Hva er det egentlig? Kort oppsummert handler det om å holde seg til saken. Men hva er en sak? Alt fra et løst tema til påstander om konkrete ting. Påstander kan sies å være setninger. Likevel, ikke alle setninger er påstander (18). Sagt på en annen måte: en påstand er en setning som enten kan være sann eller usann. Det finnes, i grove trekk, tre type setninger: (1) et *spørsmål* som «kan du være stille?»; (2) en *oppfordring* som «vær stille!»; og (3) en *påstand som* «stillhet er sunt». Alle tre er setninger, men kun en påstand kan være sann eller usann. Et spørsmål kan være godt eller dårlig, tydelig eller eksakt, men ikke sant eller usant. Svaret på et spørsmål derimot, kan innholde en sannhetsverdi.

Videre kan en oppfordring være god/dårlig, høflig eller uhøflig, men, igjen, ikke sann eller usann. Påstanden, på den andre siden, kan nettopp være sann eller usann, fordi den forsøker å påstå noe om virkeligheten. Dersom det er tilfellet er påstanden sann, om det ikke er tilfellet, blir påstanden usann. Som Bøhn forfekter i innledningen «sannheten er virkeligheten» (10). Saklighet er, med andre ord, å holde seg til innholdet som blir hevdet – altså til selve saken. Presisering er også viktig i saklighet – for eksempel av ord og uttrykk, slik at hva som diskuteres forstås av de involverte partene. Eksempelet som blir illustrert i boken handler om kjønn, biologisk versus psykososialt. Dersom en part påstår at det kun eksisterer to kjønn (hankjønn og hunkjønn) bør ikke en annen part plutselig begynne å diskutere

hvor mange psykososiale kjønnskategorier som eksisterer. Å være saklig vil være å holde seg til påstanden som er gitt. (I motsatt tilfelle ville det vært usaklig i en diskusjon om ulike kjønnskategorier å plutselig diskutere at det kun eksisterer to kjønn). Det vil si, målsetningen for en diskusjon er en dialog hvor det felles formålet er å få en bedre, felles forståelse av saken som diskuteres. Med andre ord, i en god diskusjon holder man seg til saken, en forsøker etter beste evne å være presis og klar i talen samtidig som man er velvillig innstilt – en forsøker å forstå hva den andre *faktisk* påstår, uten å tillegge den andre parten meninger eller innhold de ikke har gitt uttrykk for. Hvor flinke er vi egentlig til det i diskusjoner rundt betente temaer som kjønn, rasisme, innvandring eller skatt? Det er noe vi alle bør reflektere rundt!

Kapittel 2 «Kunsten å argumentere» handler om å argumentere for en sak. Kapittelet er mer teknisk enn det forrige. Det trekkes frem tre begreper – *deduksjon*, *induksjon* og *abduksjon*. Felles for alle er å evaluere hvilket argument som står sterkest igjen til slutt (35). For Bøhn, er det det rasjonelle mennesket som lar seg bevege av argumentet som står sterkest til slutt – altså at man former og danner sin oppfatning etter de sterkeste argumentene. I og med at kapittelet tidvis er ganske teknisk, og ikke nødvendigvis relevant i den dagligdagse diskusjon, vil søkelyset først og fremst settes på begrepet abduksjon (ikke den medisinske og anatomiske forståelsen, men den logiske). Samtidig kan det være nyttig å ha en lettsindig forståelse av deduksjon og induksjon, siden begge er relevante for (filosofisk) argumenter.

Deduksjon er en formell argumentasjonstype som hovedsakelig benyttes i logikk og matematikk. Kort forklart er deduktiv argumentasjon en fremgangsmåte hvor premissenes sannhet garanterer konklusjonens sannhet – altså, dersom alle premissene er sanne, så må også konklusjonen være sann. Et eksempel på det er:

- | | | |
|-----------------|-------|-------------------------------------|
| 1. Hvis P, så Q | | 1. Hvis det regner, så blir jeg våt |
| 2. P | eller | 2. Det regner |
| 3. Derfor, Q | | 3. Derfor, jeg blir våt |

En viktig presisering er at deduksjon ikke sier noe om premissenes faktiske sannhet. Det innebærer kun at dersom premissene er sanne, så følger det at konklusjonen er sann.

Induksjon skiller seg fra deduksjon ved at konklusjonen ikke nødvendigvis følger fra premissene. En kan med rimelighet anta at det gjør det. På et vis er induksjon en form for generalisering, hvor premissene gir et begrenset utvalg, «og konklusjonen er en generalisering til noe mer generelt på grunnlag av det begrensede utvalget» (50). Poenget er at en konkluderer, etter beste evne, ut ifra grunnlaget av det bestemte utvalget. En konklusjon basert på induksjon er ikke logisk gyldig. Med andre ord, konklusjonen, altså, generaliseringen, er ikke garantert av premissene. Bøhn sier at i hverdagen, for eksempel, så er det praktisk talt umulig å sjekke, kontrollere eller verifisere alle tilfeller – og det er nettopp derfor generalisering er nødvendig for å (i) tenke og (ii) gjøre en rimelig slutning (s. 53).

Abduksjon derimot er formen for slutninger en oftest gjør i hverdagen. Kort forklart er det en slutning til beste forklaring. Bøhn trekker frem tre kriterier som utgjør en god forklaring. (i) dersom valget står mellom flere ulike hypoteser som, mer eller mindre, forklarer det samme, så velg den enkleste. Hvorfor? Jo, fordi det er enklere – rett og slett. (ii) om valget står mellom flere hypoteser som, igjen, forklarer det samme, hvorav den ene postulerer færre ting – det vil si en bruker eller behøver færre ting for å være sann – så velg den – nettopp fordi den postulerer færre ting. Og (iii) å velge en forklaring fremfor en annen – altså å velge den forklaringen som passer best med informasjonen en besitter (53-57). En abduktiv slutning garanterer ingen logisk slutning sammenlignet med en deduktiv konklusjon. En kan si at slutningen, ut ifra kriteriene gitt ovenfor, er mest sannsynlig korrekt. Kapittel to er, som sagt, det mest tekniske kapittelet i boken, samtidig er det klokt å gi en forklaring på hvordan argumentasjon kan, og muligens bør, foregå i praksis. Å ha en bedre, og bredere, forståelse av induktiv og abduktiv argumentasjon og slutning er gode verktøy å ha liggende på skrivebordet (eller pub-bordet) slik at en selv kan gjøre slutninger som gir større sannsynlighet for en god konklusjon – uavhengig av tema og innhold. Det er også ganske fjernt fra en dagligdags diskusjon og argumentasjon. For, til nå tar Bøhn utgangspunkt i det rasjonelle menneske (det rasjonelle mennesket som lar seg bevege av argumentet som står sterkest til slutt – altså at man former sin oppfatning etter de sterkeste argumentene). Eksemplet Bøhn bruker for å illustrere sitt poeng er likevel ganske godt: «At noen opplever noe som rasisme, bør tas på alvor, men det at man opplever det som rasisme, betyr ikke at det er *rasisme*». Han sier videre at «en følelse intet er et trumfkort»; «følelser bør tas på alvor, men de er ikke immune mot kritikk» (65-67).

Kapittel tre, «Kunsten å kritisere», er det korteste av kapitlene. Det er kritikkverdig i seg selv. Nei da.

