


#REFLEKS

EN VEJ IND I FILOSOFIEN



**Kvinder på pensum
i filohistorie**

Af Christine Højlund Nielsen

**Ansvar eller
Immunitetens Dødsdom**

Af Jakob Enevoldsen

Fænomenet kærlighed

Af Ronja Lausten Grov

FORORD

Ved Rune Lærke

Velkommen alle sammen, til Refleks 60!

Som nogle af vores læsere måske ved, er dette min første udgivelse som Refleks' nye ansvarshavende redaktør efter Magnus Brandt. Da jeg i sådanne sammenhænge er tilhænger af en vis kontinuitet, vil jeg, på vegne af hele Refleks-redaktionen, således først skynde mig at sende en stor TAK til alle vores fantastiske læsere og bidragsydere! Uden jer til at sætte det hele i gang vil der selvsagt hverken være et formål med, eller materiale til, at redaktionens virke kan ende ud i endnu en så formfuldendt udgivelse.

Med det sagt, vil jeg også tillade mig at bryde kontinuiteten lidt - læs: allerede nu udnytte min nyvundne magt på det groveste - ved at bruge lidt dyrt købt plads på kort at fremhæve og anerkende vores aftrådte ansvarshavende redaktør, og den velsmurte maskine af en redaktion mm., som han har efterladt sig. For der kan svært herske nogen tvivl om, at det ikke mindst er qua Magnus' ihærdige engagement og arbejde, der bl.a. hjalp til at få Refleks op fra dødsrigets dybder i 2020, og siden har holdt det oven vande, at vores tidsskrift er, hvad det er i dag. Personligt vil jeg da også ydmygt tilkendegive, at selv denne udgivelse nr. 60, med mig ved roret, næppe var blevet hvad det nu er, hvis jeg ikke - takket være Magnus - sådan havde kunnet 'stå på en kæmpes skuldre'. Hertil kommer selvfølgelig Refleks' dedikerede redaktion - og de allerede nævnte bidragsydere - takket være hvem der endda må siges at have været kæmper 'hele vejen ned'.

Endnu en særlig tak skal lyde til vores mest erfarne 'overkæmpe' blandt redaktionens nuværende medlemmer, Furkan Tuncer. For Refleks nr. 60 er den sidste udgivelse, han når at være med på, da han til sommer afslutter sit filosofistudie her på SDU. Sammen med Magnus var Furkan med til at genopstarte Refleks i 2020, og han har siden da været uhyre aktiv som både reviewer og bidragsyder. Med sin store tålmodighed og vilje har der ikke syntes at være nogen grænse for, hvad Furkan har kunnet magte at påtage sig af redaktionsopgaver, og vi håber alle, at han - hinsides sit speciales tusemærke - fortsat vil tilføre Refleks' livskraft med et bidrag i ny og næ.

Men nok taksigelser og lovprisninger for det forgangne; i nærværende udgave af Refleks vil læseren kunne finde fem trykfriske bidrag fra de forskellige afkroge af filosofien: I Jakob Enevoldsens artikel bliver vi taget med på en gennemgang af argumenter for og imod civilesangribelighed ifm. krigshandlinger, hvor han problematiserer civiles principielle immunitet i retfærdig krig. Andetsteds byder Ronja Lausten Grove på en kritisk gennemgang af forståelser af kærlighed hos Sokrates, Kierkegaard og C.S. Lewis, og undersøger, hvilken af de tre der bedst formår at udlægge kærlighedens fænomen. Hertil kommer en gentænkning af diskriminationsbegrebet, hvor Martin B. Borup og Filip Lazarow præsenterer deres helt egen Kvalifikationsteori om diskrimination. Christine Højlund Nielsen stiller spørgsmålet om, hvad det betyder, når de få kvinder, der er på pensum i filosofi, som oftest inddrages specifikt for at diskutere dét at være kvinde, fremfor andre filosofiske problemstillinger. Læseren snydes heller ikke for en anmeldelse, da Thomas Hegelund anmelder Erik Oddvar Eriksen & Jarle Weigårds "Kommunikativt demokrati. Jürgen Habermas' teori om politik og samfund".

Til slut vil jeg nøjes med at ønske jer alle en god læselyst, og opfordre alle, der måtte have lyst til at være med i en Refleksudgivelse, til at indsende bidrag til os. I kan finde mere om Refleks og udgivelsesprocessen på vores hjemmeside <https://www.sdu.dk/da/refleks>, eller kontakte redaktionen på mail refleks@sdu.dk.

På vegne af redaktionen
Rune Lærke

REFLEKS

Refleks er et uafhængigt filosofisk magasin, der er tilknyttet Syddansk Universitet, Odense. Bidrag i magasinet skal ikke opfattes som udtryk for institutionens holdninger.

INDHOLD

Forord/ved Rune Lærke	2
Ansvar, eller Immunitetens Dødsdom <i>Af Jakob Enevoldsen</i>	4
Kvinder på pensum i filosofihistorie <i>Af Christine Højlund Nielsen</i>	14
Fænomenet kærlighed undersøgt ud fra Kierkegaard, Sokrates og C. S. Lewis <i>Af Ronja Lausten Grove</i>	26
Revision af Diskriminationsbegrebet <i>Af Martin B. Borup og Filip Lazarow</i>	36
Anmeldelse: Kommunikativt demokrati <i>Af Thomas Hegelund</i>	46

Rune Lærke
Ansvarshavende redaktør

Lea Hoffmann
Illustrationer

Sofie Rodam
Layout

Ronja Lausten Grove

Furkan Tuncer

Jakob Enevoldsen

Søren Harnow Klausen
VIP-repræsentant



Ansvar, eller Immunitetens Dødsdom

Af Jakob Enevoldsen

Indledning

Den filosofiske diskussion om retfærdig krigsførelse har eksisteret siden det antikke Ægypten, og en afslutning af denne diskussion synes endnu ikke at være i sigte. Der findes grundlæggende uenigheder om alt fra krigsretfærdiggørelse til krigsudførelse, fra grænserne for selvforsvar til moralsk ligestilling af kombattanter, og næsten alt derudover.

Dog er der ét punkt, hvor der er bred enighed: princippet om nonkombattanters immunitet. Her rækker diskussionen dog sjældent længere end til at afgøre, i hvilken grad princippet eksisterer. Selv helt tilbage hos Hobbes og Locke var der enighed om civiles særstatus i krigsførelse. Ifølge begge havde mennesket fra naturens hånd ingen ret til at udøve uret og kunne således ikke afgive en sådan ret til staten (Locke, 1924, s.209). Selvom begrundelserne har ændret sig over tid, er der stadig bred enighed og meget få kritikere.

I min optik er dette dog et idealiseret og potentielt farligt perspektiv at fastholde. En kritik som

selveste George Orwell var tilhænger af, til trods for hans personlige erfaring med intentionelle angreb mod civile under The Blitz. Som han skrev i en anmeldelse af Vera Brittain's, *Seeds of Chaos*.

” Perhaps when the next war comes we may see that sight unprecedented in all history, a jingo with a bullet hole in him... The immunity of the civilian, one of the things that have made war possible, has been shattered. Unlike Miss Brittain, I don't regret that. I can't feel that war is “humanized” by being confined to the slaughter of the young and becomes “barbarous” when the old get killed as well.” (Orwell, 1968, s.152)¹

Hvordan kan det være, at en ung, uskyldig værnepligtig, tvunget i krig uden samtykke, er et legitimt mål, mens den højtråbende, politisk aktive, krigstøttende civile er immun overfor selvsamme trussel? Bærer civile ikke et ansvar for deres handlinger i forhold til statens krigsførelse? Og hvis dette

ansvar eksisterer, hvem har så immunitet?

Dette er nogle af de spørgsmål som undersøges i denne artikel. Mit mål er at præsentere kritiske argumenter mod princippet om nonkombattants immunitet som et absolut princip samt argumentere for, at princippet er falsk. Derudover vil jeg argumentere for reduktiv individualisme og kritisere det traditionelle synspunkt. Mit fokus vil ikke være på at foregribe potentielle indvendinger mod nonkombattanter som legitimt mål.

Det skal understreges, at der her blot er tale om en teoretisk undersøgelse af princippet om civil immunitet. Der refereres ikke til aktuelle konflikter, ligesom der heller ikke hverken opfordres til eller fremføres forsvar for bevidste angreb mod civile. Princippet er efter min mening ikke absolut i en teoretisk forstand, men der er gode praktiske grunde til at fastholde princippet i krigskonventioner, da manglen af samme let vil kunne misbruges eller misforstås.

Før vi nærmere behandler immunitet og ansvar, vil jeg redegøre for det traditionelle og reduktivt individualistiske synspunkt indenfor retfærdig krigsteori, samt kortlægge distinktionen mellem jus ad bellum og jus in bello, da afklaring af disse begreber vil fremme forståelsen af min kritik.

Retfærdig krigsteori

Indenfor den moderne filosofiske diskussion om retfærdig krig findes der grundlæggende to teorier: det traditionelle synspunkt og reduktiv individualisme. Begge teorier forsøger at definere, hvad der kræves for at opnå retfærdig krigsbegrundelse (jus ad bellum) og krigsudførelse (jus in bello). Derudover berører teorierne også implikationerne ved at føre en uretfærdig krig. Det skal dog erindres, at ordet retfærdig i denne sammenhæng nærmest be-

tyder retfærdiggørelse. Krig er under alle omstændigheder et onde, men det er muligt at føre mere eller mindre onde krige (Dige, 2014, s.279). Lad os tage et kig på begge teorier.

Det traditionelle synspunkt laver en klar distinktion mellem jus ad bellum og jus in bello. Krig skal eksklusivt forstås som en konflikt mellem kollektiver, hovedsageligt stater. Da krig er et kollektivt ærinde ikke relateret til individer, følger at de almene normative etiske regler ikke er tilstrækkelige til at fælde dom over krigens retfærdighed. Krig er dermed en særskilt etisk sfære med unikke etiske normer. Da jus ad bellum omhandler betingelserne for det retfærdige i kollektivets krigserklæring, mens jus in bello primært beskæftiger sig med forholdet mellem kombattanter samt forholdet mellem kombattanter og nonkombattanter, må normerne i begge begreber være adskilte.

De vigtigste principper i forbindelse med denne artikel er diskriminationsprincippet, proportionalitetsprincippet, princippet om nonkombattants immunitet, princippet om kombattants angribelighed og princippet om moralsk ligestilling af kombattanter.² Disse begreber gennemgås, før vi går videre til reduktiv individualisme.

Diskriminationsprincippet, som tilhører jus ad bellum, omhandler distinktionen mellem fjender og ikke-fjender. Altså hvilke normovertrædelser der skal til for at en krigserklæring er retfærdiggjort. Stater har grundlæggende ret til suverænitet og ret til ikke at blive udsat for militær magtanvendelse, men i tilfælde af massive overtrædelser af andre staters, individers eller fællesskabers rettigheder, kan stater miste sine grundlæggende rettigheder (Dige, 2014, s.281).

I jus ad bellum findes også proportionalitetsprincippet. Et kriterie for at kunne påbegynde

en retfærdig krig er, at krigen skal have en rimelig chance for succes, og at omkostningerne for at opnå denne succes ikke må være uforholdsmæssigt høje (Dige, 2014, s.281).

Parallelt med disse principper i jus ad bellum, har vi principper i jus in bello. Ordet parallelt er her vigtigt at påpege, da disse sfærer i det traditionelle synspunkt er adskilte til trods for den umiddelbare sammenhæng mellem principperne på tværs af sfærerne.

I jus in bello har vi princippet om nonkombattants immunitet, hvorefter det ikke er tilladt at udøve vold mod uskyldige individer. Uskyld er her i kursiv da dette ikke skal forstås som i moralsk eller juridisk forstand. Her betyder det blot, at individet ikke udgør nogen direkte trussel (Dige, 2014, s.283)

Sammenhængende med sidstnævnte princip har vi princippet om kombattants angribelighed. Fjendtlige soldater som en gruppe er per definition en direkte trussel. Dette betyder at soldater altid retfærdigvis kan angribes, udover i tilfælde hvor soldaten har overgivet sig, eller er hårdt såret i en sådan grad at de ingen trussel udgør (Dige, 2014, s.284).

Det sidste princip, som bør nævnes i sammenhæng med det traditionelle synspunkt, er princippet om kombattants moralske ligestilling. Det er især her, hvor adskillelsen af jus ad bellum og jus in bello er vigtig. Argumentet er, at alle individer har ret til selvforsvar, og dette inkluderer soldater. Dog synes en naturlig følge af diskriminationsprincippet og proportionalitetsprincippet i jus ad bellum at være fraskrivelsen af denne rettighed. Umiddelbart synes det kun i overensstemmelse med den almene moralske forståelse, at alene soldaten, som kæmper den retfærdige krig, beholder sin ret til selvforsvar.

Konklusionen bliver herefter, at jus ad bellum og jus in bello enten må være adskilte, eller, som vi

skal se med reduktiv individualisme, at soldaten, der kæmper den uretfærdige krig, mister sin ret til selvforsvar (Dige, 2014, s.284).

Ideerne om kollektiv immunitet og kollektivt ansvar vil være emnet for næste afsnit, hvor vi vil forholde os kritisk til disses begrundelse. Men først vil vi redegøre for reduktiv individualisme.

I modsætning til det traditionelle synspunkt, skal krig ifølge reduktiv individualisme forstås i kraft af individers rettigheder og forpligtelser, hvilket vil sige, at de samme regler gør sig gældende i krig som for skadespåførelse mellem individer udenfor krig. Der er altså ingen adskillelse mellem jus ad bellum og jus in bello (Frowe, 2015, s.41).

Dette synspunkt har nogle voldsomme konsekvenser for flere aspekter af krig. For det første betyder det, som tidligere antydet, at den moralske ligestilling af kombattanter ikke eksisterer. Kombattanter, der kæmper en uretfærdig krig, må ikke påføre skade mod deres fjende i overensstemmelse med moralske principper, da sådan en situation er direkte sammenlignelig med en morder, der forsøger at dræbe et offer, men dør i forsøget, fordi offeret udøver dødeligt og retfærdigt selvforsvar. I eksemplet med morderen er der generel enighed om, at offeret er i sin fulde ret til at gøre dødelig skade på morderen, mens det modsatte gør sig gældende for morderen (Frowe, 2015, s.42)

Derudover medfører det også, at nonkombattanter ikke har absolut immunitet. Nonkombattanter, der direkte eller indirekte bidrager til (eller udgør direkte eller indirekte trusler om) en uretfærdig krig, kan på retfærdig vis udsættes for bevidste angreb. Ifølge Frowe defineres direkte trusler som noget, der vil påføre dig skade. En indirekte trussel derimod er noget, der udgør en fare for dig på anden vis. Eksempelvis ville morderen i det tidligere eksempel være en direkte trussel, mens en person, der spærrer døren, så du ikke kan løbe væk fra mor-

deren, ville være en indirekte trussel. En direkte trussel er ifølge Frowe langt mere moralsk betydelig, men samtidig kan indirekte trusler under visse betingelser nødvendiggøre vold. Disse betingelser er, at individet, der udgør den indirekte trussel, har en rimelig mulighed for at handle anderledes for ikke at udgøre en trussel men bevidst vælger ikke at handle således (Frowe, 2014, s.162).

Mit udgangspunkt i resten af denne artikel vil være en reduktiv individualistisk vinkel. Min hensigt i de kommende afsnit er at præsentere argumenter for og imod forskellige forståelser af immunitet og ansvar i krig, for til sidst at konkludere som Frowe, at princippet om nonkombattants immunitet er falsk.

Kollektivt ansvar og immunitet

Først vil vi redegøre for og afvise den mest udbredte forståelse af ansvar og immunitet, som vi i denne artikel vil kalde det kollektive synspunkt. Det kollektive synspunkt, som blandt andet afspejles i krigskonventionerne, findes i kraft af gruppetilhørsforhold. Det afgørende for angribelighed og immunitet er hvilket kollektiv, man er en del af. Nonkombattanter er, i kraft af at de er nonkombattanter, immune overfor intentionelle angreb, mens kombattanter, i kraft af at de er kombattanter, altid er angribelige.

Jeff McMahan afviser begge dele af det kollektive synspunkt som et absolut princip og mener i stedet, at begge skal forstås som kontingente.

Først og fremmest mener McMahan i stil med reduktiv individualisme ikke, at kombattanter har moralsk ligestilling. M.a.o. er det tilladt for kombattanter, der kæmper en retfærdig krig, at angribe kombattanter, der kæmper en uretfærdig krig, men ikke omvendt. Derudover kunne man mene, at ingen kombattanter har tilladelse til at dræbe civile, da de ikke udgør nogen uretfærdig

trussel. Det sidste afviser McMahan dog (McMahan, 2009, s.204-205).

Det kollektive synspunkt indeholder som tidligere nævnt to vigtige og distinkte teser: at civile er immune for intentionelle angreb i kraft af deres status som civile, og at kombattanter er angribelige i kraft af deres status som kombattanter. Man kan let afvise den ene uden samtidig at afvise den anden, men til vores formål vil vi afvise begge, da de ikke er kommensurable med vores reduktiv individualistiske udgangspunkt eller artiklens mål.

Problemet stammer for begge fra den reduktiv individualistiske tese, at en uretfærdig trussel fører til angribelighed, og vi vil begynde med et eksempel, der klart viser problemet i forhold til tesen om civiles kollektive immunitet.

Man kan let forestille sig situationer, hvor nonkombattanter udgør en større trussel end kombattanter. Forestil dig en professor, der ikke arbejder direkte for hæren, men som udvikler teknologi til nye og ekstremt effektive missiler, som vil blive brugt i en uretfærdig krig. Professorens bidrag til krigen udgør en langt større trussel for de retfærdige kombattanter end størstedelen af de uretfærdige kombattanter. Altså synes det mærkeligt, at den truende professor er immun overfor angreb, mens de mindre truende kombattanter ikke er.

Man kan altså ikke retfærdiggøre princippet om kollektiv immunitet for civile uden at forbyde sig mod princippet om uretfærdige trussel og angribelighed. Hvad med kollektiv angribelighed for kombattanter?

