



**AALBORG UNIVERSITY**  
DENMARK

**Aalborg Universitet**

## **Klasseracismens åbne uendelighed**

*Om Étienne Balibars bestræbelser på at forstå klasseracisme som fænomen*

Gregersen, Andreas Beyer

*Published in:*

TIDskrift: onlinemagasinet for filosofistuderende landet over

*Creative Commons License*  
Ikke-specificeret

*Publication date:*  
2019

*Document Version*  
Også kaldet Forlagets PDF

[Link to publication from Aalborg University](#)

*Citation for published version (APA):*

Gregersen, A. B. (2019). Klasseracismens åbne uendelighed: Om Étienne Balibars bestræbelser på at forstå klasseracisme som fænomen. *TIDskrift: onlinemagasinet for filosofistuderende landet over*, XIII, 5-16.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal -

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us at [vbn@aub.aau.dk](mailto:vbn@aub.aau.dk) providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

# **TID** *skrift*

magasinet for filosofistuderende landet over

**XIII**

---

[www.tidskrift.dk](http://www.tidskrift.dk)

# TIDskrift

## CALL FOR PAPERS

TIDskrift vil gerne udgive din artikel

---

udgivet 11. februar 2019

Næste deadline for indsendelse af bidrag til TIDskrift: **d. 01/04-2019;**  
med henblik på udgivelse primo september 2019.

Se dette som en chance for at få din filosofiske tekst *peer-reviewet* og ud til  
et *bredt* publikum.

Vi ser frem til at modtage dit bidrag!

## **Tak til reviewere!**

---

### **Redaktion**

Roskilde Universitet: Anders Kampman, Stine Hedegaard Bakmand & Rasmus

Rasmussen Harsbo

Syddansk Universitet: Helle Rieltoft & Marius Folden Pedersen

Aarhus Universitet: Valde Hougaard & Anton Hvidtjørn

Dansk Pædagogisk Universitet: Martin Bjerre Bygballe

Aalborg Universitet: Lau Jensen, Fie Sørensen, Camilla Amalie Nissen & Josefine Bøgh

Nedermark

**ISSN** 2245-0610

---

### **Kontakt**

Kontakt til *TIDskrift* kan ske ved henvendelse til en af følgende e-mail-adresser:

au.redaktion@tidskrift.dk

dpu.redaktion@tidskrift.dk

ku.redaktion@tidskrift.dk

ruc.redaktion@tidskrift.dk

sdu.redaktion@tidskrift.dk

# Forord

Det er med stor glæde at TIDskrift endnu engang kan præsentere artikler forfattet af nogle af landets dygtige filosofistuderende. I artiklen ”Klasseracismens åbne uendelighed”, skrevet af Andreas Beyer Gregersen, bringes et interessant og nuanceret blik på det udviklende (og udviklede) forhold mellem racisme og klasse – og dermed også udfordringen ved distinkt at placere undertrykkelsen ét af stederne. Gregersen udfolder den franske filosof Étienne Balibars forståelse af fænomenet *klasseracisme*, som blandt andet bygger på marxistisk tankegods.

I artiklen “Menneskets status i naturen og menneskets moralske status” sætter Valde Hougard den amerikanske utilitarist Peter Singer i den varme stol. Omdrejningspunktet er det grundlæggende spørgsmål for al etik, hvordan dømmes man etisk, eller mere præcist, hvorfra ser man, når man dømmes etisk? Fra Singers anti-speicistiske perspektiv er det, under bestemte betingelser, etisk forsvarligt at slå spædbørn ihjel, så er hans perspektiv egentligt det rigtige?

I ” Writing by furrows”, første del af “Writing the Earth”, giver Asker Bryld Staunæs en fængende beskrivelse af hvorledes skriftsproget og agrikulturen hånd i hånd er opstået som et resultat af domesticeringen af mennesket. På basis af blandt andre Yuval Noah Harari og Timothy Morton tages vi gennem historien og ser hvordan litteratur og landbrug sammenflettet har udviklet sig.