Bøhn hevder vi alltid bør være åpne for å endre mening, siden vi er rasjonelle vesener som lar oss bevege av de sterkeste argumentene. Det er her kritikk kommer inn. Å kritisere handler nemlig om å evaluere påstander; god kritikk handler om å gi en god vurdering av påstandene som er blitt fremlagt. Det er lignende hva som er utgangspunktet i en god diskusjon, nemlig at en forsøker «å slå den (påstanden) i stykker for å se hva den egentlig inneholder bak fasaden» (15). Det innebærer å evaluere både positive og negative sider ved en sak. Å være kritisk for kritikken skyld er ikke nødvendigvis bærekraftig – snarere bør man søke etter en bedre, felles forståelse av hva som diskuteres og argumenteres om. Å kritisere *dårlig*, for eksempel, vil være å være usaklig – altså at en ikke holder seg til saken som faktisk diskuteres. Jeg tror mange kjenner seg igjen her, for eksempel ved å kritisere påstanden ved å snakke om noe annet man er uenig i. Det er, tross alt, usaklig å bytte tema. For å illustrere dette nærmere kan det være at en hører en påstand man er uenig med, og derifra spiller på egne følelser eller går etter personen som hevder det – i stedet for å argumentere og diskutere. Snarere forsøker man å stilne personen ved å tilbakevise det som blir påstått. Bøhn sier at en må «skille klart mellom sak og person, og dermed [...] mellom argumentet og motivasjonen til den som gir argumentet» (72). Det å være saklig er ikke alltid så enkelt. Vedrørende god argumentasjon bør man unngå moralisering. Lettvint moralisering er dessverre usaklig og ufruktbart. I stedet for å være saklig ender det opp med kringling, identitetspolitikk eller lignende. Vedrørende sannhetssøken sier Bøhn «hvem har forresten sagt at sannheten må være moralsk korrekt til enhver tid?» (72). Andre former for usaklighet er retoriske virkemidler, snakke høyere og appellere til autoritet. Det er verdt å nevne at rent teknisk er det naturlig nok vanskelig (om ikke umulig) å ikke bruke retoriske virkemidler; saklighet er nettopp det *logos* er i klassisk retorikk.

For eksempel diskusjon om rasisme illustrerer tydelig ulike former for god diskusjon, argumentasjon og kritikk. Dersom en person uttrykker en påstanden om innvandring. Hva er den første tanken? At vedkommende er rasist? hvilket parti stemmer vedkommende på? Altså, går man etter person, sak eller argument? Det er viktig å gå etter ball, ikke mann. God kritikk handler om å definere, kartlegge og kritisere påstanden – og da oppfatningen – uten å kritisere personen som fremlegger påstanden. I en god – muligens

ideal – diskusjon, skal ikke påstanden tas personlig. Kort forklart: god argumentasjon er en god begrunnelse for påstanden man har, hvorav god kritikk er god argumentasjon mot den begrunnelsen som blir gitt.

Kritikk

Likevel opplever jeg at noe er underkommunisert, muligens ignorert. Det gjelder blant annet spørsmål om hvilken informasjon man bør ta inn og hvordan man deretter gjør den beste slutning ut ifra informasjonen som er tilgjengelig. For å tydeliggjøre poenget mitt, fokuserer jeg på hvordan boken håndterer begrepet *informasjon* – både der det nevnes direkte og der solid informasjon er nødvendig for å bygge gode argumenter. Induksjon innebærer å trekke generelle konklusjoner fra et begrenset utvalg, mens abduksjon handler om å velge den forklaringen som best stemmer med den tilgjengelige informasjonen. Begge metodene avhenger av nøyaktig bruk av informasjon for å være effektive.

Vi lever imidlertid i en tid preget av et konstant informasjonsoverflod. Walter Benjamin beskriver denne flommen av stimuli som et *sjokk* – en form for overstimulering som hindrer oss i å forstå, absorbere og integrere informasjon i våre daglige liv. I en slik kontekst blir det avgjørende å være kritisk, reflektert og selektiv i hvordan vi behandler og anvender informasjon for å unngå distraksjon og overveldelse.

Jeg opplever altså at boken ikke tar hensyn til hvordan vi inntar og konsumerer informasjon i dagens kultur. Dersom vi lever i *informasjonens tid*, hvor vi til enhver tid blir bombardert med informasjon overalt, fra mangfoldige plattformer – uten at vi egentlig evner å (i) konsumere alt og (ii) i hvert fall ikke fordøye informasjon, blir det unyanserte synet på informasjon en mangelvare i boken. En sentral konsekvens av å leve i informasjonens tid er at vi mangler tålmodighet; vi evner ikke lenger å fordøye lange diskusjoner og tankerekker. All informasjon er gitt på en gang, og den kommer med en komplett forklaringsramme som avviser enhver form for tolkning. Dette skjer uten at vi reflekterer, overveier eller grubler over innholdet. Dermed, tror jeg, begrepet *kunnskap* utvannes og mister sin betydning. Ettersom refleksjon og grubling er midler til kunnskap, svekkes også grunnlaget i samfunnet til å gjøre et skille mellom informasjon og kunnskap. Det er problematisk. Spesielt dersom folk oppfatter informasjon som tilstrekkelig nok til å uttale seg om tidligere, nåværende og fremtidige hendelser og situasjoner, kan det generere ytterligere splittelser, uenigheter og misforståelser.

Jeg stiller meg også tvilende til Bøhns begrep om sannhetssøken. Albert Camus (1913-1960) ville hevde noe helt annet angående sannhetssøken og dens betydning og mening. Han mener livet er absurd, altså hverken meningsløst eller meningsfullt, og at absurditeten befinner seg i sammenstillingen mellom et fundamentalt ønske fra mennesker til å tilskrive mening til livet og universets tåpelige stillhet som svar. I *Myten om Sisyfos* (2023) uttrykker Camus følgende: «det er ikke uten grunn at man hittil har benyttet seg av tvetydighet og foregitt tro at hvis man benekter at livet har mening, så medfører det nødvendigvis at man sier at det er ikke er verdt å leve» og videre hevder han at «i virkeligheten er det intet nødvendighet mellom disse to utsagn» (47). Altså, hva vi lengter etter er en enhet «en hunger etter det absolutte», men dessverre er det en «stadig overensstemmelse mellom det vi tror å vite, og det vi virkelig vet, det praktiske samtykke og den forestilte uvitenhet gjør at vi lever med ideer [...] hvis vi virkelig erfarte dem, burde [det] snu opp-ned på hele vårt liv» (57). Nettopp vårt begjær etter den absolutte sannhetssøken er for Camus, noe menneskelig. Likevel, når man har innsett at det ikke eksisterer det absolutte, ei heller 'sannhet', så «gjelder det å leve i denne absurde tilstand [...] det er intellektet og verden spent mot hverandre uten å omfavne hverandre» (80).

Til gjengjeld er jeg enig med Bøhn når han uttrykker følgende: «Hvem har forresten sagt at sannheten må være moralsk korrekt til enhver tid?» (72). Jeg tror moral overlegenhet er noe som hindrer, reduserer og begrenser mulighetens rom til å tenke, si og uttrykke hva en mener. Et eksempel på det kan være at dersom temaet er innvandringslover, så er kritikken basert på å assosiere til rasisme. Her er det nettopp viktig å skille det som er påstanden, fra det moralske kompasset en har.

Bøhns prinsipper og ideer er både fruktbare og fornuftige, men jeg stiller spørsmål ved tanken om at rasjonalitet er en motsetning til følelser. Ifølge Robert C. Solomon (2008) er følelser et selvbevisst engasjement i verden – noe vi ikke kan skru av og på etter eget ønske (19). Jeg mener skillet mellom rasjonalitet og følelser overvurderes.

Bøhn påpeker at følelser har sin egen logikk og bør påvirke oss, men han mener at de kan gjøre diskusjoner usaklige ved å dra inn det personlige og moralske (64). Jeg er delvis enig, da diskusjoner ofte skifter fokus til hva man føler og opplever fremfor sakens innhold. Likevel ser jeg en utfordring i Bøhns fremstilling av følelser og rasjonalitet som motpoler. Solomon hevder at følelser ikke står i motsetning til rasjonalitet, men viser livets kompleks

farger (2). Friedrich Nietzsche bemerker at vi ofte er mest uvitende om våre egne følelser, selv om de ligger nærmest oss (21).