Man kan forestille sig kombattanter, der udgør en langt mindre trussel end nonkombattanter. Forestil dig en soldat, der ikke vil blive udsendt igen, men dog stadig er ansat som soldat, og som i mellemtiden arbejder med noget, der på

ingen måde er relateret til udførelsen af den uretfærdige krig. Denne soldat ville, på trods af ikke at udgøre nogen direkte trussel, være angribelig i kraft af, at han officielt er en del af hæren. Forestil dig samtidig at en bachelor studerende, der om et par måneder afslutter sin uddannelse, melder sig som frivillig til hæren og kort tid efter bliver sendt i krig som en uretfærdig kombattant. Den studerende, som umiddelbart udgør en større trussel end soldaten, er i kraft af sin status som civil ikke angribelig. Hvis soldaten er angribelig, virker det altså forkert, hvis den studerende ikke også er det (McMahan, 2009, s.205).

Som McMahan skriver, ”The idea that people can be liable to attack, or immune from attack, merely by virtue of their membership in a group, particularly when membership is involuntary, or largely involuntary, is both false and morally repugnant”.

Derudover kan det diskuteres om soldaten i dette eksempel overhovedet ville være angribelig, men som vi vil argumentere for senere, er grænserne for angribeligheden af selv civile langt mere inkluderende end intuitionen forskriver.

I det følgende afsnit vil vi gennemgå McMahan's bud på nonkombattanters immunitet og ansvar, samt præsentere Frowes kritik af denne forståelse. Derefter vil vi se nærmere på Frowes teori.

Combined Force Argumentet

Ifølge McMahan er der klart tilfælde, hvor nonkombattanter kan handle således, at de mister deres ret til immunitet fra intentionelle angreb. Han mener dog også, at betingelserne for nonkombattanters angribelighed er mange og svært opnåelige, så mængden af disse angribelige nonkombattanter er yderst begrænset. På baggrund af Frowe, vil der imidlertid blive argumenteret for, at det derimod indbefatter en stor del af nonkombattanter i uretfærdige krige.

I denne gennemgang vil vi ikke diskutere, om ikke-intentionelle angreb eller andre former for skade såsom sanktioner, der rammer nonkombattanter, er retfærdige, da dette er en generelt accepteret position.

For McMahan er det tilladt at udføre intentionelle angreb mod nonkombattanter, hvis de er moralsk ansvarlige for en uretfærdig trussel, som andre udgør, og hvis disse intentionelle angreb mindsker eller fjerner truslen (Frowe, 2014, s.172). Dog præsenterer McMahan det såkaldte combined force argument, hvori han forsøger at vise, at der er en lang række omstændigheder og nuancer i moralsk ansvarlighed og kausaliteten af uretfærdig krig, således at det, trods en teoretiske mulighed for nonkombattanters angribelighed, kun indbefatter en meget lille andel af nonkombattanter.

Vi vil nu gennemgå nogle af de overvejelser, som McMahan mener udgør combined force argumentet, for derefter at undersøge deres holdbarhed.

Den første overvejelse vedrører proportionalitetsprincippet. McMahan's proportionalitetsprincip inkorporerer den gængse forståelse, at ikke alene størrelsen af truslen, og måden hvorpå man forsøger at værges mod denne trussel, skal være proportionelle, men også den moralske ansvarlighed hos personen der udgør truslen. Efter McMahan's mening ekskluderer dette størstedelen af nonkombattanter fra ansvarlighed, da de sjældent besidder en betydelig mængde af ansvar for deres stats uretfærdige krig (McMahan, 2009, s.225).

Der er imidlertid det problem med denne tilgang, at der ofte ikke er nogen betydelig forskel på det moralske ansvar hos kombattanter og nonkombattanter. I begge grupper tilfælde kunne de eksempelvis støtte staten med deres stemme eller politisk aktivisme, deres arbejdskraft kunne udgøre en vigtig del af statens evne til at føre krigen, eller de kunne direkte have stemt for den uretfærdige krig

ved en folkeafstemning. Hvis kombattanter er angribelige trods fravær af moralsk ansvarlighed, bør nonkombattanter også være det. Altså vil det i mange tilfælde ikke være det, der afgør deres angribelighed.

Hvis ikke den moralske ansvarlighed ligger til grund for forskellen i deres angribelighed, må det findes i den første del af proportionalitetsprincippet. Men hvis man kan fjerne den samme trussel ved at dræbe nonkombattanter som ved at dræbe kombattanter, er den ene ikke at foretrække frem for den anden. Det kan altså ikke være proportionalitetsprincippet, der fører til civil immunitet i McMahan's kontingente forstand.

En anden mulighed kunne være, at der findes en tærskel for ansvar i kraft af kausal signifikans. Selv hvis nonkombattanter har moralsk ansvarlighed, eksempelvis i kraft af at de har stemt for en uretfærdig krig ved en folkeafstemning, er deres kausale bidrag til krigserklæringen og krigsførelsen så begrænset, at det virker urimeligt at legitimere angreb på dem. Til gengæld ville de politikere, der har valgt at holde denne afstemning, og som har proponeret for den uretfærdige krig, være moralsk og kausalt ansvarlige og dermed angribelige. Nonkombattanters angribelighed afhænger altså af, om deres handlinger overskrider en tærskel for kausal signifikans (McMahan, 2009, s.219).

Denne tilgang medfører en bizar forståelse af ansvar, hvor det at sprede eller fortynde de kausale årsager blandt flere individer, betyder afskrivning af ansvar for en uretfærdig trussel. Som Frowe anfører over for både McMahan og Fabre, ”Those who conspire or collude in the creation of unjust threats cannot rid each other of liability simply by working as part of a team.” (Frowe, 2014, s.176).

Kausal ubetydelighed kan ikke føre til im-

munitet. Givet de ekstremt høje omkostninger for uskyldige³ i en uretfærdig krig, som uretfærdige nonkombattanter velvidende støtter, vil selv kausal ubetydelighed ikke være nok til at fjerne angribelighed (Frowe, 2014, s.177).

Den sidste mulighed for nonkombattanters immunitet er kombinationen af indirekte drab og usikker effektivitet. Indirekte drab skal her forstås som intentionelle drab med den hensigt at påvirke en tredjeparts handlinger. Både Frowe og McMahan er enige om, at denne form for drab kan være berettiget. Dog er de uenige om, i hvilket omfang det er tilladeligt. Ifølge McMahan er denne form for drab åbenlyst ikke tilladelig, såfremt nonkombattanterne ikke besidder moralsk ansvar eller kausal signifikans, men som der er blevet vist i dette afsnit, er disse uden betydning.

En mulighed er dog at se denne form for angreb som opportuniste. Da de angribelige nonkombattanter i mange tilfælde allerede har udført deres bidrag til den uretfærdige krig, eksempelvis ved allerede at have stemt for påbegyndelsen af krigen, og der derfor ikke er nogen mulighed for dem at ændre på deres kausale betydning, virker det, trods deres moralske ansvarlighed og kausale medvirken, opportunistisk at bruge dem som middel til at fjerne truslen (McMahan, 2009, s.226).

Dette forekommer at være et tvivlsomt forsvar. Uretfærdige nonkombattanters angribelighed findes i kraft af muligheden for at forhindre uretfærdig skade. Om dette sker i kraft af deres drab i sig selv, eller indirekte ved at deres drab ændrer en tredjeparts handlinger, gør ingen forskel, da de allerede er angribelige, og deres drab kan forhindre udførelsen af uretfærdig skade (Frowe, 2014, s.178-179).

I forhold til dette er usikker effektivitet

dog et andet aspekt fra McMahan, der kunne være afgørende.

Argumentet lyder, at effektiviteten af intentionelle angreb mod nonkombattanter er usikre i sådan en grad, at de ikke er tilladelige. At dræbe uretfærdige nonkombattanter er ikke en tilstrækkelig sikker vej til at ændre andres handlinger eller beslutninger, hvorfor denne type angreb bryder proportionalitetsprincippet på trods af deres angribelighed, da der kun er en lille chance for succes (McMahan, 2009, s.226).

Igen synes denne tankegang mangelfuld, da den ender med at være bagudvendt konsekventialistisk. Angrebet på uretfærdige nonkombattanter kan være tilladeligt, fordi det forhindrer uretfærdig skade, der ellers ville have ramt uskyldige. I tilfælde, hvor disse drab ikke forhindrer uretfærdig skade, vil de i sig selv være moralsk forkastelige. Dette fjerner dog ikke angribeligheden af nonkombattanter, men gør derimod blot deres drab til en uretfærdig handling (Frowe, 2014, s.180).

Alle disse omstændigheder udgør tilsammen, ifølge McMahan, combined force argumentet, men da deres individuelle kraft er svag, synes deres kombination ikke bedre stillet.

Med alt dette vil vi gå videre til Frowes mere inklusive teori om nonkombattanters ansvar og angribelighed samt forsvare nogle af de potentielle indvendinger.

Et forsvar for nonkombattanters ansvar

Ifølge Frowe ender nonkombattanters angribelighed, på grund af ovenstående, med at være, at de, som bidrager til en uretfærdig trussel og har en rimelig mulighed for at handle anderledes for ikke at udgøre denne trussel, men intentionelt vælger ikke at handle således, er ansvarlige og dermed angribelige. Den eneste måde at undgå angribelighed på er

ikke at have en rimelig mulighed for at undgå at udgøre en trussel eller at have god evidens for, at deres sag er retfærdig (Frowe, 2014, s.187).

Denne formulering virker langt mere retfærdig end de hidtil præsenterede, men den er ikke uden potentielle indvendinger, og vi vil gennemgå og diskutere en af disse i dette afsnit. Derefter vil jeg præsentere et argument for, at betaling af skat til en stat i en uretfærdig krig ville medføre angribelighed.

Et umiddelbart problem med denne forståelse, som Frowe foregriber, er, at det synes at tillade terrorisme. Vi har afgjort, at nonkombattanter kan være angribelige, og at deres død kan bruges til at influere en tredjepart, hvilket medfører en accept af terrorisme. Dog forstås terrorisme oftest som en moralsk forkastelig handling, der ikke burde eksistere.

Modsvaret til denne kritik er tredelt. For det første er terrorisme et meget bredt begreb, og former for terrorisme kan have meget forskellig karakter. Det kan ikke udelukkes, at terrorisme i visse tilfælde bør være tilladeligt, såfremt ofrene er angribelige, og sagen er retfærdig. I sådan et tilfælde ville det være retfærdige angreb (Frowe, 2014, s.201).

For det andet er terrorisme ofte ikke-diskriminerende i den forstand, at ofrene ofte er tilfældige og ikke nødvendigvis ansvarlige for en uretfærdig trussel. Dette betyder, at terrorisme i mange tilfælde vil være en moralsk forkastelig handling, da det også intentionelt vil dræbe uskyldige individer (Frowe, 2014, s.201).

Der er flere potentielle indvendinger, men de vil ikke blive behandlet i denne artikel. Målet med denne artikel var at kritisere det traditionelle synspunkt og kritisere civil immunitet ikke at forsvare civiles angribelighed. Der kunne anføres meget om implikationerne af en sådan teori, da de er mange.

I denne artikel synes terrorismens status som følge af denne forståelse, som en vigtig indvending at fremhæve, da den både er relevant for nutiden og nem at identificere. Vi vil dog afslutningsvis diskutere betaling af skat og angribelighed.

Som vi præsenterede i diskussionen om immunitet i kraft af kausal signifikans, kan fortyndingen af ansvar ikke føre til immunitet. Dette medfører i min optik, at betaling af skat til en stat, der fører en uretfærdig krig, implicerer angribelighed. Den uretfærdige stat ville være ude af stand til at føre krigen givet manglen af finansielle midler, altså udgør betaling af skat til en uretfærdig stat en indirekte trussel for uskyldige i en uretfærdig krig. Derudover har mange borgere muligheden for at handle anderledes ved at flygte fra landet eller ikke betale skat, og de vælger ikke at handle således. Dette betyder, at borgere der betaler skat til en uretfærdig stat, er angribelige i kraft af deres bidrag til krigen, da det opfylder betingelserne for ansvarlighed.

Dog er det vigtigt at påpege, at dette må være et tidsligt princip. Borgere, der har betalt skat til en uretfærdig stat, før de var vidende om statens uretfærdighed, kan ikke holdes ansvarlig for den uretfærdige stats handlinger, så længe de ophører med at betale skat efter påbegyndelsen af den uretfærdige krig eller ikke kunne have handlet anderledes. Civiles ansvarlighed synes altså at inkludere størstedelen af en uretfærdig stats borgere.

Tilbage står spørgsmålet om, hvornår en borger kunne have handlet anderledes, især i stater hvor flugt er umuligt eller hvor det at ophøre med at betale skat ville medføre en dødelig trussel for borgeren. Vi vil ikke diskutere dette i detaljer, men det synes for mig, at agents handlemuligheder i disse situationer er langt større end man umiddelbart skulle tro, og at truslen om dødelig skade ikke afskriver ansvarlighed. Dette bør dog

undersøges nærmere i en anden artikel.

Som det sidste vil vi kort afrunde denne diskussion, og dette gøres indledningsvis med et citat der illustrerer vigtigheden af emnet.

” A strange transformation had occurred in the “innocent civilians” who sat in cellars while all around them phosphor bombs turned the city into a sea of fire. I remember how their eyes lit up every time the Führer spoke and let them know what he had in mind: “a titanic and unprecedented struggle,” a fight to the bitter end. I remember too how a few years earlier the same people had stood by and watched while the synagogues burned to the ground. Without their enthusiastic support the Nazis could never have come to power.” (Enzensberger, 1994, s.50)

Nonkombattanters immunitet er et farligt og falskt princip, der uretmæssigt fjerner ansvaret fra de ansvarlige. At tillade drab af civile er ikke en kynisk, blodtørstig eller Machiavellisk tankegang, der ønsker at udsætte uskyldige for tilfældigt ekstrem og uretfærdig vold. Ønsket er blot, at de som bidrager til uretfærdighed, holdes ansvarlige.

Håbet er, at denne gennemgang har styrket argumentet for reduktiv individualisme, svækket det traditionelle synspunkt, og vigtigst af alt, sået tvivl eller måske endda overbevist om, at nonkombattanter ingen særstatus har i krig. Dog er vi sandsynligvis ikke nærmere enden på diskussionen om retfærdig krig.

Slutnoter

- ¹ En jingo er en ultranationalist, der især fokuserer på aggressiv og proaktiv udenrigspolitik.
- ² Der findes flere principper i både jus ad bellum og jus in bello end de her nævnte, men de vil ikke blive diskuteret i denne artikel.
- ³ ”Uskyld” er ikke skrevet i kursiv, da en retfærdig krig medfører uskyld, og ofre af en uretfærdig krig er retfærdiggjorte.

Litteratur

- Dige, Morten. »Krigens Etik.« I *Filosofisk Etik*, redigeret af Anne-Marie S. Christensen, 275-290. Århus Universitetsforlag, 2014.
- Enzensberger, Hans Magnus. *Civil Wars : From L.A. to Bosnia*. Oversat af Piers Spence og Martin Chalmers. New York: New Press, 1994.
- Frowe, Helen. *Defensive Killing*. Oxford: Oxford Academic, 2014.
- . »Reductive Individualism and the Just War Framework.« *Legal Philosophy between State and Transnationalism Series*, 2015.
- Frowe, Helen. »The Just War Framework.« I *The Oxford Handbook of Ethics of War*, af Seth Lazar og Helen Frowe. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. London: J. M. DENT & SONS LTD, 1924.
- McMahan, Jeff. *Killing in War*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Orwell, George. *The Collected Essays, Journalism and Letter of George Orwell*. Redigeret af Sonia Orwell og Ian Angus. Årg. 3. New York: Harcourt Brace Jovannovich, Inc., 1968.
- Primoratz, Igor. »Civilian Immunity in War.« *The Philosophical Forum*, Forår 2005: 41-58.

SYMPOSION

2024



JØRGEN HASS

Humanisme til nihilisme

Dato: 29/02 - 24

Kl. 19.00-21.00 i U91.

Entré: 25 kr

AFHOLDT

CAROLINE SCHAFFALITZKY DE MUCKADELL

Filosofi og etik

Dato: 21/03 - 24

Kl. 19.00-21.00 i U91.

Entré: 25 kr

AFHOLDT

Efter oplæg og diskussion tager vi traditionen tro på Carlsens Kvarter og drikker en øl eller en sodavand og snakker videre.

PETER WOLSING

Titel: Følger senere

Dato: 25/04 - 24

Kl. 19.00-21.00 i U91.

Entré: 25 kr



Kvinder på pensum i filosofihistorie

Af Christine Højlund Nielsen

Hvorfor det er afgørende, at de kvinder, der er på pensum i filosofihistorie, har andre filosofiske fokusområder end ”det at være kvinde”.

Indledning

Jeg læste med stor interesse Caroline Schaf-falitzky de Muckadell og Nikolaj Nottelmanns bidrag om repræsentation, der var at finde i Refleks # 59. Denne artikel er ikke udarbejdet på baggrund af bidragene i Refleks # 59, men er en forkortet og tilpasset version af min eksamensopgave i valgfaget ”Køn og kultur: Teorier, metoder, formidling og praksis”. De pointer jeg fandt frem til i opgaven, vil jeg mene er væsentlige i debatten om repræsentation på pensum i filosofihistorie.

Kvindens plads på pensum i filosofihistorie er meget begrænset, og der er pensum i moderne filosofi, hvor der kun er én kvindelig filosof repræsenteret. Det at kønsfordeling er meget ulige, gør sig gældende både på danske og udenlandske universiteter, og er ingenlunde et nyt fænomen. (Seidelin 2023)

Jeg vil i følgende redegøre for Simone de Beauvoirs teori om ”det andet køn” og diskutere teoriens styrker og svagheder. Derefter vil jeg anvende teorien til at undersøge, hvilke betydninger det har, når der kun optræder én kvindelig filosof på pensum. I forlængelse heraf vil jeg undersøge hvorfor det er særligt påfaldende når de kvindelige filosoffer på pensum, beskæftiger sig med det at være kvinde. Her har jeg afgrænset området til at være moderne filosofihistorie, men pointerne kan appliceres generelt til kurser i filosofihistorie.