Nærværende forords sidste linjer skal blot bruges til at udtrykke redaktionens dybtføjte taknemmelighed for det interesserede arbejde som bidragsydere og reviewere har udført! God fornøjelse til nye såvel som vanlige læsere af TIDskrift.

På vegne af redaktionen

Anders Kampman

# Indholdsfortegnelse

Klasseracismens åbne uendelighed	5
<i>af Andreas Beyer Gregersen</i>	
Menneskets status i naturen og menneskets moralske status	17
<i>af Valde Hougaard</i>	
Writing the Earth	36
<i>Af Asker Bryld Staunæs</i>	

# Klasseracismens åbne uendelighed

- Om Étienne Balibars bestræbelser på at forstå klasseracisme som fænomen

---

skrevet af Andreas Beyer Gregersen, AAU · udgivet februar 2019

## Abstract

I indeværende artikel vil jeg udfolde den franske filosof Étienne Balibars udforskning af klasseracisme i dens udvikling samt forskellige skikkelser. Til det formål vil der tages udgangspunkt i Balibars læsning af Karl Marx' sjette tese om Feuerbach, hvoraf en vidtrækkende social ontologi og filosofisk antropologi kan udledes. I den forbindelse vil det være en gennemgående tese, at klasseracisme ikke bør tolkes som en udefrakommende forstyrrelse af klassekampen, men med Balibar som en såkaldt *permanent dialektik*, der betyder, at klassekamp og racisme hele tiden fletter sig ind og ud af hinanden i nye former.

## Indledende bemærkninger

En syrisk mand går hen til en gokartbane for at søge efter et job, men bliver mødt af to sikkerhedsvagter, som med en truende attitude tvinger ham til at tage tøjet af og løbe rundt på banen bærende et skilt med et budskab, som leder tankerne hen på gadeprostitution: *Der er ikke nogle jobs ... derfor er min pris lav*. I november 2016 viste den libanesiske tv-kanal OTV et klip med skjult kamera i underholdningsshowet Haddi Albak, hvor den scene udspillede sig i over 20 minutter (*Al-Fanar Media* 2017). Klippet er kontroversielt, fordi Libanon er et land, som i de seneste år har modtaget mindst en million syrere, som staten hverken har givet opholds- eller arbejdstilladelse. Alligevel arbejder ca. 92 % af syrerne ifølge en rapport fra Den Internationale Arbejdsorganisation fra 2014 uden tilladelse, under usikre forhold og til en gennemsnitlig månedsløn langt

under den fastlagte mindsteløn, hvilket tilsyneladende ikke har ændret sig i de senere år (ILO 2014).

Den daglige diskrimination mod syrere i Libanon synes at være endnu et eksempel i nyere tid på dét, som Étienne Balibar (f. 1942) i antologien *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (1988) kalder *klasseracisme*. Klasseracisme kan siges at finde sted under de omstændigheder, hvor to ellers irreducible 'konfigurationer', klassekamp og racisme, alligevel mødes med ofte uoverskuelige konsekvenser til følge. Klasseracisme er således et udtryk for de situationer, hvor det ikke er til at skelne disse to fra hinanden, og hvor det ikke er til at sige, hvad der er udtryk for klassekamp, og hvad der handler om racisme. I denne artikel vil det først belyses, hvorledes Balibars begreb samt analyser af klasseracisme lader sig inspirere af Karl Marx, hvorefter idéen om dette særlige og svært definerbare fænomen som en permanent dialektik udfoldes på denne baggrund. Giver det overhovedet mening at sætte 'klasseracisme' på filosofisk begreb, og hvilke problematikker bør den teoretisk inspirerede samtidsanalytiker være opmærksom på i den forbindelse?