Jeg vil også hevde at Bøhn sine poeng vedrørende appell til autoritet, snakke høyt, bruk av retoriske virkemidler og vise til forskning, er viktige refleksjoner å ha med seg når man nettopp skal tenke sammen. Det kan være enkelt å benytte seg av slike appeller, eller snarere la seg bruke av slike appeller, i debatter og diskusjoner. Det er ikke uvanlig at en part fremsetter utsagn som «vitenskapen sier», «all forskning viser» eller «ved å se på forskningen...». En slik tilnærming er ofte forenklet og kan tyde på manglende forståelse av de påstandene som fremsettes. Slike uttalelser bør behandles forsiktig. Når slike formuleringer brukes, er bør man stille spørsmålet: «Har vedkommende faktisk lest den aktuelle forskningen, eller baseres uttalelsen kun på sekundærkilder?» Å lese en artikkel på internett eller se en video på sosiale medier er «greit nok», men å påstå at man har lest den primære forskningen uten å ha gjort det, kan fremstå som misvisende.

Det er åpenbart at det er lettere å innta en kritisk og negativ holdning i en debatt, særlig dersom man har et annet standpunkt enn motparten. Dette understreker viktigheten av å være bevisst på appell til autoritet, vurdere grunnlaget for påstandene som fremsettes, unngå moralisering, være mottakelig for kritikk og å argumentere saklig. Disse prinsippene er essensielle, og noe Bøhn fremhever på en utmerket måte i sin bok.

BIBLIOGRAFI

- Benjamin, Walter, Harry Zohn, and Hannah Arendt. *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Schocken Books, 2007.
- Camus, Albert. *Myten om Sisyfos*. Oslo: Cappelen Damm, 2023.
- Bøhn, Einar Duenger. *Kunsten å tenke sammen: Elementær logisk tenkning*. Oslo: Cappelen Damm, 2024.
- Nietzsche, Friedrich. *Moralens Genealogi*. Oslo: Gyldendal, 1969.
- Solomon, Robert C. *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

BOKSPALTE

Augustus

John Williams

1972

Så lenge jeg har hatt et begrep om hva «Romerriket» er, har jeg alltid følt en slags avsky for det. I utgangspunktet var det nok bare en tilfeldighet – eksempelvis at jeg syntes det var kjedelig å lære om romerne på skolen – men dette har over lengere tid vokst fram til en mer utspekulert holdning: Romerriket er for tapere. På samme måte som at du har fullt voksne mennesker som brenner for Harry Potter og Disney-filmer har du en tilsvarende gjeng som brenner for Romerriket: svette gamingkarer, brettspillentusiaster, høyreekstreme på internett, katolikker som går med tweed og sixpence. Og så videre. Jeg taklet det ikke, og jeg taklet heller ikke latin. Ikke noe språk er mer pretensiøst og svulstig enn det latinske.

Dette er i hvert fall holdninger jeg har holdt fram til nå. På universitetet begynte jeg nemlig å studere gresk (som har en slags selvberettigende overlegenhet overfor latin, spør du meg), og innså at min romeravsky ga meg mange hindringer. Latinske ord brukes stadig for å forklare gresk grammatikk, og visse greske verk er kun kommentert på latin. Ikke bare det, men de to språkene og deres kulturer var unektelig bundet til hverandre: ville jeg forstå Konstantinopel måtte jeg forstå Romerriket. Etter fire år på universitetet ble denne kunnskapsmangelen for stor, og jeg så meg nødt til å gjøre noe. Jeg måtte lære *noe* om Romerriket.

Heldigvis er jeg glad i å lese romaner, og fant ut at det ikke er noe mangel på historiske romaner om Romerriket. Jeg plukket opp *Augustus* av John Williams og slukte den opp i romjulen. For en bok! Julius Cæsar, Cicero, Brutus, Augustus og Vergil – personer som jeg før bare har opplevd som livløse historiske skikkelser rørte nå ved det innerste følelseslivet mitt. Side etter side med historiske hendelser presentert i vakker engelsk prosa fløy like forbi foran ansiktet mitt, og plutselig sitter jeg igjen med en følelse av at Romerriket kanskje ikke er så kjipt allikevel. Kanskje jeg til og med skal lære meg litt latin.

Stian Ødegård

Samtykket

Vanessa Springora

2021, oversettelse av Agnete Øye

De fleste har en viss kjennskap til de seksuelle overgrepene som ble begått innen fransk akademia på midten av 1900-tallet, og kanskje i større grad, forsvaret av dem. Jeg tror dette fenomenet har gått inn i folkeminnet på en liknende måte som katolske presters overgrep – en samtale om en gitt fransk tenker kan fort avsluttes med «ja de holdt jo på med mye rart da».

Vanessa Springoras *Samtykket* minner oss på hvor ekte og fullstendig ødeleggende noen av disse tilfellene var, ved å formidle hennes egen historie. Hun gjør det derimot tydelig at dette ikke kun er en biografi. Hun ønsker å tegne et bilde av de sosiale forholdene som gjorde henne sårbar, og den absurde kulturen som lyktes med å overtale henne til å tillate misbruket. Hun har valgt å kun omtale sin overgriper, Gabriel Matzneff, som «G.M». Dette forvandler han fra én mann til et symbol for en holdning.

Den hjerteskjærende kraften til Springoras ord kommer hovedsakelig fra førstehåndsperspektivet hun anvender. Når hun fjerner seg fra dette, mener jeg derimot at tekstens kvalitet lider. Ved å domfelle en hel kultur gjør Springora et sterkt poeng, men hun slår også hundrevis av mennesker under én kam.

Den kjente underskriftskampanjen i 1977 var i virkeligheten to: Den første var i januar, ledet av Matzneff for å frikjenne tre overgripere av 12- og 13-åringer. Den andre var i mai, ledet av Foucault for å fjerne diskrimineringen av homofile menn i lavalderloven. Da Frankrike innførte en seksuell lavalder på 15 år i 1945, fantes det et unntak for homofile relasjoner, på 21 år. I 1974 ble denne unntakelsen senket til 18, samtidig som den heterofile grensa bestod. Foucault og andre kan definitivt kritiseres for deres rolle i denne historien, men én ting er sikkert: Alle var ikke som Matzneff.

Samtykkets etterord lyder: «En voksen person som har et seksuelt forhold til en som er under den seksuelle lavalder, begår en kriminell handling som straffes etter loven». Jeg er enig i at vi må bli bedre på å kutte gjennom romantiseringer av intellektualisme og å kritisere seksuelle maktforhold. Her er Springora et godt forbilde. Samtidig blir det feil å falle tilbake på loven for svar på normative spørsmål – lover lages i *etterkant* av diskusjon.

Allan Thommessen

The Third Realm

Karl Ove Knausgård

2024, translation by Martin Aitken

One might think that Karl Ove Knausgård has written enough multi-volume sagas for any one career. Be it the autobiographical, six-volume *My Struggle* series (spanning well over three thousand pages), or his more humble seasons quartet, Knausgård simply seems incapable of writing books if they are not tied to some wildly ambitious project. And Knausgård's latest saga may well be his most ambitious yet. Starting with 2020's *The Morning Star*, Knausgård has steadily written a new entry in this novel sequence every year since. Considering the massive volume of Knausgård's work, one might expect readers to feel some fatigue in keeping up with his output, but for me, the exact opposite has been the case. Knausgård's latest series is an incredibly compelling hybrid of his trademark gifts for describing mundane day-to-day activities, with the supernatural occurrence of a mysterious new star—and the whole project is propelled by philosophical contemplation from the primary characters involved.

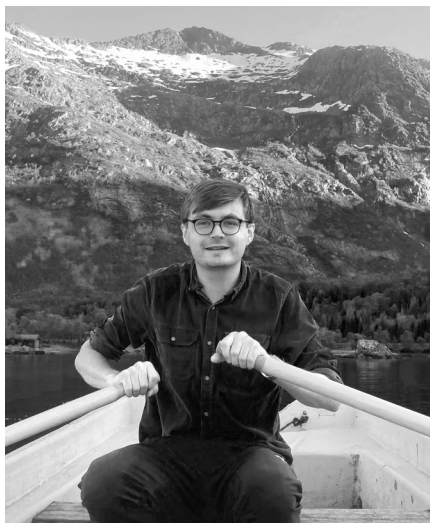
The Third Realm is the third book in Knausgård's latest series (and the most recent to be translated into English). This book follows many of the events from *The Morning Star*, but from the perspective of characters we did not get to know all too well from the initial installment. Once the titular Morning Star appears on the horizon, it appears that death has stopped. This upset causes much speculation about the nature of death, the (seemingly) untraversable boundaries between life and death, and whether or not we need death. One of the characters in *The Third Realm*, Jarle, is a neuroscientist writing a book on consciousness. Knausgård takes this as his opportunity to contemplate the hard problem of consciousness—even directly citing Thomas Nagel, and various theories of consciousness.