Det andet køn

Den valgte teoriramme er Simone de Beauvoirs teori om kvinden som værende ”det andet køn”, som er at finde i Det andet køn fra 1949. At der er behov for en teori om kvinden, eksemplificerer Beauvoir så rammende med dette citat:

”... hvad er en kvinde? I det samme øjeblik jeg fremsætter problemet, har jeg det første svar. Det er i sig meget betegnende, at jeg i det hele taget stiller det spørgsmål. En mand ville aldrig finde på at skrive den særlige stilling, mændene indtager i menneskeheden.” (Beauvoir, 202, I 33)

Teorien går på, at kvinden lever i en verden, der både er skabt og defineret af manden. Manden har været og er stadig både det neutrale og det positive køn, hvor kvinden er det negative. Når man taler om et menneske tales der om manden, og kvinden bliver derfor en underkategori: ”den anden” (Beauvoir 2021). Problematikken ligger ifølge Beauvoir i, at manden gøres til subjekt og kvinden til objekt. Beauvoir bruger Hegels teori om, at subjekter altid er i en indbyrdes kamp for at fastholde sit eget subjekt og objektiviserer den anden. Dette er der som sådan intet problematisk i, problemet opstår når den ene part, her kvinden, er dømt som objekt på forhånd (Beauvoir 2021). Dette sker på grund af den marginaliserede rolle kvinder spiller i samfundet.

Undertrykkelsen af kvinder, stammer ifølge Beauvoir ikke kun fra mænd, men er internaliseret i kvinderne selv. Derved er kvinderne udsat for den ultimative undertrykkelse, nemlig den der kommer fra dem selv, i kraft af at de gør sig selv til objekter (Beauvoir 2021: I 41).

Undertrykkelsen af kvinden er væsensforskellige for andre typer af undertrykkelse, der f.eks. udspringer af religion og hudfarve.

Beauvoir forklarer det med, at andre undertrykte, som den afroamerikanske befolkning, har kunne leve tæt sammen og danne en kultur væk fra undertrykkeren. Kvinder derimod lever ikke sammen i grupper, men lever i enkeltstående husholdninger tæt forbundet og i et stærkt afhængighedsforhold til undertrykkeren (Beauvoir 2021).

Kvinder kan gøre sig selv til subjekt, men det kræver, at de gør sig til ”den uafhængige kvinde”, hvilket kan være både udfordrende og udmattende. Dette kan kvinden gøre ved at have sit eget arbejde og derved blive økonomisk uafhængig (Beauvoir 2021). Ifølge Beauvoir er der meget komfort og tryghed forbundet med at opgive sin subjektivitet, og ikke skulle tage stilling til og være ansvarlig for ens egne valg og holdninger. Det er også en lettere position at indtage, idet det er den rolle samfundet har skabt til kvinden, og alle strukturer byder hende at påtage sig denne rolle. Dette er et udtryk for det Beauvoir betegner som værende immanensen.

Det er både modsætningsfyldt og personligt omkostningsfuldt at bryde ud af den gængse kvinderolle. Det at skabe sig selv som uafhængig kvinde og stadig bevare sin kvindelighed er ifølge Beauvoir svært forenelige modsætninger (Beauvoir 2021). Når Beauvoir ringeagter den gængse måde at være i verden som kvinde, som husmor og hustru, er det fordi man ifølge Beauvoir aldrig bliver et frit menneske, hvis man ikke transcenderer. Dette leder os til hendes begreber om transcendens og immanens.

Når kvinder alligevel skaber sig et arbejdsliv og gør sig uafhængig og fravælger komforten i et ægteskab, er der flere grunde til dette. Den stærkeste grund, er ifølge Beauvoir at kvinderne søger frihed. De søger at nå ud over sig selv, for at blive frie mennesker. Det er dette Beauvoir kalder for at transcendere.

Transcendens bliver knyttet til kreativitet, aktiv handling og fremadskuenhed i verden. Egen-skaber som Beauvoir karakteriserer som væren-de særligt knyttet til det maskuline og til den rolle mænd spiller i verden. Immanensen er der- imod karakteriseret ved at være passiv, opret- holdende og fokuseret på det der er nu. Den er knyttet særligt op på femininiteten og kvindens rolle, som den der holder hus og passer børn (Day 2014). Kvindens liv er præget af indadret- tethed mod hjemmet og gentagende monotont arbejde, der har opretholdelse og ikke skabelse for øje. Det at transcenderer er at stræbe efter frihed og ultimativt at ”nå ud over sig selv”. Dette er essentielt for at blive et helt menneske.

Her er det tydeligt at Beauvoir er eksisten- tialist og at hun ikke mener, at der er en deter- mineret essens ved mennesket, men at eksistens går forud for essens og vi skaber os selv ved vores valg. Først når man aktivt vælger værdi- grundlag og tager konsekvenserne af sine valg er man et helt menneske. Dette indbefatter en metabevindsthed om at man kunne have handlet anderledes og valgene kan derfor synes arbitrære. Der er derved ikke universelle sandheder og mennesket kan derfor mangle en fælles referen- ceramme. Dette gør desuden mennesket indivi- dualiseret, og en kvinde der vælger at være uaf- hængig, kan derfor skabe sit eget værdisæt og

transcenderer ved at holde sig til dette værd- isæt, og tage konsekvenserne af de valg hun træffer. Men hun gør det med den omkostning at hun fjerner sig fra den referenceramme, hun gennem sit liv er blevet stillet i udsigt. En refe- renceramme som værende mor og hustru (Beauvoir 2021).

Jeg har tre væsentlige kritikpunkter og forbehold i forhold til Beauvoirs teori:

- I) At Beauvoirs teori er kønsbinær og ikke tids- svarende.
- II) At Beauvoir undervurderer immanensens rolle.
- III) At transcendensbegrebet bliver knyttet til manden og at kvinden derved skal assimilere sig ind i mandens forståelsesramme for at transcenderer.

I) Det første forbehold i forhold til teorien er, at der skal tages højde for de historiske rammer Beauvoir skrev ind i. Det andet køn er fra 1949 og selvom de færreste ville argumentere for, at der er opnået fuld ligestilling mellem kønnene, er kvinder i en dansk kontekst generelt ikke økonomisk afhængige af en mand på samme måde som det var tilfældet i 1940'ernes Frank- rig (Beauvoir 2021). Men jeg vil argumentere for at teorien er yderst relevant i dag, og det er derfor jeg har udvalgt den til dette formål.

Kvinder laver stadig mest i hjemmet (Cambridge 2014), og dét, at der er en så stor skævvridning i kønsrepræsentationen i et fag som moderne filosofihistorie, viser at teorien stadig er aktuel. Så længe vi taler om ”kvindelige filosoffer” og ikke slet og ret filo- soffer, er Beauvoirs teori udmærket til at belyse

hvorfor dét er problematisk.

Det andet køn er i høj grad skrevet ud fra en kønsbinær forståelse af køn. Hele spørgsmålet om køn som binært eller ej var ikke aktuelt i samfundsdebatten da Beauvoir skrev *Det andet køn* i 1949. Man kunne have grebet problemstillingen anderledes an ved for eksempel at vælge Judith Butler som teoriramme og undersøge, hvorvidt en binær kønsopfattelse som Beauvoir er den mest præcise. Men det at se køn som noget andet end binært er en forholdsvis ny tilgang, og da Butlers teorier bygger videre på bl.a. Beauvoirs teorier har jeg valgt Beauvoir som min teoriramme (Mikkola 2022).

II) Jeg vil hernæst udfolde at Beauvoir under vurderer immanensens rolle. Beauvoir definerer transcendens som værende aktiv, kreativ og rettet imod fremtiden. Immanensen er defineret ved at være passiv, indadskuende og rettet mod artens bevarelse (Day 2014). Beauvoir taler om immanensen som noget, man kan synke ned til: ”Den kvindelige charme forudsætter, at transcendensen synker ned til immanens og kun viser sig som en subtil iling gennem kødet...” (Beauvoir 2021). Beauvoir har derved en tydelig prioritering af transcendensen over immanensen. Men spørgsmålet er her, om det er en retfærdig prioritering, set i lyset af at begge måder at være i verden på, i andre sammenhænge, er værdsat.

Et eksempel er mennesker, der arbejder med renovation, det er hverken et job med en særlig kreativitet eller en særlig rettedhed mod fremtiden, men selvom det egentlig mest om-

handler bevarelse, så er det alligevel en meget væsentlig funktion i et samfund. Her ville et modargument fra Beauvoir være at selvom at gøre rent, holde hus og lave renovationsarbejde ikke er uvæsentligt i et samfund, så er det hverken fremadskuende eller kreativt, og bidrager derfor ikke mennesket med at ”nå ud over sig selv” og transcendere, og derfor er det mindre betydningsfuldt. Immanensen er ikke andet end en trædesten til at transcendere (Strickling 1988).

Men hvad hvis man aktivt tilvælger husmoderlivet? Hvordan ville Beauvoir stille sig i forhold til de kvinder der en gang imellem fylder i debatten, som på mange måder er den ”transcenderede kvinde” der er højtuddannet og økonomisk uafhængig (Højstrøm 2021), men som alligevel siger sit job op for at være hjemmegående husmor, fordi det er det, der harmonerer bedst med de værdier, hun har om et meningsfuldt liv? Til det ville Beauvoir svare, at kvinden egentligt giver efter for en samfundsnorm om hvad en god mor skal kunne, og at hun synker tilbage i immanensen uden at være bevidst om dette (Strickling 1988).

III) Beauvoirs maskuline transcendensbegreb kan kritiseres for, at den eneste måde kvinder kan transcendere, er ved at indgå i og acceptere maskuline normer og derved mister kvinderne noget af deres kvindelighed. Her er det interessant at diskutere, om Beauvoir overser andre væsentlige kvaliteter ved det kvindelige og immanensen. Det skal først pointeres, at der er langt fra 1940érnes

kønsnormer og til de nutidige, og de træk, Beauvoir ser som værende særligt maskuline, ikke ses som primært maskuline i dag. Derfor vil jeg gerne udfordre Beauvoirs transcendensbegreb. Det er meget begrænsende hvis man ikke kan transcendere uden at efterlade sin særegne kvindelighed.

Som jeg tidligere har argumenteret for, så undervurderer Beauvoir immanensens væsentlighed og betydning. Ifølge Beauvoirs teori har mænd og kvinder forskellige referencerammer på grund af at mænd og kvinders forståelse, i forhold til hvordan verden forstås, samt hvilke roller man spiller i den, og hvilke referencerammer man har. I et interview med Sartre forklarer Beauvoir, at selvom en mand godt kan støtte op om kvindekampen, vil en mand aldrig kunne have den "lived experience" som en kvinde (Overdose 2022). Beauvoir italesætter de fysiske og seksuelle forskel mellem mænd og kvinder, men hun mener, at det er amoralsk at bruge det som argumenter for at holde kvinden som det underlegne køn. Beauvoir mener ikke at et subjekt blot har en krop, men at subjektet lever og oplever igennem kroppen, og at subjektet konstituerer sig selv gennem den "lived experience" som kroppen er rammesættende for. Når man bliver en kvinde, ifølge Beauvoir, er det, når man lever og oplever éns krop på en særlig måde. Kvinder og mænd skal ikke fastholdes som objekter og i immanensen, men have mulighederne og rammerne for at transcendere (Bergoffen 2004).

Hvis man følger Beauvoirs argument om, at der er noget særligt kvindeligt, som kvinder socialiseres til, da vil jeg argumentere for, at

Beauvoir også er begrænset af at være i en mandsdomineret kontekst og derfor ikke anerkender det kvindelige og immanensen som værende særligt betydningsfuldt.

I følgende afsnit vil jeg benytte Beauvoirs teori og refleksioner over kritikken til at undersøge og diskutere, hvilken betydning det har, at der er få kvinder på pensum i filosofihistorie, og om det har en særlig betydning, når de valgte kvindelige filosoffer beskæftiger sig med dét at være kvinde.

Kvinder på pensum i filosofihistorie

I dette afsnit vil jeg bruge Beauvoirs teori og overvejelserne om kritik af hendes teori, til at undersøge og diskutere hvad det har af betydning, når man har et kursus i moderne filosofihistorie, hvor der kun optræder én kvinde. Her tager jeg udgangspunkt i et pensum i moderne filosofihistorie hvor der indgik én kvindelig filosof, hvis filosofiske fokusområde var kvindens rettigheder.

Det er en stående diskussion på flere danske og udenlandske universiteter, hvorvidt der burde være flere kvinder på pensum (Petersen 2023). Fra det udgangspunkt at diversitet har intrinsisk værdi, ville man nemt kunne argumentere for, at der burde være flere kvinder på pensum, men jeg har i stedet valgt at undersøge emnet ud fra en kønsfilosofisk vinkel.

To mandlige undervisere i filosofihistorie fra skandinaviske universiteter, her kaldet underviser A og underviser B, har været så venlige at besvare følgende spørgsmål omkring kvinder på pensum i filosofihistorie: Hvilke kriterier har I for de filosoffer der kommer på

pensum? Hvilke overvejelser har I gjort i forhold til at få flere kvinder på pensum? Er det vigtigt at have flere kvinder på pensum og i givet fald hvorfor?

Underviser A beskriver i følgende citat, hvilke kriterier han anvender, for de filosoffer han benytter på pensum:

”Kriterier, som jeg selv anvender, er, at de valgte filosoffer enten har haft betydning for den periode de virker inden for, herunder en betydningsfuld strømning inden for perioden. Og/eller de har haft betydning for den videre udvikling i filosofiens historie og/eller for aktuel filosofi. Der kan også være filosoffer inden for andre kulturkredse end den europæiske, som bør overvejes, men så skal deres tekster leve op til filosofiske kriterier. Fx er det ikke tilstrækkeligt, at de har haft betydning for religion, politik eller andet. Teksterne skal adressere filosofiske emner/problemer og rumme ræsonnementer, evt. kritik, dvs. fremme opfattelser på grundlag af argumenter.” – Underviser A

Argumenter som ofte bruges for ikke at indlemme kvindelige filosoffer i kanon i højere grad er mange. Argumenterne er f.eks.: At der ganske enkelt mangler kvindelige filosoffer, det de kvindelige filosoffer har skrevet måler sig ikke i kvalitet, med det de mandlige har skrevet, og at et kursus i filosofihistorie skal præsentere de filosoffer, der har haft den tydeligste virkningshistorie.

Underviser A lægger i citatet særligt

vægt på virkningshistorie som kriterie, og det er et af de kriterier, der er sværest at finde kvindelige filosoffer, der lever op til, på grund af de begrænsninger der historisk har været for kvinder. Disse historiske begrænsninger vil jeg uddybe i det følgende afsnit.

Der er mange forhold, der skal gå op i en højere enhed, når et pensum skal planlægges, og mange praktiske hensyn der skal tages. Underviser B forklarer de praktiske hensyn således:

”Jeg tror det er vigtigt først og fremmest at huske, at pensum er det muliges kunst: Det skal kunne passes ind i rammerne for kursets ydre betingelser (pensumomfang i sider), det skal være meningsfyldt at formidle stoffet til de studerende indenfor tidsrammerne og ud fra deres baggrundsviden, de skal kunne eksamineres i det, det skal helst ikke ligge alt for langt fra underviserens bestående ekspertise, da vi (især med den nye normaftale) har beskednen forberedelsestid til rådighed.” – Underviser B

Kvindelige filosofers historiske begrænsninger

De historiske begrænsninger er mange og forskelligartede. Kvinder er blevet udelukket fra at bedrive filosofi både på et direkte plan (på grund af nægtet adgang til universiteterne) og et indirekte plan (på grund af de praktiske udfordringer ved at holde hus og opfostre børn). Det er en reel problematik, at kvinder er blevet udelukket fra at deltage i

den filosofiske diskussion, særligt på grund af praktiske årsager ved at de har haft byrden (for at blive i Beauvoirs terminologi) at føde børn og passe hjemmet, hvilket unægteligt har givet meget dårlige forudsætninger for at bedrive filosofi.

Virginia Woolf skiver I *A Room of One's Own* det berømte citat: "A woman must have money and a room of her own if she is to write fiction." (Woolf 1949). Dette har været gældende for kvinder, der har skrevet skønlitteratur såvel som filosofi. Det har krævet meget privilegerede sociale og økonomiske omstændigheder, som for eksempel Ada Lovelaces¹, for at kvinder har haft mulighed for at bedrive filosofi. Disse udfordringer har ikke været de eneste, kvindelige filosoffer har skulle kæmpe med.

Connell og Janssen-Lauret har beskrevet, hvordan kvindelige filosoffer endvidere har manglet anerkendelse for deres ideer. Det kommer sig af, at deres resultater er blevet tillagt andre, eller at de har haft en meget høj grad af ydmyghed omkring deres arbejde, hvilket har gjort, at man har overset deres egentlige bedrifter:

"First, there is a certain lack of adherence to scholarly objectivity and established conventions of citation when academics and historians fail to credit female originators of ideas. Similarly, to attempt to imply that someone who is feminine, ladylike, or motherly cannot be a philosopher of equal stature to a male counterpart shows a deficit of scholarly virtues of rigour and objectivity." (Connell 2023)

Når kriterierne for et godt pensum beror på, hvem der havde størst virkningshistorie og var en tydelig deltager i den filosofiske idéhistoriske progression, bliver det begrænset, hvilke kvinder der kan leve op til disse kriterier på grund af før omtalte begrænsninger historiske begrænsninger. Når kvindelige filosoffers værker er blevet overset, misforstået og underprioriteret, er det ikke overraskende, at de ikke fylder mere i kanon. Når deres filosofi er blevet beskrevet som værende af dårligere kvalitet eller ikke "rigtig" filosofi, har det indvirkning på, om de kommer med i kanon eller ej:

"Here we argue that having one's work labelled "bad philosophy" or "derivative philosophy" has not only been demonstrably damaging to female philosophers of the early analytic period; these labels are also grievously misapplied." (Connell 2023)

Et argument imod at have flere kvinder på pensum beskriver Sarah Tyson i *Where Are the Women? How Expanding the Canon Makes Philosophy Better*. Argumentet er oprindeligt udsprunget fra Beauvoirs teori om transcendens som værende af særlig maskulin karakter og lyder at: filosofien er opstået som en androcentrisk disciplin. (Tyson 2014) For at have succes indenfor filosofi skal man acceptere at bevæge sig indenfor det, Beauvoir beskriver som værende maskuline intellektuelle normer (Rogers 2021, 1). Ud fra Beauvoirs teori om transcendens, ville den eneste mulighed, en kvinde ville have for at bedrive filosofi, være at transcenderer og inkorporer maskuline normer:

”Under this view, the best a woman can do is transcend her femininity and identify at least, with ”superior masculine conceptual norms”... If women check their femininity at the door, surrender the symbolic forms and social values that are identified with femininity, and instead embrace masculinity and its abstract form of reasoning, they too can participate in philosophy.” (Rogers 2021)

Problemet med denne tilgang, er at den kun åbner op for en meget lille del af de kvindelige filosoffer. Det er kun de kvinder, der vil opgive en del af deres kvindelighed og måde at være i verden på, der kan assimileres ind i mandens normer. Selvom det umiddelbart er den løsning Beauvoirs argumentation fører til, så er den ikke uden omkostninger for den enkelte kvinde, og Beauvoir anerkender, at det ikke er en vej for særlig mange: ”Manden er et kønsbestemt menneske, og kvinden kan kun være et helt individ og mandens jævnbyrdige, hvis hun også er et kønsbestemt menneske. At opgive sin kvindelighed er at opgive en del af sin menneskelighed.” (Beauvoir 2021). Desuden kan man argumentere for, at det er et noget ensidigt syn på moderne europæiske filosofi, hvor mandlige filosoffer også har bedrevet filosofi, der adskiller sig fra den klassiske ”maskuline” måde at bedrive filosofi (Rogers 2021).