### **Marx' gådefulde idé**

Balibars foreløbige virke kan præsenteres som en historie om såvel vedholdende kritik af marxisme som optagethed og anerkendelse af dens fortsatte rolle i både teori og praksis. Ifølge Andreas Beck Holm kan 'loyalitet' over for den marxistiske tradition i al dens mangfoldighed forstås som et kodeord til Balibars forfatterskab - især loyalitet til den franske filosof Louis Althusser, hvis fokus på ideologi har inspireret og fulgt Balibar lige siden, at Balibar som 23-årig var med til at udgive den banebrydende *Reading Capital* i 1965 med en mindre gruppe intellektuelle ledet af netop Althusser (Holm 2011:167). Loyalitet forudsætter imidlertid en fast forankret størrelse i form af f.eks. et fællesskab eller tradition, som det er muligt at erklære sig loyal over for. Men som Balibar har erklæret



det kategorisk i *The Philosophy of Marx* (1993), er 'marxisme' ikke en sådan størrelse, men snarere en række idéer, problematikker og aporier, hvis relevans også rækker ind i det nye århundrede: "There is no Marxist philosophy and there never will be; on the other hand, Marx is more important for philosophy than ever before" (Balibar 1995:1). Det betyder dog ikke, at Balibar hævder at have fundet en mere virkelig men misforstået Marx. Den førnævnte bogtitel om 'Marx' filosofi' i ental må således ikke misforstås som en *doktrin*, men som et udtryk for de skiftende videnskabelige og revolutionære bestræbelser, der kendetegnede Marx' levned. Ifølge Balibar skrev Marx *i konjunkturen*, hvilket vil sige, at både hans teoretiske position og praktiske virke ofte måtte begynde på ny med historiens uforudsigelige forløb - hvorfor han også efterlod sig en stor del ufærdige skitser ud af det samlede forfatterskab.

En sådan *pluralistisk* læsning af Marx hænger sammen med Balibars fokus på Marx' sjette tese om Feuerbach, som blev skrevet ned i Marx' notesbog i foråret 1845. Tesen omhandler *det menneskelige væsen* ("das menschliche Wesen"), som den tyske filosof Ludwig Feuerbach ifølge Marx har misforstået som en generel abstraktion lokaliseret i isolerede individer tilhørende "menneskearten". I stedet hævder Marx, at det førnævnte væsen findes i virkeliggørelsen af dét, som udtrykkes med ordene *de samfundsmæssige forholds ensemble*. På tysk lyder den centrale sætning, hvor "es" peger tilbage til "das menschliche Wesen", således: "In der Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" (Marx 1969:6). Balibars læsning af den sjette tese fokuserer på, hvordan Marx synes at udtrykke både en inspiration fra og afstand til G. W. F. Hegels spekulative dialektik på én og samme tid. I en posthegeliansk tid er det første substantiv *Wirklichkeit* ikke blot synonym med "Realität" - ikke bare lig med på forhånd givne kendsgerninger. Derimod må det ifølge Balibar snarere oversættes med 'virkeliggørelse' end 'virkelighed', eftersom det virkelige hos Hegel ikke eksisterer som det, der allerede findes, men

effektueres som en konkret proces. Således trækker Marx på hegeliansk arvegods i sin modstilling af Feuerbachs abstrakte og dermed *wirkelige* bestemmelse i sin karakteristik af det menneskelige væsen (Balibar 2012a:5f).