Overall, it still seems unclear where this ongoing project will take Knausgård. He seems equally interested in exploring the daily lives of regular people as he is in the apocalypse looming before us all. If *My Struggle* was Knausgård's version of Proust's *In Search of Lost Time*—a deep look into the self and the nature of memory—then *The Morning Star* series is his version of Balzac's *La Comédie humaine*—an expansive, multi volume saga, unbound by the chains of realism, with the aim of exploring the totality of a society on the brink of massive social change.

Kevin Kohn

VELKOMMEN TIL UIO!

SJUR SANDVIK STRØM



Hva gjorde du før du kom til UiO?

Først: Takk for at dere inviterte meg til å bidra til denne nye spalten. Som masterstudent var jeg selv med i Filosofisk supplement, og det er fint å se at tidsskriftet er i trygge hender!

Jeg er altså ingen nykommer på IFIKK, men tok både bachelor og master i filosofi her. Etter at jeg leverte masteroppgaven jobbet jeg i to år som foreleser i Ex.phil, Ex. fac. og idéhistorie i Barcelona. Det var fantastisk å få undervisningserfaring, og ikke minst i fag jeg interesserer meg såpass mye for.

Å introdusere ferske studenter for filosofi-historien er en spennende øvelse; også teoretisk, fordi man blir nødt til å angripe stoffet på en annen måte enn det man er vant til når man snakker eller skriver for et annet publikum.

Hva skal du forske på?

Jeg skriver doktorgradsavhandling om statsborgerskap i Immanuel Kants politiske filosofi, og jeg er tilknyttet KanDem-prosjektet som er ledet av Reidar Maliks.

Kant trakk et skille mellom aktive og passive statsborgere. Dette er en begrepsdistinksjon som først ble introdusert av Emmanuel-Joseph Sièyes (1748–1836), som var en av de viktigste politiske skikkelsene under den franske revolusjonen (Kant fulgte nøye med på det som skjedde i Frankrike – Marx gikk så langt som å beskrive filosofien hans som den «tyske teorien om den franske revolusjonen»). Aktive statsborgere har både sivile og politiske rettigheter. De er både beskyttet av lovene i et gitt samfunn, og kan

bidra til å utforme dem, for eksempel gjennom stemmegiving. For passive statsborgere gjelder bare det førstnevnte. De har altså verken stemmerett eller mulighet til å stille til valg.

At Kant regner barn som passive statsborgere må sies å være en ukontroversiell posisjon. Mer problematisk blir det derimot når kvinner, tjenere, og en hel rekke grupper av arbeidere også plasseres i denne kategorien, og dermed ekskluderes fra å delta i politiske valg. Kants begrunnelse er at disse menneskene ikke kan regnes som “borgerlig uavhengige”. Det er imidlertid uenighet i Kant-forskningen om nøyaktig hva han legger i dette begrepet. Handler det dypest sett om eiendom, om utdanning, eller hva slags type arbeidskontrakt(er) man står under? Og hvorfor er disse faktorene overhodet relevante for å bestemme om noen er skikket til å stemme?

Dette var ikke uvanlige problemstillinger før, under, og etter Kants tid. Det som likevel er forbausende, er at Kant selv, med sitt forsvar for frihet, likhet og uavhengighet, sluttet seg til en såpass lite progressiv posisjon, som – i hvert fall tilsynelatende – strider mot hans mer grunnleggende filosofiske prinsipper. Nå skal det sies at Kant selv påpeker at begrepsdistinksjonen mellom aktive og passive statsborgere er problematisk, og at han tar til orde for at alle har en rett til å kunne jobbe seg opp til en posisjon som aktiv statsborger. Men han holdt altså fast på distinksjonen, som hadde møtt sterk kritikk fra revolusjonære skikkelser i Frankrike, men som også kom til å bli kritisert av Kants egne, mer radikale følgere i Tyskland. I avhandlingen skal jeg ta for meg noe av denne kritikken. I tillegg kommer jeg til å trekke veksler på nyere arbeid i politisk filosofi som også står i en kantiansk tradisjon, slik som Jürgen Habermas og Rainer Forst.

Hva gjør du når du ikke holder på med filosofi?

Da leser jeg romaner, ser på eller spiller fotball, og tilbringer tid med venner og familie.

VELKOMMEN TIL UiO!

BENDIK HELLEM AABY



Hva har du gjort før du kom til UiO?

Etter jeg fullførte min mastergrad i filosofi ved UiO i 2016 fikk jeg muligheten til å ta en PhD i biologiens filosofi ved KU Leuven i Belgia. Som doktorgradskandidat – kalt doctorandus i Belgia – hadde jeg 4 år på å fullføre, med 1/4 av tiden satt av til undervisning. Avhandlingen bestod av en vitenskapsfilosofisk undersøkelse om hvorvidt standardforståelsen (dvs. lærebokformuleringen) av evolusjonsteori er kompatibel med at organismer kan spille en aktiv rolle i deres egen og andre arters evolusjon gjennom læring eller modi-

fisering av miljøfaktorer, slik at deres seleksjonspress endres. Jeg ble i Belgia i ytterligere to år etter fullført doktorgrad, hvor jeg arbeidet som postdoktor. Prosjektet jeg arbeidet med da, handlet om atferd hos planter og hva slags mulige implikasjoner slik atferd har for hvordan vi tenker om planter, spesielt med tanke på spørsmål om komplisert atferd kan gjøre det legitimt å tilskrive sinn eller aktørskap til planter. Etter seks år i Belgia returnerte jeg til Norge, hvor jeg arbeidet som førstelektor og nå skal begynne som postdoktor på ERC prosjektet *AssemblingLife* ved IFIKK, UiO, i januar 2025.

Hva skal du forske på?

Som førstelektor har forskningen min i stor grad vært en fortsettelse av forskningen jeg drev med som postdoktor ved KU Leuven. Når jeg begynner i min nye stilling som postdoktor ved UiO vil forskningen bevege seg over til spørsmål rundt gruppeatferd hos organismer gjennom

teorier om selvorganisering. For eksempel, kan vi si at gruppeatferd – f.eks. stimdannelse hos fisk, eusosialitet hos enkelte insekter og sverming hos insekter og fugler – er emergente fenomen? Eller kan det reduseres til aktiviteten til enkeltindivider? Hvis ikke, hvilke mekanismer er involvert i slik gruppeatferd? Mer generelle spørsmål som er relatert til forskningen dreier seg om muligheten for ikke-reduktive forklaringsmodeller, aktørskap på gruppe nivå, og hvordan ulike teorier om kausalitet håndterer gruppeatferd.

Hva gjør du når du ikke holder på med filosofi?

Jeg begynte nylig med klatring og ble (som mange andre) fullstendig oppslukt – så mye av tiden ved siden av jobb og familie går til det. Jeg har også ikke lagt videospill helt på hylla, og som småbarnsfar er det veldig ofte en aktivitet som enkelt kan forenes med å være hjemme på kveldene. Jeg liker også å fikse ting og pusse opp, men slike aktiviteter er jo naturligvis noe som først og fremst foregår i perioder.