Underviser B mener ikke at filosofi er forbeholdt mænd: ”Og her mener jeg det er rimeligt at prioritere de oversete heltinder, for at de studerende ikke skal glemme, at filosofi

aldrig har været forbeholdt mænd, selv når androcentrisme har været den dominerende tendens.”.

Der er to umiddelbare løsninger her, enten at anerkende at filosofi har været og til stadighed er androcentrisk, og anerkende de konsekvenser det medfører. Den anden mulighed er at revidere Beauvoirs transcendensbegreb, hvilket ud fra kritikpunkt III ville være gavnligt.

De historiske begrænsninger for kvinders bidrag til filosofi har været forskelligartede og mange. I følgende vil jeg undersøge, hvilken betydning det har, når der kun er én kvindelig filosof på pensum.

Betydning

Den betydning det har, når et pensum næsten udelukkende består af mandlige filosoffer er, at filosofihistorien fremstår som værende skrevet af mænd og til mænd. Det er en tendens i filosofihistorie, men som vi har set, er det ikke et fyldestgørende billede det tegner. Der har været kvinder, der har bedrevet filosofi, og ved ikke at inddrage dem, reproducerer man ideen om at filosofi er til for mænd. Derfor bliver det væsentligt at inddrage kvindelige filosoffer i forhold til at vise, at filosofi ikke kun er til for mænd, men at kvinder også har bidraget og kan bidrage positivt til filosofihistorien.

Her er det vigtigt ikke at underkende betydningen af repræsentation for de nuværende kvindelige filosoffer og studerende. Filosofihistorien er, ud over at være domineret af mænd, også præget af misogyni (Lund

2013). Det ville være interessant at undersøge, hvad det betyder, at filosofi er domineret af mænd, at referencer og eksempler er hentet fra det liv som mænd har levet, at filosofihistorien er præget af misogyni, og at der er langt færre kvindelige undervisere og forskere på universiteterne end mænd. Dette emne ville være væsentligt at gå i dybden med, men artiklens omfang taget i betragtning, har det ikke været en mulighed.

Det er blot vigtigt at understrege, at repræsentation, eller signalværdien som underviser B her kommer ind på, ikke er uden betydning (Lund 2013).

”For mig at se ville to kvindelige filosoffer i form af Wollstonecraft og Lovelace være rimeligt på et kursus som Moderne Filosofi, i lyset af periodens generelle træk. Begge skal først og fremmest med, fordi de leverede ekstremt originalt og indflydelsesrigt arbejde (hhv. om kønslighed og om kunstig intelligens). Der er også en signalværdi, som ikke er uden betydning.”- Underviser B

Wollstonecraft lever op til underviser B's kriterier om at være nyskabende og at have en markant virkningshistorie i sin samtid. Der er dog en væsentlig problematik knyttet til at have Wollstonecraft som den eneste kvindelige filosof på pensum.

Hvis man har et pensum og inddrager en enkelt kvindelig filosof, der undtagelsesvis faktisk fik indflydelse i sin samtid, som f.eks. før-omtalte Wollstonecraft, støder man ifølge Beauvoir ind i en særlig problematik. Man kun-

ne foranledes til at tro, at det at inddrage Wollstonecraft blot viser at kvinder også kan bedrive filosofi. Men grundet at Wollstonecrafts primære fokusområde er kvinder og kvinders rettigheder, er inddragelsen af Wollstonecraft, ifølge Beauvoirs teori om ”det andet køn”, i stedet for at være en løsning på repræsentationsudfordringen, en placering af Wollstonecraft og kvindelige filosoffer som ”den anden”. Wollstonecraft beskæftiger sig med det at være kvinde og derved om kvinden som ”noget særligt” og andet end manden.

Herved får man en filosofihistorie, hvor det er mændene, der bedriver filosofi, og det, kvinderne bidrager med, er filosofi over kvindens særegenhed. Hvis kvindelige filosoffer ikke skal have rollen som ”den anden” er det nødvendigt, at de beskæftiger sig med andre emner end det særegne at være en kvinde. Det ville være at foretrække, at kvindelige filosoffer slet ikke betegnes som kvindelige filosoffer, men i stedet blot fremstilles som filosoffer. Det er altså væsentlig ikke at gøre kvindelige filosoffer til en særlig kategori, på samme måde som man ikke har en særlig kategori, der hedder ”mandlige filosoffer”.

”... [1750-1900] var en tid, hvor kvinder havde langt ringere adgang end mænd til akademisk uddannelse og til at skrive for akademiske læsere. Dette afspejler sig i, at meget få kvinder i mine øjne kandiderer til den absolutte klassikerstatus, jeg beskrev ovenfor. På den anden side er det også af historisk vigtighed at enkelte kvinder faktisk formåede at gennembyde

"kønsmuren" ved at forfatte værker, der både er filosofisk fremragende og originale, og som med tiden fik en væsentlig virkningshistorie. Wollstonecraft og Lovelace er to fremtrædende eksempler." - Underviser B

Når vi sammenholder Beauvoirs pointe, om det at opleve verden fra en krop der er socialiseret som en kvindekrop, med dette argument fra Connell og Janssens-Lauret, om at kvindelige filosoffer har noget særligt at bidrage med i filosofien, da har det en endnu mere vidtrækkende betydning, når kvinder ikke prioriteres på pensum, da det gør filosofien fattigere:

"Key features of these women's work labelled "bad" or "derivative – epistemic humility, cautious wording, giving credit to others, disclosing biases – are outright epistemic virtues." (Connell 2023)

Et rigere pensum Hvis vi anerkender Connell og Janssen-Laurets argument om, at det feminine kan bidrage med noget særligt i forhold til filosofihistorie (Connell 2023), så kræver det en overvejelse, i forhold til om virkningshistorie er det bedste kriterie for, hvem der kommer på pensum:

"Det er min opfattelse, at vi bestemt ikke bør ignorere kvinder på pensum. Men de skal have/have haft en betydning for filosofien/filosofiens historie. Hvis en kvinde i en periode flugter med en samtidig mandlig kollega i henseende til relevans for faget og niveau, kan man overveje at

vælge den kvindelige filosof. Det er fornuftigt at skele til kønsrepræsentation, men det må ikke have som konsekvens, at man udelukker andre mandlige filosoffer, som har være mere betydningsfulde (jf. ovennævnte kriterier) for filosofiens historie eller for aktuel filosofi." – Underviser A

Betydningen er altså ikke udelukkende manglende repræsentation og at kvindelige filosoffer gøres til "den anden". Det har også den betydning, at når mænd og kvinder har forskellige referencerammer på grund af den måde deres kroppe er socialiseret i verden og ved udeladelse, kommer filosofihistorien potentielt til at mangle et helt perspektiv.

Underviser B mener ikke at filosofihistorie skal give oprejsning til oversete genier, men det er værd at overveje om det at have flere kvinder på pensum rækker ud over vigtigheden ved repræsentation. Det er i høj grad et spørgsmål om at mangle væsentlige perspektiver i filosofihistorien.

"Jeg mener ikke filosofihistoriske oversigtskurser skal være alt for prægede af at give "oprejsning" til oversete genier (uanset køn, og uanset hvor oversete og geniale). Det primære er overblikket over den tradition, uden hvilken man ikke kan læse moderne filosofi med den nødvendige baggrundsviden. Men når dette mål er opfyldt i rimelig grad, kan det også gavne et kursus at underviserne giver en sådan "oprejsning" til nogle få af de oversete helte og heltinder. Og

her mener jeg det er rimeligt at prioritere de oversete heltinder, for at de studerende ikke skal glemme at filosofi aldrig har været forbeholdt mænd, selv når androcentrisme har været den dominerende tendens.” – Underviser B

I følgende citat argumenterer Connel og Janssen-Lauret for, at kvindelige filosoffer kan have kvaliteter som deres mandlige kolleger ikke deler:” But we argue below that Welby’s writing style (not unlike Jones’s) really was feminine, in a way that actually exhibits some epistemic virtues not shared by her male contemporaries.” (Connell 2023).

Hvis vi følger Beauvoirs argument om, at mænd og kvinder i kraft af deres forskellige kroppe socialiseres forskelligt, og at det kvindelige kan bidrage særligt til filosofi, er der rimelig grund til at inddrage kvindelige filosoffer på pensum.

Connell og Janssen-Lauret beskriver, at kvindelige filosofers bidrag ofte er blevet omtalt som værende ”afvigende” filosofi, men på baggrund af denne artikel vil jeg argumentere for, at det er værd at undersøge om det i stedet for at være ”afvigende”, ofte blot er anderledes, og at vi skal udvide vores ideer om, hvad filosofi er, og undersøge filosofi de steder, hvor kvinder også har bedrevet det som for eksempel i skønlitteratur (Connell 2023).

Afslutningsvis vil jeg nævne, at Beauvoir selv i sin samtid ikke fik den berettigede anerkendelse for hendes filosofiske bidrag, og det er værd at bemærke, at hun selv blev gjort til ”den anden” i at samtiden udviste større interesse for

hendes person end hendes filosofi:

”In spite of working amidst some of the most prominent French philosophers of her time, Beauvoir’s legacy has often been denied its philosophical significance. Indeed, the de-tails of her life have often been taken to be more interesting than her ideas. This reception exemplifies that circumstances can often steal an individual’s transcendence, a point she pursues time and time again in her work.” (Bergoffen 2004)

Konklusion

Jeg har undersøgt, hvilken betydning det har, når der kun er én kvindelig filosof på pensum, og hvad det yderligere har af betydning, når denne filosof beskæftiger sig med dét at være kvinde. Ifølge Beauvoirs teori om ”det andet køn” har det den betydning at de mandlige filosofers bidrag bliver udtryk for filosofihistorien, og de kvindelige filosofers bidrag gøres til noget særegent. Det har den betydning at man får en filosofihistorie, hvor det er mændene, der bedriver filosofi, og det, kvinderne bidrager med, er filosofi over kvindens særegenhed.

Jeg konkluderer at filosofihistorie udelader væsentlige perspektiver, ved ikke at inddrage kvindelige filosofers bidrag, og pointerer vigtigheden af, at de kvinder, der inddrages på pensum, beskæftiger sig med andet end det at være kvinde, og at de ikke præsenteres som ”kvindelige filosoffer”, men blot som filosoffer.

Litteratur

Adams, B. »Ada Lovelace : The World's First Computer Programmer.« Af B. Adams, 29-43. Yorkshirre: Pen and Sword History, 2023.

Beauvoir, S. Det Andet Køn. København: Gyldendal, 2021.

Bergoffen, D. og Burke, M. "Simone de Beauvoir", The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 20. August 2004. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/beauvoir> (senest hentet eller vist den 21. December 2023).

Connell, S. M., and Janssen-Lauret, F. » 'Bad philosophy' and 'derivative philosophy': Labels that keep women out of the canon.« *Metaphilosophy* 54, 2023: 238–253.

Day, J. »Simone de Beauvoir's Transcendence and Immanence in the Twenty First century: The Tension between Career and Motherhood.« *Western Tributaries* Vol. 1, 2014: 1-10.

Højstrøm, L. Jydske VestKysten. 4. September 2021. <https://jv.dk/kolding/vibeke-droppede-sit-chefjob-for-at-blive-hjemmegaende-nu-er-der-gaaet-fem-aar-01-01-24> (senest hentet eller vist den 01. 01 2024).

Lund, N. Uniavisen . 7.. Oktober 2013. <https://uniavisen.dk/filosofien-har-en-lang-tradition-for-at-vaere-fjendtlig-over-for-kvinder/> (senest hentet eller vist den 1. . Januar 2024).

Mikkola, M. "Feminist Perspectives on Sex and Gender", The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 18. Januar 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/feminism-gender/> (senest hentet eller vist den 15.. December 2023).

Overdose, Philosophy. Youtube. 22. . Maj 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=xII779nolHo> (senest hentet eller vist den 28. . December 2023).

Petersen, L. Omnibus. 26.. Oktober 2023. <https://omnibus.au.dk/arkiv/vis/artikel/artsraadet-vil-diskutere-diversitet-i-pensum-vi-skal-kunne-tillade-os-at-spoerge-hvorfor-laeser-vi-den-her-tekst> (senest hentet eller vist den 28.. December 2023).

Rogers, D. »Where Are the Women? How Expanding the Canon Makes Philosophy Better Sarah Tyson.« *Hypatia* vol. 36 no. 4, 2021: 14-36.

Seidelin, L. Politiken. 20. Januar 2023. <https://politiken.dk/danmark/uddannelse/studieliv/art9086558/Studerende-var-tr%C3%A6tte-af-at-l%C3%A6se-at-kvinder-er-dumme.-Derfor-startede-de-en-ny-l%C3%A6sekreds> (senest hentet eller vist den 1. Januar 2024).

Strickling, B. »Simone de Beauvoir and the Value of Immanence.« *Atlantis* vol. 13, 1988 : 36-43.

Tyson, S. »"From the Exclusion of Women to the Transformation of Philosophy: Reclamation and its Possibilities.« *Metaphilosophy* vol. 45, 2014: 1-19.

Woolf, V. 1949. *A room of one's own*. London: Hogarth Press, 1949.



Fænomenet kærlighed undersøgt ud fra Kierkegaard, Sokrates og C. S. Lewis

Af Ronja Lausten Grove

Indledning

Jeg vil i denne artikel undersøge en smule af det både velkendte og ukendte fænomen kærlighed. Søren Kierkegaards forståelse af kærlighed fra *Kjerlighedens Gjerninger* og Sokrates forståelse, som beskrevet i Sokrates' hyldesttale i Platons *Symposion* er valgt og skal både sammenlignes og diskuteres, da det tyder på, at de beskriver samme fænomen, men på to vidt forskellige måder. Derefter rettes fokus mod C. S. Lewis' *The Four Loves*, og hans tredje forståelse af fænomenet kærlighed. Specielt skal det undersøges, om C. S. Lewis' teori kan kombinere de to andre ellers meget forskellige syn på kærligheden.

Kierkegaard og Sokrates

Begge forståelser af kærlighed mener, at der skal være en genstand for kærligheden. Der skal være noget som elskes (Platon 2000, 55, Kier-

kegaard 2013). Men der er stor forskel på genstanden i Sokrates' hyldesttale og Kierkegaards *Kærlighedens Gjerninger*. For Sokrates er genstanden for kærlighed god. Eller genstanden besidder et eller andet, som den, der elsker, mangler (Platon 2000, 56-57). Den elskende vil have del i det og bliver derfor tiltrukket af denne genstand. Næsten modsat forholder det sig med Kierkegaard. Genstanden er her alle mennesker, fordi alle mennesker i princippet er lige (Kierkegaard 2013, 66). Der er ikke nogen, som det er bedre at elske end andre. Tværtimod så er det kun et tegn på sand kærlighed, at kærligheden kan elske det mangelfulde. Det virker, som en afgørende og uforenelig forskel, når kærlighed både beskrives som at elske det, man selv mangler, og at elske det mangelfulde.

Kierkegaard gør meget ud af at fortælle, at kærligheden ikke er afhængig af sin genstand. Hvilket betyder, at uanset hvordan gen-

standen er, ser ud, opfører sig, så elsker kærligheden (Kierkegaard 2013, 45). Det har ingen betydning, om genstanden forandrer sig, for kærligheden er den samme. I modsætning til det er Sokrates' kærlighed afhængig af sin genstand. Det er genstandens evner eller karakteristika, der afgør, om den elskende kan elske genstanden (Platon 2000, 56-57). Hvis ikke genstanden er smukkere, bedre, klogere end den elskende, så kan den elskende ikke elske. Det betyder også, at selvom den elskende engang har elsket genstanden, så kan genstanden forandre sig sådan, at kærlighed ikke længere er muligt. Igen synes det at være to meget forskellige opfattelser af kærlighed, der præsenteres. Der er både kærlighed som uafhængig af genstanden og dermed også en evig kærlighed, men i den anden forståelse af kærlighed er den afhængig af genstanden.

Der kan opnås noget forskelligt i de to forståelser af fænomenet kærlighed. I Sokrates' forståelse kan man få noget godt ud af kærlighed. Man elsker nemlig det gode, som man selv ønsker at få del i (Platon 2000, 62-65). Man kan af sin kærlighed føde eller skabe noget. Hvis man skaber noget, der fortsætter med at blive husket, opnår man udødelighed.

Ifølge Kierkegaard kan man ikke opnå noget (Kierkegaard 2013, 345). Man giver for intet. Hvis ikke det hænger sådan sammen, er der ikke tale om kærlighed. Kierkegaard taler dog om kærlighedens frugter. De frugter er bevis på kærlighed (Kierkegaard 2013, 15). Frugten er ikke til for en selv. Det er meget

vigtigt for Sokrates, at andre kan se og huske det skabte, men for Kierkegaard har det ingen betydning, om andre lægger mærke til frugterne (Kierkegaard 2013, 22-24, Platon 2000, 66).

For Kierkegaard er kærlighed pligt. Den er til tider svær at tage på sig (Kierkegaard 2013, 41). Den er umulig at leve fuldstændig op til. Pligten er det, der gør kærlighed til sand kærlighed. Helt anderledes er kærligheden i Sokrates' forståelse. Kærlighed er et begær eller lyst efter noget. Det sker automatisk (Platon 2000, 55). Det gør ikke noget, at begæret stopper, eller man får lyst til noget andet. Det kan hans kærlighedsforståelse sagtens rumme. Kierkegaard forstår kærlighed som noget svært, mens Sokrates beskriver det, som noget man har lyst til. Det virker som om, der er stor forskel på deres forståelse af kærlighed.