Men Marx ophæver ikke sin egen karakteristik til en *spekulativ enhed*, som det ellers kunne gøres med tyske - og hegelianske - begreber som 'das Ganze', 'Ganzheit' eller 'Totalität' til at indikere de samfundsmæssige forholds sammenhæng. I stedet anvendes det franske fremmedord *ensemble*, der ifølge Balibar konnoterer lige præcis den slags ubestemte og horisontale uendelighed, som Hegel kritiserede for at mangle *totalitet*. Hegel skelner konsekvent mellem en god og slet eller sand og falsk uendelighed ud fra, om det uendelige blot består i en konstant udskydelse af endelighedens grænse (illustreret med en linje) eller om det uendelige hverken indeholder begyndelse eller ende (illustreret med en cirkel). Men ifølge Balibar er det snarere omvendt - den sande uendelighed findes netop i linjens ustoppelige forløb ud mod nye horisonter, fjerne himmelstrøg og krydsninger af andre linjer. I den forbindelse åbnes op for, at det menneskelige væsen ikke behøves at være én størrelse men også kan pege mod en heterogen pluralitet af relationer, som ifølge Balibar konstituerer det særlige begreb hos Marx, *praksis*. I artiklen "From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx's Sixth Thesis on Feuerbach?" (2012) knytter Balibar derfor 'praksis' tæt sammen med de samfundsmæssige forholds *åbne uendelighed*:

As Marx was suggesting, "relation" and "praxis" become strictly correlative terms (and the second is no less metamorphic or veränderbar than the first) as soon as a notion of "effective reality" is cut from the (theological, spiritual) ideal of "completeness" and is associated instead with a scheme of "open infinity." (ibid:12)

Ikke desto mindre er der andre dele af Marx' forfatterskab, som ifølge Balibar begrænser den åbne uendelighed til især produktion og arbejde

ved f.eks. at reducere kønsforskelle til en form for 'seksuel arbejdsdeling' i *Den tyske ideologi* (1845). Fra det perspektiv tenderer arbejde til at fungere som en *kvasi-transcendental ækvivalent* for den sociale eller praktiske virkelighed - en ækvivalent, som i hegeliansk forstand underordner f.eks. race eller etnicitet til klassekamp som den grundlæggende problematik. Arbejdet er således dét, som transcenderer alle andre former for menneskelig praksis ved at fungere som en prisme til at forstå alt lige fra forskelle mellem kønnene til, hvorfor vi deler hinanden op i grupper som eksempelvis racer. Alligevel insisterer Balibar på, at selv klasser og de konflikter, som udvikler sig ikke blot mellem, men også inden for disse, kan tolkes som et åbent ensemble af praksisser, selvom det med et udtryk fra den italienske filosof Antonio Negri fører Marx' begreber "hinsides Marx" (Negri 1991:19). Imidlertid var Marx også allerede forud for sig selv, idet hans "gådefulde idé" om klassekamp som en konstant udviklende konflikt ifølge Balibar overskred Marx' egne systematiske bestræbelser på at fastlåse en midlertidig kontinuitet til et udtryk for historiens dialektik i sin helhed (Balibar & Wallerstein 1991:169).

Klasseracisme kan i denne læsning således ikke underordnes en lukket fortælling om arbejde, klassekamp eller historiens dialektik, men må tolkes som en historisk betinget og åben form for ensemble. Men hvis klasseracisme dermed hverken kan analyseres som bare en slags afledt klassekamp eller som et sammenstød mellem to nærmest mytiske størrelser, race og klasse, i hvilken forstand er klasseracisme i så fald en specifik form for ensemble af samfundsmæssige forhold?

### **Renselse af den sociale krop**

I dette afsnit vil den særlige karakteristik af klasseracisme, som følger af Balibars tilgang, indkredses. Til at begynde med er det værd at bemærke, som Balibar understreger, at klasseracisme sandsynligvis ikke er en ny ting.

Snarere tværtimod synes især begrebet 'race' lige fra starten af at have været investeret med en 'diskurs af foragt og diskrimination', der netop har haft økonomiske og politiske forskelle som omdrejningspunkt. Det har især gjaldt aristokrater og slaveejere, som i løbet af århundreder har skelnet mellem én eller flere overlegne og underlegne racer, som var forudbestemte til fastlåste positioner i det samfundsmæssige hierarki. Ifølge Balibar var det imidlertid først med nationalismens fremkomst, at race blev 'eticiteret' som en måde at repræsentere især nationale forskelle ud fra biologi eller senere kultur som en markør for disse fastlåste positioner (ibid:207-8). Men hvori består det fælles element, som gør, at vi stadig kan snakke om racisme i ental - og som et begreb med fortsat relevans?