OVERSETTELSE TIL DE RIKE BASILIOS DEN STORE

Øversettelse fra gammelgresk av Stian Ødegård

Introduksjon

Denne teksten er et kort utdrag fra Basilios den store (330–379) sin preken «Til de rike» oversatt fra gammelgresk til norsk. Til tross for sitt epitet «den store», er Basilios en lite kjent skikkelse i Norge; ser man bort ifra at han dukker opp som en karakter i Henrik Ibsens stykke *Kejser og Galilæer* (1873) er han så å si fullstendig fraværende i norsk åndshistorie. Likevel har han ikke fått epitetet sitt av ingen grunn: Basilios er en av østkirkens viktigste helgener og, ikke minst, intellektuelle kjemper. Han er en av de tre «kappadokiske fedrene», som var med på å legge til grunn den tidlige kristne teologien som utgjør fundamentet for alle større kristne konfesjoner – fra lavkirkelig protestantisme til høykirkelig ortodoksi.

Basilios sin preken «Til de rike» er bare én av hans mange prekener hvis tema er penger, fattigdom og sosial rettferdighet.¹ Det slående med Basilios er nettopp hvor radikal han er. I dag forbinder ikke de fleste kristendommen med noe sosialt radikalt budskap. Man er kanskje kjent med et vers her og der i Det nye testamentet som omtaler penger og de rike negativt, men dette har i det store og hele en sekundær plass til det mer «sentrale» budskapet: Jesus er kommet for å frelse menneskene (Joh. 3:16), og «du skal elske Herren din Gud» og «din neste som deg selv» (Matt. 22:37–39). Kort og godt. Et slikt budskap trenger da ikke kaste noe dårlig lys over det å være rik? Jo, hevder Basilios. Skal vi tro ham er det nettopp dette den relevante prekenteleksten, hentet fra Matteus-evangeliet, kaster lys over: Hvis du *virkelig* elsker din neste som deg selv, så oppstår aldri muligheten for at du blir rik; før du rekker å tjene en stor sum penger vil du allerede ha brukt de på din neste. Den interessante filosofiske konklusjonen av dette, som gjør utdraget relevant til gjeldende nummer av *Filosofisk supplement*, er at Basilios kan sies å sette et likhetstegn mellom nestekjærlighet (*agape*) og

rettferdighet (*dikaiosyne*). Det er i bunn og grunn det samme begrepet: Hvis nestekjærligheten mangler rettferdighet er det ikke sann nestekjærlighet; hvis rettferdigheten mangler nestekjærlighet er det ikke sann rettferdighet. Dette markerer et stort skille fra de gammelgreske filosofene, bl.a. Platon og Aristoteles, som ikke utforsket sammenhengen mellom kjærlighet og rettferdighet. Det foregriper også en moderne kritikk (ofte stilt fra et feministisk standpunkt) av de ulike rettferdighetsbegrepene vi kan finne i både liberalismen og marxismen: de er blottet for noe som helst begrep av omsorg eller kjærlighet.

En annen filosofisk – dog først og fremst teologisk – innsikt Basilios formidler gjelder menneskers begjær for penger. For Basilios er det åpenbart at vi mennesker *egentlig* ikke trenger så mye. Ett brød er nok til å mette magen, og ett plagg som er langt nok for å dekke kroppen er det vi trenger av klær. Likevel ønsker vi oss alltid mer, og selv når vi har hopet opp store goder stilner ikke dette pengelysten – om noe blir den bare større. Basilios anser denne driften som så unaturlig (det vil si, den kan ikke berettiges ved å henvise til våre naturlige behov) at han mener det må være et påfunn av djevelen. Dette speiler en interessant nyanse i hvordan Basilios forstår «det naturlige» som begrep – et begrep som ikke er like åpenbart i det gjeldende utdraget, men som kan sees klarere i de andre prekenene hans om penger, eksempelvis her i engelsk oversettelse:

Imitate the earth, O Mortal. Bear fruit as it does; do not show yourself inferior to inanimate soil. [...] For just as grain, when it falls upon the ground, brings forth an increase for the one who scatters it, thus also bread cast to the hungry yields considerable profit at a later time (Basilios 2009, 62).

Sett at vi imiterer jorden (en slags natur som *ikke* er forvrent av djevelen) kommer vi til å handle i tråd med det budskapet Jesus har åpenbart. Med andre ord, vår *egentlige* natur ligger ikke så langt unna det overnaturlige; kanskje kan de to naturene sies å overlappe, eller sågar være den samme. En slik posisjon finner gjenklang i den teologiske debatten om hvorvidt guddommelig natur er noe som alltid allerede finnes i mennesket («skapt i Guds bilde» som det står i 1. Mosebok), eller om det er noe fullstendig eksternt som vi først mottar gjennom Guds nåde (à la Augustin av Hippo). Å gå nærmere inn på hvordan Basilios passer inn i denne debatten er imidlertid hinsides min egen kunnskap om ham.

Til slutt noen korte bemerkninger om oversettelsen: Basilios var en stor retoriker og han var opptatt av god stil; gresken hans kan til tider minne mer om Platons enn den vi finner i Det nye testamentet. Å oversette god retorikk er på sitt beste vanskelig, på sitt verste umulig. Om utdraget nedenfor derfor ikke fremstår som særlig sublimt er det min skyld og ikke Basilios sin. Ettersom retoriske virkemidler ofte forsvinner i oversettelsen, kan oversetteren forsøke å være kreativ og implementere nye retoriske virkemidler (troper, figurer) der språket plutselig åpner for det. Jeg har prøvd å gjøre dette uten å forvrengte det underliggende budskapet for mye. Oversettelsen kan altså sies å være mer idiomatisk enn bokstavelig, men dette skal i gjengjeld gjenskape litt av den essensielle kraften Basilios skriver med, som ellers ville ha gått tapt.

OVERSETTELSE

Til de rike²

Og se, det kom en til ham og sa: Mester! hva godt skal jeg gjøre for å få evig liv? Men han sa til ham: Hvorfor spør du meg om det gode? Det er bare en som er god. Men vil du gå inn til livet, da hold budene! Han sa til ham: Hvilke? Jesus sa: Du skal ikke slå i hjel, du skal ikke drive hor, du skal ikke stjele, du skal ikke si falskt vitnesbyrd, hedre din far og din mor, og du skal elske din neste som deg selv. Den unge mann sa til ham: Alt dette har jeg holdt; hva fattes meg ennå? Jesus sa til ham: Vil du være fullkommen, da gå bort og selg det du eier, og gi det til de fattige, så skal du få en skatt i himmelen; kom så og følg meg! Men da den unge mann hørte det, gikk han bedrøvet bort; for han var meget rik (Matteus 19:16–22).³

I

Vi snakket nylig om denne unge mannen, og den flittige lytteren vil sannelig huske det som ble undersøkt den gang. Dette er imidlertid ikke den samme personen som den lovkyndige i Lukasevangeliet; den lovkyndige var en forfører som stilte spørsmålene ironisk, denne mannen spør på en sunn måte – dog han ikke er lydig det han mottar. For hadde han bragt frem spørsmålene ut av forakt, ville han ikke forlatt Herrens svar i fortvilelse. Nettopp derfor viser hans person seg som om den er blandet: dels viser fortellingen at han er prisverdig, dels at han er mest elendig og oppgitt i alt. For han anerkjente sannhetens Lærer, avviste Fariseernes sludder, de lovkyndiges oppfatninger og mengden med skriftlærde, og tilskrev sågar et

sømmelig navn til den eneste sanne og gode Lærer – dette er det som prises. Og ikke minst, han viser omtanke for hvilken verdig gjerning som måtte la ham arve evig liv – dette bifalles også. Men det resterende avslører hele hans beslutning, for han ser ikke mot det som sannelig godt er, men det som behager folk flest. Etter å ha lært frelsens lære fra den sanne Lærer, skriver han det hverken ned i sitt hjerte eller lever leksjonen ut i gjerning. Nei, motløs blir han, drar av sted og mørkner i de pengekjæres vederfarelser. Dette er det urimelige ved hans veier, og denne dissonans avslører ham innenfra.