Kierkegaard mener ikke, at kærlighed kan gøre forskel på mit og dit (Kierkegaard 2013, 266-267). Det er ikke muligt at give noget af sit eget til den anden, for alt mit er dit. Selvom Sokrates ikke siger noget om dette, så er det klart, at der bliver gjort forskel på dit og mit. Genstanden for kærligheden har sit gode, mens den elskende har en mangel på det gode (Platon 2000, 56-57). Genstanden kan give noget af sit gode til den anden, men netop det er en tydeliggørelse af, at der er forskel på dit og mit. Dette er endnu et eksempel på en tilsyneladende uforenelig forskellighed på de to forståelser af

Gud eller kærligheden er altså hele grunden til, at man kan elske.

kærlighed.

En anden interessant forskel er, at Sokrates mener, at man godt kan beskrive, hvad kærlighed er. Den højeste form for kærlighed er kundskab om det skønne (Platon 2000, 58+70). Når man opnår det, så har man fået sandheden. Det mener Kierkegaard ikke kan lade sig gøre. Kærligheden er skjult. Man kan kun beskrive det, kærlighed gør i verden (Kierkegaard 2013, 17). Det er også karakteristisk for kærligheden, at den ikke vil have, at man vender sig indad og ved alt om, hvad kærligheden er. Man skal hellere vende sig ud mod verden og gøre kærligheden.

Det tætteste Kierkegaard er på at beskrive kærlighedens væsen er, når han sætter lighedstegn mellem Gud og kærligheden (Kierkegaard 2013, 12+111). Han siger blandt andet, at Gud eller kærligheden er en mellembestemmelse mellem de to elskende. Gud eller kærligheden er altså hele grunden til, at man kan elske.

Hos Sokrates er kærligheden ikke en gud. Den er en daimon, der hedder Eros. Eros er ikke en gud, for han er ikke helt god eller skøn nok (Platon 2000, 58-59). Hos Sokrates kan og skal man helst vide meget. Hos Kierkegaard giver det ingen mening at undersøge kærlighedens væsen.

Det er tid til at konkludere på sammenligningen af Sokrates' og Kierkegaards forståelse af kærlighed. Der er enkelte ting som ligner hinanden, men generelt er deres forståelse af

kærlighed meget forskellig. Det er så forskelligt, at man til tider synes de er uforenelige. Alligevel kan det undre en, at et fænomen som alle mennesker omgås til daglig, kan forstås så forskelligt.

Styrker og svagheder

Efter at have undret os over hvor forskelligt

[...] kærligheden har fokus udad. Den tænker ikke på sig selv, men giver af sig selv. Den er rettet mod en anden og er til for en anden end en selv.

kærlighed kan forstås, er det tid til at diskutere hvilken af de meget forskellige forståelser, der bedst forklarer kærlighed.

Det virker ikke særlig kærligt, at kærligheden stopper kun fordi genstanden for-

andrer sig til det værre. Det virker ikke kærligt kun at elske det, som er bedre, selvom Sokrates foreslår dette (Platon 2000, 55-56). De fleste ville nok kalde det overfladisk, hvis man slog op med sin kæreste, hvis kæresten var så uheldig at komme ud for en ulykke, der vansirede kærestens udseende. Flere har derimod erfaret, at kærligheden bliver ved, selvom genstanden for ens kærlighed bliver gammel, grå, syg, dement eller får en svær psykisk sygdom. Der kan ske meget, som gør, at genstanden for ens kærlighed ikke længere er bedre, skønnere, klogere end en selv, og alligevel holder kærligheden ud, som Kierkegaard (2013, 135) beskriver det. De fleste har erfaret at blive tiltrukket af det skønne eller gode. Det virker naturligt. Dette kaldes også kærlighed (Platon 2000, 55-56).

Meget imod Sokrates' kærlighed der længes efter det gode (Platon 2000, 55-56), så synes kærligheden at være størst, når et menneske

elsker en med fejl og mangler. Og det er præcis dette, Kierkegaard (2013) bruger så meget tid på at sige. Han gør det i en så radikal grad, at han næsten glemmer, at det er muligt at have evner, fortrin og dyder, som er lette at elske, og som de fleste gerne vil elskes for. Hvis de gode træk ved ens person blev komplet overset, så ville kærligheden synes en smule underlig. Det virker ikke mærkeligt, at kærligheden både elsker med fejl og elsker det gode.

Kierkegaards (2013, 64) ide om at kærlighed elsker alle lige, virker umulig. Det betyder selvfølgelig ikke, at det er en forkert beskrivelse af kærlighed. Alligevel virker det som om, kærligheden mister det specielle over sig, hvis alle skal elskes lige. Det, at udvælge nogle få som værende genstand for ens kærlighed, hævder Kierkegaard, bliver noget fuldstændigt andet end kærlighed. Det bliver til selvkærlighed. Det kan synes en smule radikalt. Det ville være at foretrække, hvis man kunne elske alle, men når det nu er umuligt, er det så ikke bedre at fokusere sin kærlighed på en mindre flok? Er det selvisk?

Den vigtige pointe for Kierkegaard (2013, 17), som også kommer frem i det tidlige er, at kærligheden har fokus udad. Den tænker ikke på sig selv, men giver af sig selv. Den er rettet mod en anden og er til for en anden end en selv. Det virker som ægte kærlighed, hvis man kan handle sådan, og denne forståelse stemmer også overens med erfaret kærlighed. I alle slags relationer kan det være hårdt og svært at elske. Man får ikke altid noget ud af det selv. Specielt i en relation mellem forældre og små børn kan forældre ofte

elske med en sådan kærlighed. Den modsatte slags kærlighed erfarer de fleste mennesker ligeså. Kærlighed giver noget godt til en selv. Fx når man elsker én romantisk, som elsker én tilbage på samme romantiske måde, så man får meget igen af at elske (Platon 2000, 62). Sokrates' forståelse virker altså også rigtigt på dette punkt.

Sokrates' mere automatiske og naturlige kærlighed virker mere kærlig. Til tider virker det alligevel kærligt, at man vil en anden så meget, at man kæmper, selvom kærligheden ikke altid føles let. Så når Kierkegaard beskriver kærligheden som svær, så er det en erfaring man genkender. Både venskaber og romantiske relationer kan være komplicerede. I modsætning til Kierkegaard, så beskriver Sokrates nogle rimelig ukomplicerede kærlighedsforhold (Platon 2000, 54-83). Det lyder i hans optik ikke svært at elske både venner, børn, ægtefæller og fritidsinteresser uden den store kamp. Den erfaring af kærlighed er lige så genkendelig. Kærlighed behøver ikke nødvendigvis at være besværlig. Oftest kommer den ret automatisk.

Når Kierkegaard (2013, 265) siger, at alt mit skal være dit, sådan der kun eksistere et vores, så synes det at være kærlighed. Men er det ikke kærlighed at give lidt af sit eget? Det første lyder, som en meget radikal kærlighed, men er der nogen grund til at kalde det selvkærlighed, når man beholder noget selv. I Sokrates forståelse er der plads til også at beholde noget for sig selv og stadig elske (Platon 2000, 56). For i hans forståelse bliver der nødt til at være en forskel på dit og

mit, hvis man skulle kunne længes efter en andens kvaliteter. Det virker for radikalt, hvis man ikke kan kalde det kærlighed, når man giver en anden af sig selv og stadig har brug for noget selv.

Når Kierkegaard (2013, 12) kalder Gud for kærligheden, så får kærligheden en ophøjet plads. Kærligheden hos Sokrates er beskrevet mindre højtideligt, fordi kærligheden er en dæmon. Der findes altså noget højere, skønnere, bedre end kærligheden, som kærligheden hjælper med at få fat i. Hos Kierkegaard er der som sædvanligt fokus på det at elske, og hos Sokrates er der fokus på genstanden (Platon 2000, 59). Hvad er bedst? Det er som om ingen af grøfterne virker fyldestgørende. Hvis der kun er fokus på kærligheden, hvad er det så man elsker? Men hvis der kun er fokus på genstanden, så virker det som om, kærligheden forsvinder.

Både Kierkegaard og Sokrates tænker, at der er et forholdsvis simpelt svar på, hvad kærlighed er, men kærlighed debatteres endnu. Så at tro, at man kan komme med et simpelt svar, er urealistisk. Men man kan finde brugbare ting ved dem begge. Det er som om, de begge har forstået en del af, hvad kærlighed er, for deres beskrivelser stemmer hver især overens med dele af erfaringen af kærlighed. Begges forståelse er så ensidig, at når man ser dem alene, så overvejer man, om der overhovedet er tale om kærlighed. Med ensidigheden menes, at Kierkegaard kun fokuserer på det at give, og Sokrates kun ser på det at mangle. For at man kan give noget, der har værdi, så har man brug for en, der mangler. For at man kan få fjernet sin mangel, så har man brug for en, som giver. Kan det

tænkes, at begge forståelser mangler hinanden, før der er tale om rigtig kærlighed?

C. S. Lewis' kærlighed i *The Four Loves*

I det forrige handlede det om to forskellige og tilsyneladende inkompatible forståelser af fænomenet kærlighed. Det viste sig samtidig, at der var god grund til at tro, at begge forståelser sagde noget rigtigt om fænomenet kærlighed. Derfor er det værd at prøve at forene de to forståelser i en sammenhængende og mere præcis forståelse.

C. S. Lewis begynder med at fortælle, hvor meget mere kompliceret kærlighed er, end han først havde forventet. Han troede, at kærlighed var kærlighed, når det lignede Guds kærlighed. Det er en for simpel forståelse, mener C. S. Lewis. Kærlighed blandt mennesker er speciel. For det første skal der skelnes mellem 'Gift-love' og 'Need-love'. Guds kærlighed er lig Gift-love. Det er at give til andre. Modsat er Need-love det, der minder allermindst om Guds kærlighed.

Det er meget tydeligt, at mennesker ofte har brug for andre og har brug for hjælp. Dette kaldes også kærlighed. Fx siger man, at barnet elsker sin mor, når det kommer løbende ind i hendes favn og klynger sig til hende (Lewis 2012, 1-4). Men i dette tilfælde giver barnet ikke til moren. Barnet behøver moren. Spørgsmålet er om dette fænomen, som C. S. Lewis kalder Need-love virkelig er kærlighed? De fleste ville umiddelbart have en tendens til at kalde fænomenet for noget selvisk i stedet for kær-

ligt. Alligevel er der ingen, der kalder barnet for selvisk.

Man ved også, at det ikke er godt for mennesker at være alene, og det er klart for den kristne, at deres åndelige helbred afhænger af deres afhængighed af Gud. Jo mere man er klar over sit behov for Gud, desto større kærlighed har man til Gud. Der findes altså Gift-love og Need-love. Da Gift-love ligner Guds kærlighed, kan man derfor tale om, at man nærmer sig Gud ved at ligne Ham (Lewis 2012, 5-11). Mennesker ligner Gud på denne og andre måder, fordi de er skabt i Guds billede, men man kommer aldrig helt tæt på Gud, da man aldrig ligner Ham

særlig meget. Man kan også nærme sig Gud ved at træde tættere på ham. Det gør man, når man har Need-love til Gud. Det er, når man er afhængig af Gud. Selvom det er der, man minder mindst om Gud, så er det der, man kan nærme sig Gud mest.

Lewis hævder, at både Need-love og Gift-love er kærlighed. For at argumentere for det bruger han resten af bogen på at gennemgå erfaring af kærlighed, for at vise at distinktionen er rigtig, og at der er tale om kærlighed begge steder.

Først gennemgår han det at kunne lide noget. At kunne lide noget og dermed nyde det er også en form for kærlighed. Der findes to forskellige former for nydelse. Her bruger han distinktionen mellem 'Need-pleasure' og 'Pleasure of Appreciation' til at argumentere for, at Need-pleasure viser, at Need-love vir-

kelig er kærlighed. Need-pleasure er fx at spise sin madpakke, når man virkelig er sulten. Man har et behov, som skal opfyldes. Når dette behov bliver opfyldt, så er der tale om Need-pleasure. Så snart man har fået opfyldt behovet, så nyder man ikke sin madpakke mere. Ens Need-pleasure forsvinder med et.

Pleasure of Appreciation er anderledes. Her nyder man fx lugten af rent vasketøj. Man har ikke et behov for at lugte til rent vasketøj, men hvor end man får mulighed for at lugte til rent vasketøj, så nyder man det. Man bliver ikke på samme måde færdig med at

lugte til vasketøj (Lewis 2012, 13-22). Derfor forsvinder Pleasure of Appreciation heller ikke pludselig. Når man har at gøre med en Pleasure of Appreciation, så har man et ønske om, at den person eller genstand, som man sætter pris på, forbliver præcis, som genstanden er, selvom det betyder, at man ikke selv får lov at nyde det.

Det følger af, at der findes to forskellige slags nydelser, at der også findes to slags kærlighed, som passer til nydelserne. Need-love passer til Need-pleasure. Men hvor det før virkede underligt, at Need-love var kærlighed, så virker det som selvfølgelig, at Need-pleasure er en nydelse. Når man har et behov, så er det selvfølgelig, at man nyder og kan lide det, som opfylder ens behov. Dermed har C. S. Lewis argumenteret for at Need-love er kærlighed.

Flere steder i bogen beskrives, hvordan kærlighed, der bliver til en gud, ender med at blive til en dæmon

C. S. Lewis ender med at konkludere, at der faktisk eksistere tre slags kærlighed. Den tredje er 'Appreciative love'. De tre slags kærlighed kan blandes og kommer umiddelbart efter hinanden. Det er kun Need-love, som kan eksistere alene, for vores behov og mangel er det eneste, som konstant er til stede.

Der bliver også gennemgået andre erfaringer om kærlighed, som bliver brugt til at beskrive fænomenet kærlighed. Blandt andet beskriver C. S. Lewis

'hengivenhed' (Affection). Hengivenhed er en blanding af Need-love og Gift-love. Hengivenhed bruger ikke tid på at snakke højt om genstanden for sin kærlighed. Det kan endda være svært at få øje på, hvem man selv har hengivenhed for. Når man endelig finder ud af, at man har hengivenhed for en person, så har kærligheden allerede været i gang i noget tid ubevidst. Genstanden skal være familiær. Hengivenhed er den kærlighed, der kan elske bredest. Man kan elske det mest uattraktive med hengivenhed.

C. S. Lewis kommer med et eksempel på hengivenhed. Han beskriver, den hengivenhed en mor har for sit barn. Barnet har meget Need-love til moderen. Moderen har meget Gift-love til barnet. Samtidig har moderen brug for at blive brugt. Moderen har brug for barnets Need-love, fx for at komme af med sin mælk. Her beskrives altså en mere kompliceret kærlighedsforståelse, end C. S. Lewis først havde regnet med. Need-love og Gift-love er viklet sammen i den samme relation og i den samme kærlighed

til genstanden. Det er endda mere kompliceret at elske, end at blande Gift-love og Need-love. Hengivenhed kan nemt fordærves, hvis ikke man gør det på den rigtige måde.

Flere steder i bogen beskrives, hvordan kærlighed, der bliver til en gud, ender med at blive til en dæmon (Lewis 2012, 8). Her skelnes der mellem den 'naturlig kærlighed', som helt automatisk kommer, og den mere 'guddommelige kærlighed', som kun Gud kan give. Det er den naturlige kærlighed,

som så let bliver til en gud for en. Når det sker, så er det ikke længere kærlighed. Fokus på Need-love kan være skævt på den måde, at man nærmest forventer andres hengivenhed. Man kræver for meget af andre, for man har ingen ret til at få hengivenhed.

Det modsatte kan også gøre sig gældende. Der kan være et for stort fokus på Gift-love. Det virker måske mærkeligt, at man kan give for meget, men nogle har brug for at give (Lewis 2012, 52-72). Selvom modtageren ikke har lyst til at få, så bliver det presset på med alle midler. C. S. Lewis' eksempel er en mor, som gør alt for sin familie. Hun laver mad, vasker og venter oppe om natten på, at hendes børn skal komme hjem. Hun er så meget for meget, at hendes familie slet ikke føler sig elsket af hende. Hun har større fokus på kærligheden, end på dem hendes kærlighed går ud over. Kærligheden er blevet en dæmon.

C. S. Lewis bruger kun ordet Eros om den romantiske kærlighed. På den måde har han en

Vi har egentlig ikke lyst til selv at blive elsket, fordi vi behøver kærlighed. Vi vil gerne elskes, fordi vi er seje og smukke.

mere snæver opfattelse af Eros, end vi før har hørt i Sokrates' hyldesttale. Sex kan sagtens forekomme uden for Eros. Eros kan sagtens forekomme uden sex. Når Eros er til stede, så vil man kun have sex med én særlig og speciel person. Eros har nemlig den evne at gøre Need-pleasure til pleasure of Appreciation. Man sætter pris på personen, fordi personen er, som personen er. Der er ikke længere tale om et behov for sex. Selv hvis man ikke får lov til at være sammen med den særlige person, så sætter man stadig pris på personen. Uden Eros ville seksualitet kun handle om en selv. Når Eros kommer, så handler seksualitet mere om den anden end om en selv. Eros udviser forskellen på at give og at modtage (Lewis 2012, 117-147). Eros's mål er ikke lykke. Eros gør, at vi hellere vil være ulykkelige og dog være sammen med vores elskede. Denne kærlighed ligner meget Guds kærlighed. Man er nær ved Gud, men det er en nærhed ved at ligne Gud og ikke ved at træde tæt på Gud. Der er også en mulighed for at Eros bliver til en dæmon. Det sker, hvis man uden grænser følger Eros selvisk og uden tanke på andre. I stedet skal man trumfe Eros, hvis den vil have en til at gøre noget forkert.

En anden erfaring C. S. Lewis gør sig er, at hvis de naturlige følelser skal bestå, skal der noget mere til end bare følelser. Det kaldes både common sense, ordentlighed, godhed og det hele kristne liv. Her kommer C. S. Lewis med en beskrivelse af vores kærlighed som en have. Man bliver nødt til at passe og pleje den. Ellers kan resultatet både blive at noget dør for os, eller at noget bliver totalt overgroet. Følel-

serne kan gøre meget. Uden dem ville intet gro, men der er behov for regulering. Man skal have vilje til at fortsætte. Kun at have vilje er heller ikke nok til at få en have til at gro.