Ifølge Balibar består racisme i praksisser, diskurser og repræsentationer, som hver især peger mod et grundlæggende 'fantasme' om segregation, om et påstået behov for at *rense den sociale krop* fra alt dét, som stigmatiseres med 'andethed' - hvad enten det sættes lig med hudfarve, religion, nationalitet eller netop klasse. Det er heraf, at teorier og idéer om essentielle forskelle mellem grupper opstår, fordi der ifølge Balibar, som konsekvens af fantasnets kraft, opstår en *voldelig vilje til at vide* eller med andre ord et begær efter et umiddelbart og direkte kendskab til, hvorfor socialt liv fungerer, som det gør. Dét at naturliggøre sociale forskelle og karakterisere dem som uforanderlige er et tydeligt udtryk for en sådan 'voldelig vilje', hvilket i øvrigt kan sammenlignes med de måder, som f.eks. den menneskelige natur eller væsen er blevet karakteriseret på gennem tiden. Balibars pointe er i den forbindelse, at racismens konstitutive *fejlgenkendelse* ikke så meget handler om at forveksle kulturelle forskelle med naturlige som det at placere én altforklarende fortolkningsmodel ned over enhver forskel. Som Balibar understreger, har racisme således ikke nødvendigvis noget at gøre med et hypotetisk spørgsmål om eksistensen af biologiske racer (ibid:37).

Ofte vil nationalisme og racisme præsenteres som to forskellige måder at opstille sociale grænsedragninger ideologisk og politisk - henholdsvis en normal eller moderat over for en unormal, ekstrem og voldelig slags. Racisme som en *nationalisme løbet løbsk* kan så alt efter perspektiv tolkes som enten nationalismens nødvendige konsekvens eller som en begrædelig udvikling af en ellers sund og velfungerende praksis. Men hvis racismen skal tolkes som et symptom på noget ved nationalismen, er det ifølge Balibar først og fremmest dens indre modsætninger og ustabilitet snarere end én gennemgående racistisk kerne. Racisme tenderer især til at forstærke en eksisterende modsætning mellem det partikulære og universelle i den forstand, at racismen er med til på én og samme tid at fremme det nationale eksklusive karakter og artikulere en vision om et ubetinget fællesskab på tværs af tid og sted. Racisme beskrives derfor af Balibar som "et indre supplement til nationalismen", der har vist sig som uundværlig i nationalismens og særligt nationalstatens fremkomst, men som samtidig overskrider de givne rammer og umuliggør projektet med at skabe én samlet nationalisering af samfundet (ibid:54).

Den amerikanske sociolog Immanuel Wallerstein, som Balibar samarbejdede med om antologien *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, tolker nationalisme og racisme som måder at udtrykke og opretholde den globale kapitalismes *verdenssystem* (ibid:82-5). Det system organiserer de økonomiske klasser inden for nationalstater og regioner alt efter, om de tilhører kapital-koncentrerede 'kernezoner' eller de mere 'perifere zoner', hvor nutidens proletariatet især befinder sig. I den forstand er klasseracisme i sin essens et forsøg på at opretholde forsat dominans ved at hævde en naturlig adskillelse mellem kapitalismens centrum og periferi. Men ifølge Balibar er klasseracisme mere kompliceret end sådan en klassekamp i forklædning eller et forvrænget spejlbillede af de virkelige magtrelationer.