Du kaller ham Lærer, og gjør ikke hans lære? Du synes han er god, og avviser hans gaver? Sannelig, han som er god forsørger med det som godt er. Samtidig som du spør om evig liv, avslører Han fullstendig din bundethet til nytelsene av det nåværende liv. Hva slags vanskelig, tungt eller overveldende bud foreslår egentlig Læreren? «Selg det du eier, og gi det til de fattige!» Om han bare hadde foreslått plogkarens piner, sjøhandelens strev, eller annet fælt som forretning frembringer, da ville du lidt ondt av budet. Men sett at veien er enkel, og han lover deg evig liv uten hverken slit eller svette, da gleder du deg ikke over frelsens letthet, men går sørgende av sted med smerte i sjelen. Du gjør deg selv ubrukelig for alt han har planlagt for deg. For, hvis du, som du selv sier, hverken har drept, brutt ekteskapet, stjålet eller vitnet falskt, er all anstrengelse gjort verdiløs når du ikke legger til det resterende, som er den eneste måten du kan komme inn i Guds rike på.⁴ Hvis en lege lover å ta hånd om en kroppslig skade – være det seg en fra fødselen av eller en påført senere – så blir du ikke motløs av å høre dette. Men når sjelens store lege ønsker å gjøre deg fullkommen i dine betydeligste mangler, så mottar du ikke denne gleden – du sørger heller og blir lei deg.

Det er åpenbart at du befinner deg langt unna dette budet, og du vitner falskt for deg selv når du sier du elsker din neste som deg selv. For se, det Herren har lagt frem avslører deg – du er blottet for sann nestekjærlighet! Hvis det du nettopp hevder – at du har vøktet kjærlighetens bud fra du var ung av og du har gitt like mye til andre som du har gitt til deg selv – var sant, hvorfra kommer da din overflod av rikdom? Skal du hjelpe de som er i nød, så må du bruke dine penger! Sett at alle fordeler de godene de har likt og bruker dem på hverandre, så vil hver og en motta litt av den nødvendige forsørgelsen. Slik sørger nestekjærlighet for at ingen tilegner seg mer enn sin neste. Men *dine* goder er sannelig mange! Hvordan er det blitt slik? Åpenbart fordi du foretrekker tingenes nytelse fremfor de manges trøst. Jo større du gjør din rikdom, dess mer mangler du kjærlighet. Hvis du hadde elsket din neste, ville du for lengst ha aktet penger med avsky.

Men nå har rikdommen grodd sterkere fast i deg enn dine egne kroppsdel-
 ler, og å fjerne den bedrøver deg som en amputering av dine lemmer. For
 hvilken rikdom skulle du ha sørget over, dersom du alt hadde gitt klær til de
 nakne, gitt brød til de fattige, åpnet døren til hver en fremmed, adoptert en
 foreldreløs, eller lidd med de svake? Hvis du for lengst hadde delt med de i
 nød, hvor lett skulle det ikke da være å fjerne deg fra de pengene du måtte
 ha igjen? Under festivaler er det da ingen som gruer seg over å bidra med det
 de har, slik at festen ikke mangler det nødvendige. Nei, snarere gleder man
 seg mer over handelen jo billigere man har fått tak i verdifulle goder. Men du
 sørger når du må gi bort gull, sølv og andre eiendeler – med andre ord, sten
 og støv – for å motta et lykkelig liv.

II

Hva trenger du denne rikdommen til? Så du kan kle deg selv i dyrebare
 klær? Du trenger da bare en meterlang kjole; ett plagg som dekker deg godt
 er alt man trenger av klær. Eller er det kanskje mat du ønsker å bruke rik-
 dommen din på? Ett brød er da nok til å mette magen. Så hva sørger du
 egentlig over? Er det noe som berøves fra deg? Æren fra din formue? Hvis du
 ikke hadde søkt ære på jorden, ville du ha funnet at den sanne og strålende
 æren leder deg frem til himmelriket. Likevel, selv om det ikke tjener deg
 noe, har du forkjærlighet for penger. Det er meningsløst å ivre seg etter det
 verdiløse – dette er åpenbart for alle.

Kanskje paradokset jeg nå er i ferd med å si er åpenbart for alle utenom
 deg – det er uansett en ypperlig sannhet: Om du, på den måten Herren
 foreslår, sprer rikdommen din, så vedvarer den naturlig, men holder du den
 kjær, blir den deg fremmed. Vokter du den, mister du den; sprer du den,
 mister du den ei. «Han har strødd ut, han har gitt de fattige; hans rettfer-
 dighet står fast evinnelig»⁵ Men det er ikke på grunn av klær og mat at folk
 ivrer seg over penger. Snarere er det på grunn av et påfunn av djevelen, der
 tusenvis av forbruksmuligheter dukker opp for de rike, slik at de kan ivre seg
 over det overfladiske og ubrukelige som om det skulle være nødvendigheter.
 Likevel stilner ikke noe av dette forbrukslysten. Disse deler rikdommen sin i
 to: en del for nåtiden, en annen for fremtiden; noe til dem selv, noe til barna
 deres. Deres egen del går til diverse forbruksmuligheter.

Hør på hvilke forberedelser disse gjør: «La det være», sier de, «en pengesum
 man tar i bruk, og en annen man gjemmer bort. Og la pengene man har
 til rådighet overgå de nødvendige målene: noe går til store kostnader i
 hjemmet, noe på ytre utseende; noe må brukes på luksuriøse reiser, noe på

fremragende og beundringsverdig utstyr til stuelivet». Jeg undrer meg over at slike overflødigheter kommer dem i hu. De har tusenvis av vogner, både til å frakte deres gods og dem selv, dekket i bronse og sølv. De har tallrike hester, hvis stamtavler viser til forfedre av edel byrd, som om de skulle være mennesker. Noen av dem frakter eierne til ekstravagante begivenheter i byen, andre brukes til jakt og andre utstyres til reiser. Bisler, belter og bånd – alt er laget av sølv og av gull. Hestene er smykket med lilla tepper, som brudgommer.

LITTERATUR

Basilios den Store. 2009. *On Social Justice*. Oversatt av C. Paul Schroeder. St. Vladimir's Seminary Press: New York.

Migne, J.P. 1859. *Patrologia Graeca 31*. Paris.

NOTER

- 1 For de som er interesserte i å lese disse anbefales det å sjekke ut C. Paul Schroeder sin oversettelse i Basilios (2009). Her kan man også lese hele «Til de rike» på engelsk.
- 2 Den gammelgreske teksten er hentet fra Migne (1859). *Patrologia Graeca* er også lett tilgjengelig på nettet: <https://patristica.net/graeca/>. Prekenen til Basilios kan bli funnet her: http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Basilios%20Caesariensis_PG%2029-32/Homilia%20in%20divites.pdf
- 3 Alle sitat fra Bibelen kommer fra Bibelselskapets 1930-oversettelsen (med et noe for-norsket språk utført av undertegnede). Jeg hadde egentlig tenkt til å bruke Bibelselskapets nyeste oversettelse fra 2024, men språket i 1930-oversettelsen passet bedre med idiomet jeg ønsket å oversette Basilios' gresk til.
- 4 Det vil si, «det resterende» er: «du skal hedre far og mor, og du skal elske din neste som deg selv» (Matt. 19:19). Poenget er, som Basilios utdypet like etterpå, at man ikke kan ende opp som rik hvis man elsker sin neste som seg selv – man ender aldri opp med å akkumulere store mengder penger hvis man bruker de på å forsørge sin neste.
- 5 Salmenes bok 112:9

MESTERBREV

WORKPLACE DEMOCRACY

OVERCOMING DOMINATION IN THE WORKPLACE



MESTERBREV VED

MARCUS

HOLST-PEDERSEN

work contracts. I also argue against those who hold that owners of a firm should have control over it, and so I really stand in opposition to a lot of what we might consider the status quo—though many of those I argue against in my thesis could be characterised as neoliberal or libertarian.

What is your master's thesis about?

My thesis is an argument in favour of democratising workplaces from a republican perspective. I argue, with the help of scholars like Elisabeth Anderson, that the workplace is permeated with domination relations, where employees are generally unfree, and that instituting democracy is a good solution. I also take a look at exactly how we could imagine democracy to work in a large workplace, and tackle some of the arguments made against workplace democracy.

What do you argue for / against in your master's essay?