Som sagt har Gud kun Gift-love, for han har ingen mangler. Men Gud har selv skabt mennesker mangelfulde og det er hans kærlighed til os. Vores mangel giver os mulighed for at træde tæt på Ham. Det giver os mulighed for at elske Ham. Vores Need-love ligner altså intet hos Gud, men er fra ham. Gud har også givet os Gift-love. Han har både givet os naturlig Gift-love, men han lærer os en anden guddommelig Gift-love. Den guddommelige Gift-love gør sådan, at vi kan elske det, der ikke er elskeligt. Gud gør det endda muligt, at vi kan have en Gift-love til Gud selv. Denne guddommelige Gift-love kommer kun pga. af nåde og kaldes 'barmhjertighed' (charity). Vi har egentlig ikke lyst til selv at blive elsket, fordi vi behøver kærlighed. Vi vil gerne elskes, fordi vi er seje og smukke. Men vi har næsten hele tide behov for andres barmhjertighed mod os. Noget i os kan ikke elske naturligt eller elskes naturligt. Så når vi elskes med det uelskelige, så er det, fordi Gud er i dem, som elsker os, og de kan derfor elske os med barmhjertighed. Når vi elsker det, som ikke kan elskes naturligt, så er Gud i os, så vi kan elske det uelskelige. Al naturlig kærlighed er kaldet til at blive til barmhjertighed og samtidig være naturlig kærlighed. Naturlig kærlighed kan kun blive evig, hvis den bliver til barmhjertighed.

Kort sagt mener C. S. Lewis, at kærlighed mellem mennesker er en blanding af at give til andre og behøve andre. Denne forskelligartede kærlighed kan let fordærves, hvis ikke man regulerer den naturlige kærlighed.

C. S. Lewis' forening af Kierkegaard og Sokrates

Efter at have gjort rede for C. S. Lewis' forståelse for kærlighed er det tid til at undersøge, om denne forståelse kan hjælpe med at kombinere Kierkegaards forståelse af fænomenet kærlighed og Sokrates forståelse.

Sokrates forståelse siger, at kærlighed er det at elske en andens fortrin, når man selv mangler dette fortrin (Platon 2000, 55-56). Kierkegaard (2013, 158) mener, at der er tale om kærlighed, når man elsker en med alle dennes fejl og mangler. C. S. Lewis skelner mellem Need-love og Gift-love, (Lewis 2012, 21) Need-love passer på, at man elsker den andens fortrin, fordi man selv har nogle mangler. Gift-love passer på, at man elsker en med dennes fejl og mangler.

En stor forskel var, at Sokrates mener, at der er noget, som er mere elskværdigt end andet (Platon 2000, 68-69). Derfor kan man elske noget mere end andet. Kierkegaard (2013, 64) er uenig, da man skal elske alle lige. For C. S. Lewis er det teoretisk mulig at elske selv det uelskelige. Gud kan give evnen til barmhjertighed, og på den måde kan alle elskes lige via barmhjertighed. Samtidig er det meget tydeligt, at ikke alle elskes på samme måde. Nogle er forældre, mens andre er elskere. Kærlighed ser forskellig ud.

Ifølge Sokrates kan man sagtens selv få noget ud af at elske (Platon 2000, 62). Modsat mener Kierkegaard (2013, 32-33), at det er hårdt at elske. Der er ikke tale om kærlighed, hvis man selv får noget ud af det. For C. S. Lewis er det mere kompliceret. Der er eksempler på, at man som giver kan have brug for, at nogen gider at modtage ens kærlighed. Man får ofte noget ud af kærlighed, selvom man samtidig giver sin kærlighed væk (Lewis 2012, 22). I C. S. Lewis' forståelse af kærlighed er der tit både et element af at give væk til glæde for andre og samtidig modtage noget, som er godt for en selv.

For Sokrates kommer kærlighed af sig selv, når man opdager noget, som man selv mangler (Platon 2000, 62). For man ved, at det fører til lykke, og det vil alle stræbe mod. Hos Kierkegaard (2013, 179) er kærlighed en pligt. Nogle gange skal man tage sig sammen for, at kærligheden kommer. C. S. Lewis har begge perspektiver med. Naturlig kærlighed kommer af sig selv (Lewis 2012, 149-151). Men hvis kærligheden kun forbliver naturlig, så kommer haven ud af kontrol. Planter vil både dø, og andre vil gøre haven overgroet. Derfor kan man ikke bare lade sine følelser stå til. Man skal aktivt regulere dem.

Tidligere fandt vi ud af, at Sokrates gør forskel på dit og mit (Platon 2000, 56-57). Ellers ville der ikke være noget andre havde, som kunne udfylde ens mangel. Hos Kierkegaard (2013, 268) er alt mit dit. C. S. Lewis er også her mere kompliceret end som så. Eros udvisker forskellen på at give og at modtage. Når man er i en romantiske kærlighed, bliver alt mit

til dit (Lewis 2012, 123). Barmhjertighed er nok det, som minder mest om Kierkegaards forståelse (Lewis 2012, 165). Der giver man alt uden at forvente at få noget igen. Men generelt så taler C. S. Lewis både om at få lidt fra den ene og give lidt tilbage. Den balance er ret vigtig i forhold til at regulere ens kærlighed (Lewis 2012, 70-72). På den måde har han en mere pragmatisk tilgang til kærligheden.

Ifølge Sokrates er kærlighed en daimon mellem guder og mennesker (Platon 2000, 59). Ifølge Kierkegaard (2013, 12) er kærlighed lig Gud og lige så ophøjet og uopnåeligt som Gud. C. S. Lewis (2012, 1-4) har også Gift-love, som ligner Gud, men til gengæld har han Need-love, som er det der ligner Gud mindst. Derudover blander han de to sådan, at både det der ligner Gud mest, og det der ligner Gud mindst, samtidig kan være kærlighed.

Det viser sig, at C. S. Lewis har en mere kompliceret forståelse af kærlighed, som rummer elementer fra både Sokrates' og Kierkegaards forståelse og får dem til at sameksistere, selvom de virker til at være inkompatible. Især distinktionen mellem Gift-love og Need-love gør dette muligt. Hans beskrivelse af at man skal regulere sin kærlighed, hjælper man at vægte Gift-love og Need-love rigtigt. På den måde samler C. S. Lewis alle de styrker fra Kierkegaards og Sokrates' forståelser, som der er blevet gennemgået, samtidig med at begge deres svagheder undgås. Derfor kommer C. S. Lewis' forståelse til at virke plausibel. Hans nye mere komplicerede forståelse stemmer i større grad overens med

erfaringen af kærlighed end Kierkegaards og Sokrates' gør hver for sig.

Konklusion

I denne opgave har vi både undersøgt, hvad Kierkegaards forståelse af fænomenet kærlighed er i Kjerlighedens Gjerninger, og hvad Sokrates' forståelse er i sin hyldesttale i Platons Symposium. De to forståelser er vidt forskellige, selvom de prøver at forklare samme fænomen. Kierkegaard mener, at kærlighed skal give alt til den mest uelskelige uden at få noget igen, mens Sokrates mener, at kærlighed stræber efter det bedste, for at opnå det, som man ikke selv har. I diskussionen viste det sig, at begge disse forståelser til en vis grad er plausible og stemmer overens med vores erfaringer af kærlighed. Derefter blev en helt tredje forståelse af kærlighed gennemgået. Det var C. S. Lewis' forståelse i The Four Loves.. Han har generelt en bredere og mere kompliceret forståelse af fænomenet. Blandt andet skelner han mellem Need-love og Gift-love. Denne skelnen får det mest inkompatibelt fra Kierkegaards og Sokrates' forståelser forenet. Foreningen sørger dermed for, at de forskellige styrker, som Kierkegaard og Sokrates hver især har, bliver samlet i én forståelse. På samme tid undgår C. S. Lewis de svagheder, som Kierkegaard og Sokrates hver især kæmper med, og gør deres forståelser urealistiske og ensidige. Han formår at beskrive fænomenet kærlighed, så det både rummer at give noget og at modtage det,

Litteratur

Kierkegaard, Søren. Kjerlighedens Gjerninger. København: Gyldendal, 2013.

Lewis, C. S. The Four Loves. Glasgow: William Collins, 2012.

Platon. Symposium. Frederiksberg: Det lille Forlag, 2000.



Revision af Diskriminationsbegrebet

Af Martin B. Borup og Filip Lazarow

Indledning

Diskrimination er et begreb, der har været meget aktuelt i mange politiske debatter de seneste årtier. Et begreb, som bliver brugt i mange forskellige kontekster og på mange forskellige måder. Et eksempel på begrebets kompleksitet kommer fra Frej Klem Thomsen, der fremhæver datingpræferencer som en mulig form for diskrimination. Når man søger en kæreste på baggrund af nogle bestemte ønskværdige kvaliteter, så nedprioriterer man personer, der ikke besidder disse kvaliteter. Er man hermed skyl-

dig i at diskriminere? Eller bør diskriminationsbegrebet forstås anderledes? Med et sådant eksempel bliver det tydeligt, at trods vores mange intuitioner om, hvad diskriminationsbegrebet måtte dække over, så er det stadig ikke åbenlyst hvordan vi bør forstå det. Derfor vil vi i denne artikel besvare følgende problemformulering:

Kan en revidering af Thomsens definition af diskrimination skabe en ny forståelse af begrebet 'politisk diskrimination', som

ydermere forbedrer begrebets eksplanatoriske kraft?

For at besvare denne problemformulering, vil vi afgrænse os til en bestemt type diskrimination, nemlig den politiske, moraliserede diskrimination¹. Vi vil se på en fremmelig definition af diskrimination af Frej Klem Thomsens, hvilken vi efterfølgende kritiserer.² Ud fra denne kritik introducerer vi vores egen begrebsliggørelse af diskrimination, Kvalifikationsteorien, der, udover at løse de opstillede problematikker, tilmed har god eksplanatorisk kraft.

Thomsen om Diskrimination

I en selvstændig artikel i *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, kommer Frej Klem Thomsen med følgende definition på diskrimination (Thomsen 2017, 24):

An agent engages in direct discrimination against a person or group of persons iff:

- i) She treats persons with property P (P-persons) differently than she treats or would have treated others (non-P-persons);
- ii) The treatment of P-persons is worse for P-persons with respect to good G than the treatment of non-P-persons is or would be for non-P-persons; and

iii) The difference in treatment is explainable by P-persons possessing or the agent believing that they possess P and non-P-persons not possessing P.

Og han tilføjer desuden de to betingelser, der for ham ikke anses nødvendige for diskrimination i sin mest stringente forstand,

men som er (Thomsen 2017, 26):

iv) P is a property that is socially salient in the circumstances of the differential treatment

v) The differential treatment is at least prima

facie morally wrong.

[...] trods vores mange intuitioner om, hvad diskriminationsbegrebet måtte dækker over, så er det stadig ikke åbenlyst hvordan vi bør forstå det.

Denne definition står så stærkt i definitioner af diskrimination, fordi den med sit begrebsapparat er i stand til at skelne mellem flere forskellige aspekter af diskrimination end andre teorier. Skønt en fuld redegørelse for andre teorier har måtte skæres fra af omfangsmæssige årsager, kan det dog siges, at nogle af de bedste kriterier i denne definition er at skelne diskrimination henholdt ikke-P-personer, og at se det henholdt et gode G. At henholde det ikke-P-personer gør os nemlig i stand til at skelne mellem om en handling som kvindehad er diskriminerende, fordi man ikke ville rette samme had mod ikke-kvinder, eller om den i et andet eksempel ikke på samme måde er diskriminerende mod kvinder, men snarere blot amoralsk, hvis det-

te kvindehad er lige så stærkt rettet mod ikke-kvinder, fordi dette had ikke rent er rettet mod kvinder, men at det skyldes den hadende persons fuldstændige - og ikke mod nogen bestemt menneskegruppe diskriminerende - misantropi.

At man ser diskrimination henholdt til et gode G, gør også definitionen stærkere. Udover at give os et begrebsapparat, er denne distinktion nemlig også i stand til at adressere situationer, hvor den prima facie diskriminatoriske handling nemlig ikke vurde-

res ud fra samme kriterier. Tag som eksempel hvor problematisk det ville virke, hvis man fuldstændig afskrev sig kvindelige sanglærere fra at søge en stilling.

Her virker det dog betydeligt mindre problematisk, hvis man så tilføjer at det er et stillingsopslag til specifikt at undervise - og specialisere sig i praktisk viden omkring - mandsstemmer. Således er det diskriminatorisk, hvis de kvindelige sanglærere generelt udelukkes fra et gode G, sanglærerstilling, hvorimod det virker mindre diskriminatorisk, hvis de kvindelige sanglærere statistisk hyppigere udelukkes fra et gode G, sanglærerstilling specialiseret i praktisk viden om mandsstemmer.

Imidlertid er der også en del problematikker ved selv denne definition, hvilke vi vil adressere i nedenstående afsnit. Dette gøres med henblik på at det står klart, at der er nogle væsentlige problematikker ved nuværende diskriminationsbegreber, hvilke denne artikels egne definition får løst.

Problemer ved definitionen

Thomsens teori kan kun skelne denne første, uproblematiske aldersdiskrimination ved at appellere til, at vi opfatter det som prima facie tilladeligt. Derfor ville en teori, der bedre er i stand til at adressere netop hvad der gør sig forskelligt i disse to ellers ens-opsatte scenarier, have langt mere eksplanatorisk kraft.

Angående skellet ved egenskaber, så er der også et andet aspekt af Thomsens teori, der

Folk kan være partikulært forskellige i en sådan grad, at det ville være decideret diskriminatorisk at behandle dem på samme vis.

kan være problematisk. Prima facie kan betingelse i) med forskelsbehandling som en nødvendig del af diskrimination virke intuitiv nok, men som han selv siger

“This suggestion runs into difficulties, however, in those cases where differences between the groups means that equal treatment would be even worse for discriminatees.” (Ibid, 23). Folk kan være partikulært forskellige i en sådan grad, at det ville være decideret diskriminatorisk at behandle dem på samme vis.

Tag et eksempel med et kor. Folk har biologisk forskellige stemmer, og derfor ville de dybe alter og basser blive dårligere stillede, hvis dirigenten kun opvarmede koret i de lyse registre for sopranerne og tenorerne. Dette i sig selv virker blot som dårlig prioritering fra dirigentens side, snarere end diskrimination. Tilføjer vi nu, at alle sangere efter opvarmningen skulle konkurrere om, hvem der sang flottest, og at dirigenten i virkeligheden havde skumle bagtanker om, at han kun ønskede sopranerne

og tenorerne til at vinde, står det nu klart, at der er sket en favorisering af sopraner og tenorer og en diskrimination mod alterne og baserne. Og dette på trods af, at de blev behandlet på identisk vis.

Kvalifikationsteorien

Den Strukturelle Kontekst

Denne artikel foreslår en ny måde at forstå strukturen i diskrimination på, for dernæst at kunne forbedre begrebet. En ny struktur, der indebærer at tænke diskrimination som arbitrær nedprioritering eller udelukkelse af egenskaber til et gode. Tag som eksempel en ansætter, der ikke vil ansætte lyshårede. Thomson ville her kunne sige, at det er diskrimination, fordi det prima facie virker moralsk forkasteligt. Men dette har, hvis noget, meget lidt eksplanatorisk kraft. Eksempelvis hvis du - på rimelig vis - ønsker at kunne undersøge, hvordan dette scenarie skulle adskille sig fra andre scenarier, som du ikke ville opfatte som prima facie moralsk forkastelige, og som ikke er diskrimination. Her ville vi snarere appellere til, at ansætteren arbitrært og urimeligt lader én enkelt egenskab ved en kandidat - det at være lyshåret - være udslagsgivende, og dermed nedprioriterer de andre kvalifikationer til godet. Hvis ansætteren derimod, trods sin afsky mod lyshårede, på saglig vis får anerkendt alle kvalifikationer på en lyshåret kandidat, og at

der alligevel er en brunette med bedre kvalifikationer, så er det ikke åbenlyst, at dette skulle være diskrimination, selvom ansætterens lyshårs-had virker forkasteligt.

For at blive indført i kvalifikationsteorien, må vi forstå strukturen for diskrimination set i en politisk kontekst: En kandidat skal udvælges til at tildeles et gode - i bredeste forstand af ordene. Denne politiske kontekst kommer med to urokkelige krav:

1. Et givent gode nødvendigvis kan tildeles
2. Kandidaten skal nødvendigvis kunne blive udvalgt til dette gode.

Med begrebet gode mener vi en situation

Denne artikel foreslår en ny måde at forstå strukturen i diskrimination på, for dernæst at kunne forbedre begrebet.

med mindst én egenskab, som en kandidat kan agtes til. Med tildeles mener vi, at kandidaten kommer i denne position med mindst én egenskab henholdt godet. Med

kandidat mener vi en person, hvis egenskaber - kvalifikationer - vurderes i henhold til tildelingen af godet.

For så vidt denne teori ikke bare skal kunne sige, om noget er diskrimination eller ej, men også kunne sige, om det er retfærdig eller uretfærdig diskrimination, må vi have svar på: Hvorfor bør en given kandidat udvælges/ikke udvælges til at tildeles et givent gode? Dermed forpligter retfærdighedsteorien sig også på at skulle forklare normativt,

hvorfor en alternativ kandidat end den givne kandidat ikke bør udvælges til at tildeles et givent gode. Dette normative udsagn, hvormed vi kan udtale os om retfærdig versus uretfærdig diskrimination, kommer vi ind på i nedenstående afsnit.

Kvalifikationsidealet

Kvalifikationsteorien er udtænkt til at anvendes til cases hvis og kun hvis de opfylder de to krav for den politiske kontekst. Teorien har et ideal - Kvalifikationsidealet - der lyder: Et gode bør tildeles den objektivt mest berettigede kandidat. Desuden bygger teoriens evne til at dømme diskrimination uretfærdig (og dermed også retfærdig) på, på følgende normative udsagn: Det er uretfærdigt, hvis ikke den mest berettigede kandidat til et givent, tilgængeligt gode ikke tildeles dette gode. Dette normative udsagn synes intuitivt uproblematisk at tilslutte sig.³ Kvalifikationsidealet er udtænkt med følgende to formål: (1) at opfyldelsen af idealet giver et klart skel mellem, hvad der er og ikke er diskrimination, og (2) at forklare hvorfor konkrete cases anvendelse af diskrimination - som ikke efterlever dette ideal - er uretfærdige.