I argue against an underlying assumption that the labour market is a place for workers to freely enter, exit, and negotiate

It is important to stress that in my thesis I am mainly arguing in favour of workplace democracy, even though a natural part of this is arguing against those opposed to it. A concrete counter-argument, however, is one from economist Tyler Cowen, who argues that workplace dictatorships are much more efficient than democracy, in that it benefits the employees. Another argument is by Milton Friedman, who argues that the matter of economic organisation should be left to the market.

Why should others read your master's essay?

First and foremost because the topic of 'work' is relevant to everyone. Everyone faces the expectation that they should work most of their lives. If how we organise work is unjust, then we have a pretty large injustice on our hands, and should probably do something about it. And even if you disagree that our economy is organised unjustly, you should still read it just in case. If we are wrong about our economy many people have lived unfree lives unbeknown to us. Also, my thesis raises a lot of questions concerning work and democracy, which might be interesting to look into if anyone wants to contribute to those topics.

What are your plans for the future?

I am applying for PhD positions and taking a master's in political science. I have huge plans to radically change the world for the better, but need to figure out what that entails first.

MESTERBREV

ANTI-REPRESENTATIONALISM AND THE PRIMACY OF SCIENCE

AN ATTEMPT AT DEVELOPING A PRAGMATIST, NON-
METAPHYSICAL VARIETY OF NATURALISM



MESTERBREV VED KASPER VERE

Ved første blick ser den ontologiske tolkningen bra ut: er ikke fysikkens jobb nettopp det å forklare hvordan verden egentlig er? Men dette ser ut til å glemme flere sentrale poeng fra epistemologi og språkfilosofi. Vi mennesker er, som tenkende, talende og utforskende vesener, begrensede.

Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven min er plassert i skjæringspunktet mellom tre områder i filosofi: vitenskapsfilosofi, språkfilosofi og metafilosofi. Her tar den for seg et av vår tids mest populære metafilosofiske perspektiver: «naturalisme».

Naturalismen kommer i flere varianter, men typisk påstår den at det er en kontinuitet mellom vitenskap og filosofi. Med andre ord, vitenskapene har en spesiell forrang som kunnskapsprodusent og filosofer bør forholde seg til denne kunnskapen når den gjør seg relevant. Dette perspektivet er oftest tolket ontologisk: vitenskapen gir oss det beste bildet av hvordan verden *virkelig* er, uavhengig av vår opplevelse av den.

Hvorfor skal vi tro at vitenskapsmenn er spesielt egnet til å overskride disse begrensingene?

Gjennom en pragmatisk tilnærming til språk, kritiserer oppgaven min ontologisk naturalisme og utforsker hvordan naturalisme kan re-artikuleres uten ontologiske antagelser om hvordan språk *speiler* «sinnsuavhengig» virkelighet. Den gjør dette gjennom en kritisk analyse av pragmatistene Richard Rorty og Huw Price, og ser på hvordan deres perspektiver kan synteseres til en ny pragmatisk forståelse av vitenskap og filosofi.

Hva argumenterer du for / mot i oppgaven din?

Kritikken av ontologisk naturalisme utføres via en kritikk av dens sentrale semantiske antagelse: representasjonalisme, et perspektiv på språk som påstår at språk (og tanke) speiler eller representerer virkeligheten. Som alternativ tar jeg heller til orde for «anti-representasjonalisme», at hovedfunksjonen av språk ikke er representasjon, men kommunikasjon og handling. Gjennom dette perspektivet skisserer jeg en ny pragmatisk naturalisme bygget på en anti-representasjonalistisk tolkning av vitenskap.

Mye av oppgaven går ut på å motivere behovet for en slik nytolkning av vitenskap, samt å utvikle detaljene til dette perspektivet. Her drar jeg mye inspirasjon fra vitenskapsfilosofen Hasok Chang. Jeg argumenterer for at anti-representasjonalisme leder til en tolkning av vitenskap som en menneskelig praksis som resulterer i kunnskap først og fremst egnet for å bedrive aktivitet. Denne kunnskapen er ikke evig og sinnsuavhengig, men uungåelig innrammet av språk, historie og de målene vi forsøker å oppnå i og utenfor forskningsprosessen.

Dette perspektivet på vitenskap munner ut i en pragmatisk naturalisme hvor målet til filosofi er forstått innen samme ramme av menneskelige begrensinger og hvor våre ambisjoner om endelige evige beskrivelser av virkeligheten må gis opp for kontingente, men (forhåpentligvis) mer betydningsfulle svar.

Hvorfor bør andre lese teksten din?

Hvis du noen gang har hatt litt panikk over hva vi egentlig driver med når vi gjør filosofi eller om vi egentlig kan komme frem til svar, så tror jeg teksten min har noe for deg. Ikke fordi den har noen svar, men fordi den dvæler ved disse spørsmålene og forsøker å tenke litt nytt rundt hva disse spørsmålene egentlig spør etter.

Oppgaven kan også være interessant hvis du er på utkikk etter noen litt alternative perspektiver innenfor språk- eller vitenskapsfilosofi. Oppgaven går i detalj på pragmatisme som filosofisk rammeverk og dette er noe man sjelden finner på pensumlistene i filosofi.

Videre, handler oppgaven min om et av de fundamentale problemene i filosofi, hvordan språk forholder seg til verden, og kan dermed være verdt å se på om du interesserer deg for metafysikk eller epistemologi.

Men til syvende og sist er oppgaven svært snever og er på mange måter en filosofi some bare er interessant for andre filosofer. I dette har nok oppgaven en ganske begrenset interessesfære, men befinner du deg i denne sfæren vil jeg anbefale å ta en kikk på den!

Hva er dine planer for fremtiden?

Drømmen er å drive med filosofi i en eller annen fasong resten av livet, aller helst innen akademia. Derfor driver jeg for tiden og skriver søknader til diverse Ph.d. stipendiater rundt om i Europa. Jeg håper å få skrevet innenfor de samme metafilosofiske spørsmålene med et lignende pragmatisk rammeverk. Vi får se hva fremtiden bringer.

UTDRAG AV DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Epifenomenalisme er et syn innenfor sinnfilosofi som hevder at mentale fenomener er forårsaket av fysiske hendelser, uten at mentale fenomener har en direkte kausal virkning på fysiske hendelser. Eksempelvis kan en person bære nag etter å ha vært vitne til at mennesker opplever urett. Menneskene som er blitt behandlet urettferdig eksisterer i den fysiske verden, men det gjør ikke det mentale fenomenet 'bære nag'. Det mentale fenomenet 'bære nag' har, under dette synet, heller ingen direkte kausal kraft på den fysiske verden.

Epistemisk urett er et begrep som er ment å fange en skjevfordeling i epistemologiske ressurser blant individer. Filosofen Miranda Fricker argumenterer for to typer epistemisk urett: den første er *vitnesbyrdsurett* (VU) og den andre er *hermeneutisk urett* (HU). Vitnesbyrdsurett oppstår når man ikke er villig til å tillegge et individ eller vitnesbyrd tilstrekkelig troverdighet, på grunn av fordommer hos den som lytter. Hermeneutisk urett oppstår når samfunnets felles fortolkningsressurser er utilstrekkelige. Dette fører til at enkelte grupper kan få problemer med å få innsikt i og forstå egne erfaringer.

En må ha et språk for å kunne snakke det. Ofre for det vi i dag kaller seksuell trakassering hadde tidligere ikke de hermeneutiske ressursene de trengte for å forstå det som hadde skjedd med dem, fordi det ikke fantes noen begreper for å beskrive seksuell trakassering. **B.B. & K.K.**

Epochē er et gammelgresk ord som betegner en tilstand eller holdning som kjennetegnes ved at en lar være å ta stilling til det man ikke kan vite sikkert. Kjent fra både antikkens skeptikere, blant annet Sextus Empiricus, og fra Edmund Husserl. De antikke skeptikerne, særlig den Pyrrhoniske skole, hevdet at en kom til å oppnå ataraxia ved å innta denne holdningen. I Husserls fenomenologi betegner epochē det å beskrive et objekt nøyaktig slik det fremstår for subjektet som opplever det. En har dermed ingen forutinntatte holdninger.