For at klargøre Kvalifikationsidealet, må vi, udover ovenstående uddybelse af gode, tildele og kandidat, klargøre følgende begreber. Med objektivt mener vi, at det udelukkende bygger på eller tager hensyn til fakta og saglig vurdering, således det ikke er påvirket af be-

stemte (personlige) interesser, opfattelser, eller lignende. I praksis vil det være svært at efterleve dette. Blandt andet dette aspekt gør teorien til et ideal; hvilket indebærer at teorien i praksis kan være svær at rette sig helt og holdent efter, men at dette hverken behøver at fraskrive teorien sin eksplanatoriske kraft, på samme vis som idealet stadig kan stå som pejlemærke. Med bedst kvalificeret refererer vi til den kandidat,

Et gode bør tildeles den objektivt mest berettigede kandidat.

der på objektiv vis kan siges bedst at opfylde de egenskaber godet fordrer, samt at kandidaten - i fald at alle egenskaber skulle være opfyldt - desuden

har bedst mulige kvalifikationer, der sekundært ville være godet til gavn.

Begrebet kvalifikation skal i denne teori forstås som enhver af kandidatens egenskaber, som på nogen måde er relateret den gode, kandidaten anses til. I denne politiske kontekst opstår der dermed diskrimination på følgende to måder:

1. En kandidat diskrimineres til ikke at blive udvalgt til at tildeles godet, ved at man i udvælgelsen arbitrært og urimeligt udelukker nogle kvalifikationer, der kunne have været med i bedømmelsen.
2. En kandidat diskrimineres til ikke at blive udvalgt til at tildeles godet, ved at man arbitrært udelukker at agte kandidatens kvalifikationer, ved arbitrært og urimeligt at lade mindst én attribut ved kandidaten være udslagsgivende for valget (dette kan for så vidt både være en kvalifi-

kation, men også være en egenskab helt uafhængig af relationen til den omtalte gode).

Efterlevelsen af Kvalifikationsidealet afgør retfærdiggørelsen af enhver diskrimination teorien udtaler sig om. Ethvert brud på efterlevelsen af Kvalifikationsidealet anses som en uretfærdig type af diskrimination, givet vores retfærdighedsaspekts normative udsagn. Værditilskrivelsen, i henhold til kvalificering, bør forstås binært mellem værdierne retfærdig og uretfærdig. Dog tillader teorien nuancer i grader af uretfærdighed, ved at kigge på grader og omfang af uretmæssig agtelse af kvalifikationer. Dette giver mulighed for at placere et relevant eksempel på en uretfærdig kvalificering, på en berettiget plads i en skala mellem mindst muligt - dog stadig - uretfærdigt og mest muligt uretfærdigt. Teorien tillader denne skala mellem grader uretfærdig, på baggrund af hvor stor en grad man distancerer sig fra Kvalifikationsidealet. Med andre ord i hvor høj grad, man på arbitrær og urimelig vis afskærer kvalifikationer at være medregnet i agtelsen af en værdig kandidat til tildelingen af et gode.

Hvad kvalifikation dækker over, kan gøres klarere ved definitionen, at kvalifikationer dækker over egenskaber ved en person. Således mener vi både mulighed for at handle, virke eller fungere på en bestemt måde; det at være i stand til at gøre noget bestemt. Vi mener et aspekt af kandidatens måde at virke på, eller en kvalitet ved personens væren, udseende eller væsen. Dette kan indebære kandida-

tens personlighed og adfærd, foruden fysiske muligheder eller begrænsninger. Dette indebærer også symbioser mellem indre og ydre egenskaber, såsom køn, fysisk adfærd og karisma. At disse betydninger af egenskaber også kommer med, kan eksempelvis indses ved, at det lige så vel som konkrete kompetencer for en given arbejdsstilling kan være relevant at agte, hvordan en kandidats personlighed og repræsentativitet ville kunne påvirke posten positivt. Desuden mener vi, med termen egenskab, viden eller færdigheder opnået gennem praktisk øvelse, undersøgelse, teoretisk træning, og lignende.

Samtidig er det et krav for teorien, at disse, som tidligere nævnt, relaterer sig til dét gode, som kandidaten anses til. Dermed udelukker Kvalifikationsteorien muligheder for at inkludere øvrige, subjektive eller irrelevante faktorer i vurderingen af kvalifikationer, for så vidt at dette valg ikke skulle være diskrimination.

Kvalifikationsteorien

Vi har nu redegjort for de to urokkelige krav i den politiske kontekst, hvilke skal gælde, før Kvalifikationsteorien kan anvendes. Vi har redegjort for Kvalifikationsteoriens formål, teoriens natur, samt Kvalifikationsidealet. Desuden har vi redegjort for først kvalifikationers relevans i en kandidats anseelse til et gode, og dernæst for teoriens begreb af kvalifikationer. Med dette har vi en tilstrækkelig forståelse om begrebsapparatet til at skrive følgende definition for teorien i kort

forstand:

Kun enhver kvalifikation, som kan være relevant i en objektiv udvælgelse af kandidater til at tildeles et berettiget gode, bør have berettiget indflydelse i den samlede vurdering af en kandidats kvalifikationer. Enhver nedprioritering og manglende agtelse for disse kvalifikationer er uretfærdig diskrimination.

Kvalifikationsteorien adresserer særligt, hvilke betingelser som bør være opfyldt i netop udvælgelsen af en kandidat til at tildeles et gode. Udvalgte af en kandidat til at tildeles et gode kalder vi 'udvælgelsesprocessen'. Betingelserne som bør være opfyldt i udvælgelsesprocesserne har omdrejningspunkt om kvalifikationer. Helt overordnet besvarer teorien følgende tre spørgsmål om kvalifikationernes rolle i udvælgelsesprocessen:

1. Hvilke kvalifikationer bør inkluderes i udvælgelsesprocessen?
2. Hvordan bør disse kvalifikationer inkluderes i udvælgelsesprocessen?
3. Hvordan bør disse kvalifikationer vægtes i udvælgelsesprocessen?

Kvalifikationsteorien indebærer, at kun alle relevante kvalifikationer bør inkluderes i en samlet vurdering af en kandidats kvalifikationer. Dermed vil enhver afvigelse fra dette være en

uretfærdig udvælgelsesproces. Hvis samtlige, objektivt relevante, kvalifikationer bør inkluderes, så vil der nødvendigvis opstå en mulighed for, at flere kvalifikationer end én kvalifikation skal vurderes i udvælgelsesprocessen. Dog indeholder dette stadig, at egenskaber, der ikke er objektivt relevante, bør udelukkes i den samlede vurdering af kvalifikationer.

Eksempelvis må en egenskab, lyst hår, ikke spille ind i vurderingen, medmindre dette er relevant for godet. Uanset om en ansætter ser det som en dårlig kvalitet ved kandidaten at have lyst hår, ville det være diskriminatorisk at

Kvalifikationsteorien adresserer særligt, hvilke betingelser som bør være opfyldt i netop udvælgelsen af en kandidat til at tildeles et gode.

lade dette spille ind i udvælgelsesprocessen. Dermed sikrer teorien - alt andet lige - at selv en påstået begrundelig (dis) kvalificering ikke må baseres på en vurdering ud fra ikke-relevante egenskaber.

Hvorvidt en kvalifikation er relevant, er afhængigt af en objektiv vurdering af, hvilke kvalifikationer der er nødvendige eller tilstrækkelige for tilfredsstillende at kunne blive tildelt et givent gode. At vurderingen skal være objektiv er endnu et ideal-aspekt i denne teori. Dét, at teorien på denne måde bygger på idealer, mener vi hverken fratager teorien sin egentlige sandhed, og i endnu mindre grad mener vi, at det truer begrebernes eksplanatoriske kraft.

Dette adresserer vi i kritikafsnittet.

Teorien tillader heller ikke, at relevante kvalifikationer bliver inkluderet på arbitrær eller usaglig vis. Dette betyder også, at teorien

kræver strukturer, der evner at inkludere alle relevante kvalifikationer i den samlede vurdering af en kandidats kvalifikationer.

Kvalifikationsteorien indebærer, at enhver relevant kvalifikation som strukturelt er inkluderet, bør have en berettiget indflydelse i den samlede vurdering af en kandidats kvalifikationer. Den objektive vurdering af nødvendige kvalifikationer, for at kunne blive tildelt et givent gode, afgør hvilke kvalifikationer der er udslagsgivende vigtige hos en kandidat, samt hvilke kvalifikationer der er mindre vigtige. Denne tilføjelse er vigtig, fordi Kvalifikationsteorien ikke er blind for, at forskellige kvalifikationer kan vægtes forskelligt i udvælgelsesprocessen. Og at dette tilmed kan være forskelligt relevant, alt afhængigt af kandidaten, kandidatens individuelle partikulære sæt af kvalifikationer, samt graderne af disse. Ifølge Kvalifikationsteorien bør de inkluderede kvalifikationer have en berettiget indflydelse. Dette udelukker muligheden for at vægte selv relevante kvalifikationer anderledes end en objektiv vægtning vil tillade, for så vidt at dette ikke skal være diskrimination.

Til trods for Kvalifikationsteoriens forsøg på at samle samtlige betingelser om kvalifikationer som bør være opfyldte i udvælgelsesprocessen for at efterleve Kvalifikationsidealet, så afhænger teorien af hvorvidt selve udvælgelsesprocessen er objektiv. Hvis udvælgelsesprocessen er objektiv, og samtlige betingelser angående kvalifikationer

er opfyldte i udvælgelsesprocessen, så efterlever teorien nødvendigvis Kvalifikationsidealet. Hvis udvælgelsesprocessen ikke er objektiv, og samtlige betingelser om kvalifikationer stadig er opfyldte i udvælgelsesprocessen, så efterlever teorien kun muligvis Kvalifikationsidealet. Med andre ord er det en nødvendig betingelse for, ikke at være diskrimination, at Kvalifikationsidealet efterleveres. Til gengæld kan manglende objektivitet i en udvælgelsesproces - også selvom denne måtte efterleve Kvalifikationsidealet - være en tilstrækkelig grund til, at en handling kan dømmes som diskriminatorisk.

Relevant at nævne er desuden, hvordan teorien skelner mellem, hvad der er og ikke er diskrimination. Det er eksempelvis ikke diskrimination, hvis man af objektive årsager overhovedet ikke kan anses til et gode - ie. at man mangler så grundlæggende kvalifikationer, at man - uanset hvor mange sekundære goder og opvejende kvalifikationer man havde - ikke ville kunne opfylde godets egen-

Det er eksempelvis ikke diskrimination, hvis man af objektive årsager overhovedet ikke kan anses til et gode [...]

skabskrav. Dette kan eksempelvis illustreres som i ovenstående naboens datter-eksempel, hvor den 3-årige datter, i kraft af sin alder, ikke har relevante krav til at opfylde at kunne

være med i et motoriseret gaderæs. Idét datteren slet ikke lever op til kravene om at blive anset godet ”deltager i gaderæs”, er der, ifølge Kvalifikationsteorien, på ingen måde diskrimination på spil.

Kritik af Kvalifikationsteorien

Som tidligere beskrevet har Kvalifikationsteorien to overordnede formål:

1. at opfyldelsen af Kvalifikationsidealet giver et klart skel mellem, hvad der er og ikke er diskrimination; og
2. at kunne forklare hvorfor konkrete cases' anvendelse af diskrimination - som ikke efterlever dette ideal - er uretfærdig

Teorien kan i mange henseender umiddelbart virke til at kunne udleve sine formål. Dog er der særligt tre kritikpunkter, der kan udfordre teoriens udlevelse af disse formål.

En berettiget kritik mod det normative kvalifikationsideal, samt kvalifikationsteoriens værditilskrivelse, kan opstilles med følgende formulering: En normativ doms sandhed kan ikke konkluderes udelukkende på intuitivt og rationelt grundlag. Dette er en kritik der ville ramme vores appel til accept af Kvalifikationsteoriens norma-

tive begrundelse, når nu denne appel beror på intuition. Dog kan siges, at kritikken forpligter sig implicit på, at en normativ sandhed bør begrundes yderligere end blot intuition og rationel vurdering. Herved ville overbevisningskraften af denne kritik afhænge af læserens holdning til normativ begrundelse. Denne kritik er dog næppe en overhængende fare for teorien, idét at selv hvis dette var tilstrækkelig kritik til at kunne afkaste Kvalifikationsteoriens norma-

tive argument, så ville teorien stadig have et relevant og brugbart begrebsapparat.

En anden anke mod Kvalifikationsteorien ville være dens status som idealteori. Teorien vurderer, at objektivitet i udvælgelsesprocessen er den afgørende faktor for, at teorien kan efterleve Kvalifikationsidealet, og desuden forpligter teorien, i ideel tilstand, sig på kendskabet til objektive sandheder. Derfor kan en berettiget kritik mod udvælgelsesprocessens objektivitet lyde følgende: Det er umuligt at have en udelukkende objektiv udvælgelsesproces og vurdering. Dette kunne man godt stille sig enig i. Imidlertid afskriver det ikke idealteorien. Det implicerer snarere, at denne idealteori maksimalt kan sige, at man bør efterstræbe at leve op til idealet, trods dette ideal - hvis det blev demonstreret med ovenstående kritik - aldrig reelt ville kunne opnås.

En normativ doms sandhed kan ikke konkluderes udelukkende på intuitivt og rationelt grundlag.

Den tredje kritik er, at der kan findes eksempler på politisk diskrimination, som teorien har svært ved at forklare. Hvis en mand, A, går op og råber nedladende om

B's race i offentligheden på en diskriminerende måde, er det ikke åbenlyst hvad dette skulle have at gøre med afskrivelse af agtelsen af B's kvalifikationer. Endnu mindre klart ville det være, i hvilket aspekt man kan tale om kvalifikationer? Her er der nok snarere tale om, at dette - på problematisk vis - falder uden for teoriens definerede, politiske kontekst, selvom dette kan høre inden under politisk diskrimination. Dette er den farligste kritik mod teorien. En

kritik, der dog ikke i fuld forstand afskriver denne teoris større validitet end andres gennem sin eksplanatorisk kraft samt løsninger på relevante problemer, snarere end at kritikken også bekræfter denne teoris mangler.

Desuden er der gennem respons⁴ blevet rettet et konkret eksempel mod vores teori. Forestil dig et scenarie, hvor to kandidater objektiv set er lige kvalificerede, og samtidig er de bedst kvalificerede. Men at den ene vælges, fordi den anden har rødt hår, og at vi hader rødhårede. Her opfyldes idealet godt nok oprindeligt, og derfor er der angiveligt ikke tale om diskrimination uanset hvem der vælges. Når nu alle objektivt gældende egenskaber i retmæssig grad er vurderet til at være lige, kan et valg enten vurderes på irrelevante egenskaber eller ud fra tilfældige metoder - sidstnævnte eksempelvis ved terningerul. Og således ender eksemplet i et scenarie, hvor begge løsninger - lig hvad vores intuition ville foreskrive - er problematiske. Vurderingen ud fra irrelevante egenskaber er diskriminatorisk, og den anden løsning, med eksempelvis sin appel til et terningerul, virker blot problematisk i sin hævde af terningerul som tilstrækkeligt beslutningsgrundlag.

Vurderingen ud fra irrelevante egenskaber er diskriminatorisk, og den anden løsning, [...] virker blot problematisk i sin hævde af terningerul som tilstrækkeligt beslutningsgrundlag.

Umiddelbare Fordele ved Kvalifikationsteorien

Artiklen hidtil kan opsummeres til 1) Det er problematisk ikke at kunne agte hvordan for-

skellige egenskaber spiller ind i diskrimination - blandt andet i naboens datter-eksemplet. 2)

Dette kan vi nu med begreberne fra Kvalifikationsteorien.

I naboens datter-eksemplet ville Kvalifikationsteorien kunne

sige, at datteren ikke uretmæssigt får afskåret nogle kvaliteter til at have relevant betydning i vurderingen om, hvorvidt hun måtte deltage i gaderæs. Hun har - fra et helt objektivt og rimeligt standpunkt - aldrig haft de nødvendige egenskaber til overhovedet at kunne kvalificere sig til godet. Omvendt kan vi ret let også forklare, hvordan hendes udelukkelse fra legepladsen grundet hendes køn kan være problematisk. Denne udelukkelse sker på trods af, at hun objektivt og rimeligt set faktisk har de fulde kvalifikationer til at blive tilskrevet godet, adgang til legeplads. Alligevel er der en kvalifikation, der uretmæssig får lov til at være udslagsgivende i nægtelsen af hendes adgang til legepladsen. Netop hendes køn.

I afsnittet inden Kvalifikationsteorien nævnte vi også identisk behandling som et potentielt lige så problematisk aspekt i diskrimination som ikke-identisk behandling.

Dette vist ved kordirigenten, der opvarmede alle sine sangere, men kun opvarmede dem til det høje sopran- og tenor-register. Problematikken i denne ellers fuldkommen identiske behandling kan også løses med Kvalifikationsteorien. Selvom denne opvarmning har behandlet alle sangere identisk, så har dirigenten stillet alterne og basserne i en situation, hvor deres kvalifikationer ikke i relevant grad kan blive agtet, og har derfor på uretfærdig vis afskåret relevante kvalifikationer, der kunne have været afslagsgivende i konkurrencen som bedste sanger.

Konklusion

I denne artikel har vi forsøgt at gendrive og ændre definitionen af begrebet 'diskrimination', med udgangspunkt i et litteratur-aktuelt bud på definitionen af Frej Klem Thomsen. Denne definition indebærer problematikker, hvilke vi har løst ved at præsentere vores egen teori, Kvalifikationsteorien, der ser diskrimination som uretmæssig afskæring af en kandidats kvalifikationer, når disse skal anses til et givent gode. Teorien tager udgangspunkt i politisk diskrimination, og sigter efter, foruden at være en kohærent teori, at stemme bedst muligt overens med intuitioner om diskrimination, samt hvornår noget ikke er diskrimination. Kvalifikationsteorien afviser, at diskrimination skal forstås ud fra en agent og dennes ringeagtelse af nogle andre, grundet de andres egenskaber. Den appellerer til en forståelse af diskrimination, der i højere grad er i stand til at udpege problematikkerne

ved diskrimination, og forklare hvordan disse udmønter sig. Teorien fungerer som en idealteori, hvor diskriminationsbegrebet, med Kvalifikationsidealet sætter en standard for en retfærdig diskrimination. Kvalifikationsteorien anser enhver relevant afvigelse fra Kvalifikationsidealet, som en uretfærdig diskrimination.