QUIZ

1. Er Bayeren et over- eller undergjæret øl?
2. Hva kalte man livvaktene til de norske kongene i middelalderen?
3. Hvilken skole tilhørte malerne Tidemand, Hertervig og Gude?
4. I hvilket år ble euroen innført som betalingsmiddel?
5. Hva heter gården som Knut Hamsun kjøpte i 1918 og som han ble boende på livet ut?
6. Den 1. januar 2025 fikk Schengen-området to nye medlemsland. Hvilke?
7. Hva het helten som ledet Argonautene til Kolchis?
8. Hvem skrev boken *Word and Object* (1960)?
9. VM i sjakk 1972 ble spilt i Reykjavík. Det var amerikaneren og utfordreren Bobby Fischer som vant, men hva het tittelforsvareren?
10. Hvor har den franske flyprodusenten Airbus sitt hovedkvarter?

Klarer du gåten?

Er du redd for at eg er varm,
so grip
i din eigen barm.
Eg kan ikkje fryse.
Mange av dykk kan eg hyse.
Kva er eg?

SVAR

1. Undergjæret
2. Hird eller hirdmenn
3. Düsseldorfskolen
4. 1999
5. Nørholm(en)
6. Bulgaria og Romania
7. Jason
8. Willard van Orman Quine
9. Boris Spassky
10. Toulouse; mer spesifikt Blagnac

Svaret på gåten er «Helvete».

FORRIGE NUMMER

JUBILEUMSNUMMER

(#4/2024)

Filosofisk supplement feiret 20-årsjubileum! I anledning dette holdt vi en essaykonkurranse hvor vi spurte om hvilken rolle filosofien bør ha i dagens samfunn. Vinneressayet er skrevet av Rein Løwe, med tittelen «Filosofiens bud med meningen på livet». Her følger Løwe den norske filosofen Herman Tønnessen i at hvis filosofien først skal ha en nytte, så kan man ikke tillate seg å vike unna det eksistensielle spørsmålet om selve meningen med livet. Løwes essay skilte seg ut med særdeles god essayistisk stil, og selv om vi ikke blir servert et eksplisitt og enstemmig svar på essay-konkurransens spørsmål, utforsker Løwe spørsmålet med brennende nysgjerrighet og iver.

Premien var en god bunke med bøker fra forlaget House of Foundation (H//O//F), hvorav alt er nylig oversatt filosofi til norsk. Vi gratulerer Løwe med vinnerplassen og håper han drar nytte av den nye litteraturen.

Utover essay-konkurransen hadde gjeldende nummer et tradisjonelt Fsinhold. Tekstbidrag fra: Aleksi Ivanov Gramatkov, Cathrine Victoria Felix, Glenn Erik Flåten, Lennard Fredrich, Lisa Bye Heen, Marcus Holst-Pedersen, Stian Ødegård, og Rein Løwe.

NESTE NUMMER

HUME

(#2/2025)

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

Selv om Hume er og var en fremtredende filosof, har han også blitt kritisert for synspunkter som speiler datidens fordommer, spesielt i spørsmål om etnisitet og menneskerettigheter. Dette har ført til debatt om hvordan vi skal forstå og bruke hans filosofiske arv i dag. Kan man separere filosofien fra filosofen?

Til neste nummer av *Filosofisk supplement* søker vi tekster som omhandler noen av disse spørsmålene eller andre filosofiske problemstillinger knyttet til Hume.

BIDRAGSYTERE

Tekst

- Bendik Hellem Aaby (f. 1990) er postdoktor i filosofi ved UiO.
- Benjamin Berglen (f. 2000) tar en mastergrad i filosofi ved UiO.
- Sindre Brennhagen (f. 1997) har en mastergrad i filosofi fra UiO.
- Thomas Torgersen Bråttum (f.1993) har en mastergrad i idrettsvitenskap fra USN, og tar en mastergrad i filosofi ved UiO.
- Panos Dimas (f. 1958) er professor i filosofi ved UiO.
- Severin Gartland (f. 1998) har fagbrev i automasjonsfaget.
- Geir Heivoll (f. 1974) er professor ved Politihøgskolen og professor II ved Det juridiske fakultet, UiO.
- Marcus Holst-Pedersen (f. 1998) har en mastergrad i filosofi fra UiO og tar en mastergrad i statsvitenskap ved UiO.
- Kevin Køhn (f. 1999) tar en mastergrad i filosofi ved UiO.
- Trym Mostad (f. 1998) tar en mastergrad i filosofi ved UiO.
- Sjur Sandvik Strøm (f. 1995) er en stipendiat i filosofi ved UiO.
- Allan Thommessen (f. 1996) har en bachelorgrad i filmproduksjon fra Westerdals og tar en mastergrad i filosofi ved UiO.
- Kasper Vere (f. 1999) har en mastergrad i filosofi fra UiO.
- Stian Ødegård (f. 2001) har en bachelorgrad i filosofi og studerer religionvitenskap og gammelgresk ved UiO.

Bilder

- Johanne Sjørengen (f. 1998) har en bachelorgrad i animasjon fra Høgskulen i Volda.

Filosofisk supplement er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.

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

KATALOG

#1/2005 – Makt	#4/2013 – Feminisme	#1/2022 – Frihet
#1/2006 – Viten	#1/2014 – Mening	#2/2022 – Film- og boknummer
#2/2006 – Metafysikk	#2/2014 – Dyr	#3/2022 – Religion
#3/2006 – Etikk	#3/2014 – Apologetikk	#1/2023 – Tegn i tiden
#4/2006 – Estetikk	#4/2014 – Bevissthet	#2-3/2023 – Den Andre
#1/2007 – Atferd	#1/2015 – Fiksjon	#1/2024 – Kjærlighet
#2/2007 – Kropp	#2/2015 – Realisme	#2-3/2024 – I Laboratoriet
#3/2007 – Språk og virkelighet	#3/2015 – Ontologi	#4/2024 – Jubileumsnummer
#4/2007 – Antikken	#1/2016 – Åpent nummer	#1/2025 – Rettferdighet
#1/2008 – Konflikt	#2/2016 – Identitet	<i>Neste nummer</i>
#2/2008 – Vilje	#3/2016 – Vitenskap	#2/2025 – Hume
#3/2008 – Død	#4/2016 – Sannhet	
#4/2008 – Metode	#1/2017 – Sansning	
#1/2009 – Science fiction	#2/2017 – Matematikkens filosofi	
#2/2009 – Væren	#3/2017 – Informasjon	
#3/2009 – Det gode	#4/2017 – Relativisme	
#4/2009 – Tid	#1/2018 – Natur	
#1/2010 – Žižek	#2/2018 – Pluralisme	
#2/2010 – Gud	#3/2018 – Fenomenologi	
#3/2010 – Forskjell	#4/2018 – Kritisk teori	
#4/2010 – Vold	#1/2019 – Aristoteles	
#1/2011 – Klassisk filosofi	#2/2019 – Marx	
#2/2011 – Metafilosofi	#3-4/2019 – Arendt	
#3/2011 – Kunsten og revolusjonen	#5/2019 – Kant	
#4/2011 – Jubileumsnummer	#1/2020 – Biologiens filosofi	
#1/2012 – Teknologi	#2/2020 – Litteraturens filosofi	
#2/2012 – Subjekt og substans	#3/2020 – Stoisme	
#3/2012 – Antifilosofi	#4/2020 – Hvorfor er det så få kvinnelige filosofer?	
#4/2012 – Normativitet	#1-2/2021 – Hegel og hans arv	
#1/2013 – Norsk filosofi	#3-4/2021 – Følelser	
#2/2013 – Erfaring		
#3/2013 – Ansvar		

Dersom du ønsker å bestille tidligere utgaver, send en mail til redaksjon@filosofisk-supplement.no merket med «bladsalg» i emnefeltet. Skriv inn navn, postadresse og hvilke utgaver du vil ha.

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

Du kan også bestille med Vipps.

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

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

Se www.filosofisksupplement.no for pakkepriser.