Samlet set giver Kvalifikationsteorien mulighed for at forstå begrebet diskrimination i enhver sammenhæng, i det omfang den politiske kontekst er til stede. Dette kan være i alt fra små sociale sammenhænge, til store politiske procedurer. Teorien kan mødes med nogle delvist berettigede kritikpunkter som er beskrevet i artiklen, men disse kan næppe anses som truende for teoriens berettigelse. Gennem artiklen er det blevet vist, hvordan Kvalifikationsteorien umiddelbart kan erstatte de gendrevne eksisterende teorier, i de sammenhænge som gælder den politiske diskrimination. Med blandt andet naboens datter-eksemplet kan slutteligt siges om denne artikel, at den viser hvordan en ny begrebsliggørelse af 'diskrimination' kan forbedre vores forståelse for den menneskelige udførelse af diskrimination i den behandlede kontekst, og at Kvalifikationsteorien dermed kan give os eksplanatoriske redskaber til at behandle politisk diskrimination på en mere nuanceret måde, end hidtidige bud fra litteraturen.

Slutnoter

¹ Jf. Pipers (1993, 1) skel mellem politisk og kognitiv diskrimination, hvor kognitiv diskrimination er en egenskab til at distingvere, mens den politiske diskrimination basalt set handler om en attitude eller dom mod et andet menneske. Desuden jf. Hellmans (2008) skel mellem den fuldkomment værdineutrale deskriptive diskrimination, den fuldkomment normative moralske diskrimination, samt den modererede moraliserede diskrimination, der ud fra et værdibegreb (eksempelvis hævden om frihed, så moral, og slutteligt almen fysisk og psykisk velvære som menneskets leksikalsk bedste livsforhold, hvilke vi burde efterstræbe for alle) både er i stand til at dømme diskrimination forkasteligt, neutralt, samt i ekstreme tilfælde (eller med et ekstremt nok værdibegreb) som er i stand dømme diskrimination at foretrække.

² Når nærværende artikel vælger at fokusere på Thomsens, skal dette ses afspejlet i, at vores kritik baserer sig på punkter, der er til stede i såvel Thomsens definition som den hidtidige litteraturstandard: Lippert-Rasmussens (2006). Udover de to teorier strukturelt minder meget om hinanden, er Thomsens artikel nyere og fokuserer udelukkende på denne ene definition af diskrimination, mens Lippert-Rasmussens tekst nok står som en milepæl i diskriminationsforskning, men hvor denne status netop er grundet de mange forskelligrettede aspekter der tages op i hans artikel.

³ Skønt vi alligevel behandler svaret mod en eventuel skeptisk indvending i kritikafsnittet

⁴ Og stor tak for den!

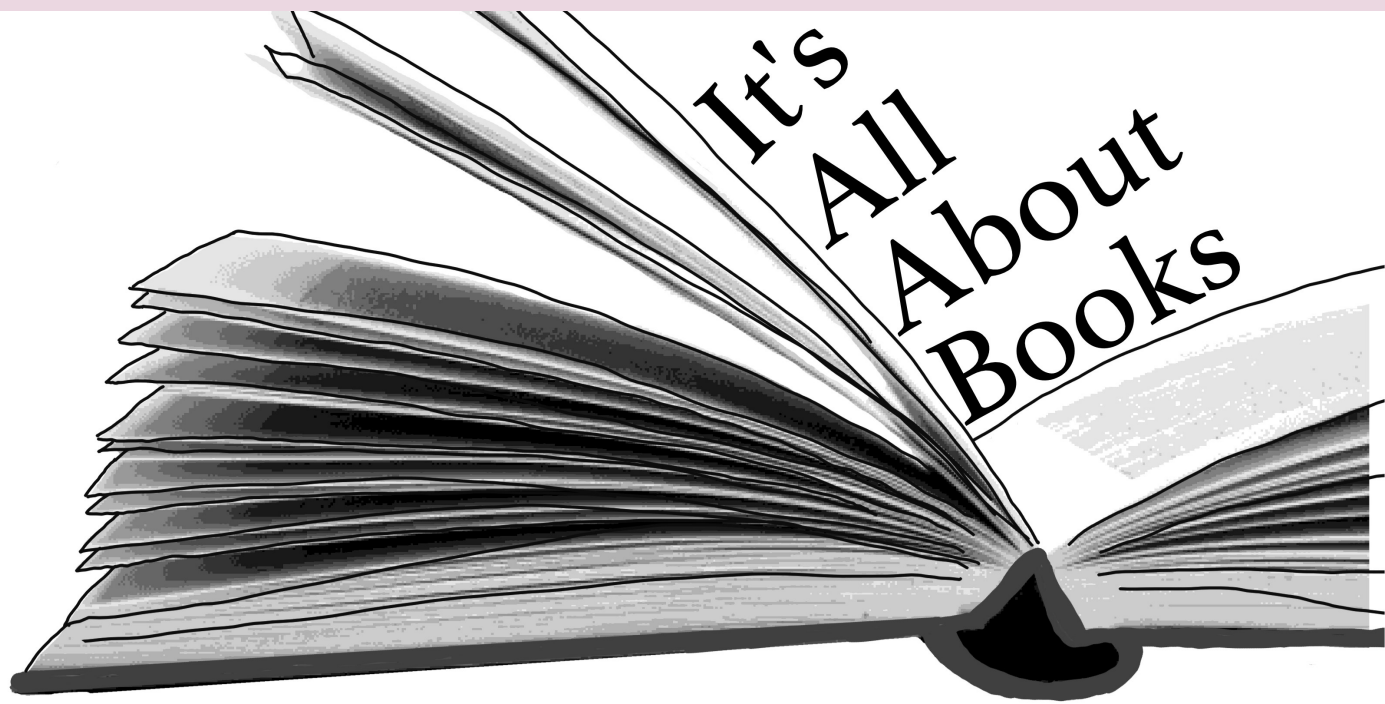
Litteratur

Hellman, D. 2008. *When is discrimination wrong?* Harvard University Press. s. 1-33

Lippert-Rasmussen, K. 2006. "The Badness of Discrimination.", s.167-185 i *Ethical Theory and Moral Practice*, 9. Udg. Nr. 2.

Piper, A.M.S. 1993. "Two Kinds of Discrimination". s. 25-75 i *Yale Journal of Criticism*, 6. Udg. Nr. 1.

Thomsen, F.K. 2017. "Direct Discrimination". s. 19-29 i K. Lippert-Rasmussen (Red.), *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*. Routledge



Anmeldelse: Kommunikativt demokrati

Af Thomas Hegelund

Erik Oddvar Eriksen og Jarle Weigård: *Kommunikativt demokrati. Jürgen Habermas' teori om politik og samfund*. På dansk ved Henning Vangsgaard. København: Hanas Reitzels Forlag 2003. 423 s.

Hvad er formålet med en demokratisk debat? Spørgsmålet er aktuelt som aldrig før i relation til den (i skrivende stund) netop indtrådte regerings temmelig omtumlede hvedebrødsdage og dens afskaffelse af store bededagsferien. Hvilken rolle skal indvendingerne, fra oppositionspartierne såvel som den brede befolkning, spille i forhold til magthaverne? Set fra en magtkynisk vinkel er det jo en flertalsregering som, på trods af at folket har afgivet magten til den, kan handle – endog temmelig drastisk og direkte – imod selvsamme folks interesser. Samtidig er der bred opbakning til at sende omkostningsrigt krigsudstyr til Ukraine, hvilket afskaffelsen af feriedagen skal hjælpe med at finansiere. Hvordan skal regeringen opveje befolkningens intentioner og interesser op mod hinanden? Der skal,

som Hobbes lagde vægt på, træffes en beslutning, og dette spænd mellem uenighed og handlekraft er netop hvad Habermas' såkaldte diskursetik handler om. Kommunikativt Demokrati. Jürgen Habermas' teori om politik og samfund er således mest en indføring i Habermas' teori, men bogen lykkes særdeles godt med at gøre hans teori til en væsentligt redegørende en af slagsen i forhold til hvad kommunikativt demokrati er for en størrelse. Altså er der et spænd mellem bogens titel og undertitel, siden Habermas givetvis ikke har patent på hvad kommunikativt demokrati er. Dette spænd formår Eriksen og Weigård at udnytte i en sådan grad at bogen bliver – ja, spændende.

Habermas er, i ordets omfattende

ERIK ODDVAR ERIKSEN

& JARLE WEIGÅRD

Kommunikativt demokrati

JÜRGEN HABERMAS'

TEORI OM

POLITIK OG SAMFUND

HANS REITZELS FORLAG

betydning, teoretisk såvel som i den politiske debat, en verdensmand. "...he has engaged in debates with thinkers as diverse as Gadamer and Putnam, Foucault and Rawls, Derrida and Brandom... [figuring] prominently in Germany as a public intellectual, commenting on controversial issues of the day in German newspapers such as *Die Zeit*" (Bohman og Rehg 2017,1). Det kan derfor undre én hvorfor man ikke er stødt på hans tænkning i disse praksisorienterede tider på studiet; nuvel, der er ikke plads til alle i pensum. Måske fordi der også er et strejf af kontingens i Habermas' genstand for undersøgelse: den offentlige sfære. Diskussionerne i den offentlige sfære er nemlig omskiftelige og stærkt afhængige af de faktiske forhold i jernindustrien, og på samme måde som Heraklit forholdt sig skeptisk til at sige noget om naturen, kan man med rette spørge om, hvad en filosofi om den offentlige debat egentlig handler om. Dette problem gøres klart fra start i Kommunikativt Demokrati:

'Den moderne tid' er et elastisk begreb. Så hurtigt som ting forandres nu til dags, synes vi ofte, at mange ting virker umoderne selv efter få år... Selv om der i vore dage hersker relativt bred enighed om, at vi lever i en civilisation, der har klare rationalistiske islæt, er det alligevel et mere omstridt tema, hvordan den tilstand kan beskrives nærmere, og hvad man skal mene om den. (Eriksen og Weigård 2003, 15)

Habermas præsenterer, ifølge Eriksen og Wei-

gård, et bud på hvordan vi finder noget vedvarende og meningsgivende i denne omtumlede og omskiftelige moderne tid. Som hos Kant, hvem Habermas også er stærkt inspireret af, er det fornuften som foreskriver den normative dagsorden i historiens gang. Normativitetsbegrebet er her temmelig komplekst. Bogen er delt op i 2, hvoraf den første har mere teoretisk karakter, mens den anden er mere politisk præget.

Politiske talehandlinger

I del 1 uddybes det hvordan det at deltage i den offentlige debat ikke kun omfatter brugen af deskriptive sætninger, såsom at berette om de faktiske forhold i jernindustrien. Når man deltager i den offentlige debat, gør man det ofte

Når man deltager i den offentlige debat, gør man det ofte fordi man ytrer sig om, hvordan noget burde være.

fordi man ytrer sig om, hvordan noget burde være. Her er Habermas inspireret af Austin og talehandlingsteori, som Eriksen og Weigård giver en begrænset, men passende redegørelse for. Habermas indfører et begreb om en type

talehandling som sigter efter at skabe konsensus, nemlig den stærke kommunikative handling (ibid., 71). Denne type talehandling adskiller sig fra den deskriptive sætning ved at være enighedsorienteret og kommunikativ.

"Forudsætningen [for den vellykkede stærke kommunikative talehandling, red.] er med andre ord en fælles social verden af interpersonelle relationer, hvor man kan problematisere, om talerne forholder sig på en adækvat måde til den" (ibid., 73). Temmelig abstrakt. Men hvis man ser det i relation til Kant, bliver idéen om

talehandlingen tydeligere. På samme måde som at du skal handle således at maksimen af din handling skal kunne gøres til almengyldig lov, er den vellykkede stærke kommunikative talehandling repræsentativ for, hvad enhver skal ville kunne sige under omstændighederne i debatten. Stadig temmelig abstrakt, men tydeligere. Tydeligst er det dog når den kantianske morallov får sin konkrete formulering i relation til hvordan den offentlige debat og diskurs skal forme lovgivning:

D[iskursprincippet]: Gyldige er kun de handlingsformer, som alle muligvis berørte parter ville kunne give deres samtykke til som deltagere i rationelle diskussioner. (Habermas i *ibid.*, 221)

Man kan sige at projektet i virkeligheden handler om at gøre Kant "levende" i lovgivningsprocedurer. Således kan anklagen om, at det er for abstrakt, ledes tilbage til at deontologien og dens normative handlingsvejledninger er abstrakte af natur; nissen flytter med. Ikke desto mindre er Habermas' angivelige mål at gøre dette projekt så konkret som muligt, helt ned til lovgivningsprocedurer og beslutningstagning i det demokratiske samfund.

Hvad der måske kan klargøre idéen om den kommunikative handling er det samme kriterie som Austin sætter for den vellykkede talehandling: omstændigheder. Som tidligere nævnt er omstændigheder måske kontingente, men "Rationalitetsstandarder – hvilke værdier

der er gode eller dårlige – ses som kollektive goder, der er iboende og unikke for ethvert

samfund, og det implicerer et kontekstuel rationalitetsbegreb" (*ibid.*, 125). På den måde kan Habermas måske tolkes som kontekstualist til en vis grad, men det er stadig et væsentligt kriterium at fornuften er til stede i

Habermas' teori. Fornuftens metafysik er måske et interessant emne, men jeg tror at Habermas stopper diskussionen ved (måske stipulativt) at sige at den er reel, hvad enten den er uafhængig af omstændighederne eller ej. Måske ville Kant endda være enig i at spørgsmålet om fornuften *an sich* er et spørgsmål vi aldrig vil kunne komme bagom.

Fornuftens rolle

Hvorom alting er præsenterer Kommunikativt Demokrati "kun" en genetisk præsentation af fornuftsbegrebets opståen gennem Durkheims analyse af "... den moralske holdnings oprindelse i det sakrale" (*ibid.*, 101). På den måde er der også et gennemgående, og temmelig interessant, historicistisk præg i Kommunikativt Demokrati. Igen; hvorom alting er, er det ikke de metafysiske dimensioner som er vægtet i bogen. Den vælger konstant et praksis- og beslutningsorienteret perspektiv. På den måde er bogen måske også sympatisk indstillet over for en form for non-intellektualisme, som når Habermas f.eks. citeres:

Hvorom alting er præsenterer Kommunikativt Demokrati "kun" en genetisk præsentation af fornuftsbegrebets opståen [...]

Der findes derfor ikke nogen sociokulturel livsform, der i det mindste ikke implicit ville være baseret på en fortsættelse af den kommunikative handlen med argumentative midler – hvor rudimentært disse argumentationsformer end er udviklet, og hvor lidt de diskursive forståelsesformer end er institutionaliseret. (Habermas i *ibid.*, 114)

På den måde lykkes bogen med at gøre Habermas relevant ”hele vejen”, dvs. ikke kun i abstrakte, normative handlingsvejledninger, men også i den måde vi taler til hinanden i hverdagen på. Abstrakt, men konkret; intelligent, men håndgribeligt; fornuftigt, men sympatisk.

Kommunismens spøgelse

Del 2 handler om retspolitik, retsfilosofi, demokrati og deliberation. Sidstnævnte spiller en gennemgående kernerolle, da det netop er den, som er formålet med kommunikative handlinger. Rawls er uomgængelig her, og behandles også med dybde og styrke. Samtidig illustrerer bogen også problemer ved rettighedsbegrebet og liberalisternes fokus på mindskning af flertalstyranni:

Den demokratiske procedure repræsenterer selv en barriere mod den trussel om flertalstyranni, som liberalisterne mener er indbygget i demokratiet. Modsætningen mellem demokrati og retsstat, som kende-

tegner den klassiske liberalisme fra Tocqueville og J.S. Mill, er derfor en skinmodsætning. (*ibid.*, 256)

Skinmodsætning eller ej: i denne del af bogen skinner Habermas’ skole, den kritiske marxisme, for alvor igennem. Man kunne i samme ombæring anklage Habermas for at være skinmarxist, a propos Harnows oplæg om konsekventialisme ang. rettigheder, nonsens på stykker og socialisme.

[Deliberation] spiller en gennemgående kernerolle, da det netop er den, som er formålet med kommunikative handlinger.

Ja, måske kommer der nu for alvor skår i fajancebillede af Habermas. F.eks. hævder bogen en omstridelig empirisk påstand: ”En fri offentlig meningsudveksling skaber grundlag for bedre

funderede overbevisninger og rationelle standpunkter” (*ibid.*, 284). Husk på at bogen er skrevet i 1999 (oversat i 2003). Internettet var først begyndt at blive udbredt og integreret i den offentlige sfære på dette tidspunkt. Bogen lader til kun at analysere problematikken om internettet (som knapt nok var en problematik på det tidspunkt) som et potentielt misvisende medie fra magthavernes perspektiv:

Nye medier giver mulighed for stærke interesser til at købe sig plads i nyhedsbilledet, og de giver magthaverne et mægtigt instrument til at påvirke opinionen i ønsket retning. Erfaringer fra USA tyder på, at nettet bliver et vigtigt taktisk instrument i kampen om vælgerne. (*ibid.*, 287)

Forfatterne er givetvis undskyldte i denne ensi-

dige analyse. Faktisk virker det stadig kontrain-
tuitivt at internettet skulle have den modsatte
virkning, nemlig at befolkningens mere eller
mindre kreative og absurde overbevisninger og
standpunkter skulle kunne have indflydelse på
repræsentationen af magthavere – igen erfarin-
ger fra USA. Faktisk stråler absurditeten af det
ovennævnte citat i sin trivialitet: det er nu svært
at forestille sig en påvirkning af offentligheden
uden internettet, som også illustreres ved den
seneste valgkamps fokus på likeability og apps
som er udviklet til dansevideoer. Internettet
nævnes i kun én side i bogen. På den måde har

bogen en charmerende patina og man kan,
som Kierkegaard, dykke ned i en fascineren-
de udlægning af et filosofisk perspektiv,
som måske – måske ikke – har bevaret sin
relevans. Måske reflekterer denne patina
Habermas' filosofi; måske reflekterer det
eviggyldigheden af filosofiske analyser af
diskursetik; måske viser det at vi skal have
anmeldt nogle flere bøger i tide i Refleks.

Litteratur

Bohman, James og William Rehg. 2017. "Jürgen Habermas." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/habermas/>

Eriksen, Erik Oddvar og Jarle Weigård. 2003. *Kommunikativt Demokrati: Jürgen Habermas' teori om politik og samfund*. København: Hans Reitzels Forlag.

Nr. 60