Ud fra Balibars perspektiv tolkes klasser nemlig ikke som udtryk for

fastfrosne magtrelationer, men derimod som overlappende konfigurationer uden fastlåst adskillelse. Der findes eksempelvis ikke én forenet proletarisk identitet - ikke engang i særlige situationer. I den forstand finder klasseracisme lige så meget sted inden for som uden for dét, der opfattes som klasserne og racernes grænser. Således analyserer Balibar også klasseracisme i former for 'selv-racificering' af arbejderklassen, som eksempelvis viser sig ved et fokus på dét at fødes ind i arbejderklassefamilier samt ophøjelse af arbejdets særlige status og den symbolik, som forbindes dertil (ibid:206). Dét at tilhøre arbejderklassen bliver dermed gjort til en slags race i sig selv. Samtidig kan klasseracisme fungere som en overførsel eller forskydning af proletarers vrede over de givne vilkår til andethedens domæne. Ifølge Balibar er racisme mod indvandrende arbejdskraft således ikke blot en måde at bekæmpe konkurrence, men også en overførsel af et "had mod dem selv som proletarer" over mod dem, der anses som fremmede (ibid:214). Skiltets budskab om, at der ikke er nogle jobs i Libanon fra eksemplet i indledningen illustrerer den forskydning med lysende klarhed: Libanon står midt i en økonomisk krise med en arbejdsløshed på ca. 25% og for unge under 25 år på 37% (The Arab Weekly 2017). Budskabet talte sandt, selvom det at præsentere en racistisk ydmygelse som det eneste modsvar til den økonomiske og politiske virkelighed var en løgn.

Der findes ikke en skjult klasseracisme bag enhver etnisk eller nationalistisk racisme, selvom en klassebetydning, som tidligere nævnt har været knyttet til racebegrebet lige siden racismens fremkomst. Eksempelvis hævder Balibar, at antisemitismens lange historie og kompleksitet ikke kan reduceres til en "antikapitalistisk illusion", blot fordi jøder fra især 1870'erne og frem er blevet fremstillet som kosmopolitiske kapitalister og gniere (Balibar & Wallerstein 1991:206). Men ikke desto mindre findes der en konstant relation mellem klasseracisme og etnisk racisme - samt mellem nationalisme og racisme - som gør, at de hver især

virker inden for den andens domæne. Det er den slags relation, som bevirker, at klasser kan *racificeres* ud fra det tidligere nævnte fantasme om segregation og en voldelig vilje til viden om de sociale relationers grund - men ligeledes, at brug af etniske kategorier eller racer kan *klassificeres* i såvel økonomisk som politisk forstand ud fra et sæt af antagonistiske magtrelationer. Klasser kan forvandle sig til racer og omvendt.

Balibar gør brug af begrebet *overdeterminering* til at betegne sådanne relationers kompleksitet - et begreb, som Louis Althusser i øvrigt introducerede til den marxistiske tradition. Althusser anvendte især begrebet til at modstille marxistisk dialektik til den hegelianske ved at tage afstand fra enhver idé om én underliggende årsag eller simpel essens til at forklare en given samfundsstruktur - men samtidig påstod Althusser, at et teoretisk blik for totalitet og struktur ikke måtte *ofres på pluralismens alter* ("to sacrifice unity on the altar of 'pluralism'"), hvor selv den mindste tanke om helhed er bandlyst (Althusser 1969:201f). Uden at bekende sig til nogen form for 'pluralisme' formår Balibar dog alligevel at anvende den i sig selv komplekse idé om overdeterminering ud fra en tilgang, der netop undgår totalitetens lukkethed.

Således kan overdeterminering i forhold til klasseracisme som et særligt fænomen tolkes ud fra især tre 'positive konnotationer', som Balibar knytter til sin læsning af Marx' sjette tese om Feuerbach: 1) *horisontalitet* med den følge at hverken nationalisme, racisme eller klassekamp er mere essentielle for klasseracismen end de andre, 2) *serialitet* med den følge at klasseracismens elementer danner et åbent netværk, som strækker sig på ubestemt vis på tværs af tid og sted, og 3) *heterogenitet* med den følge at selvsamme elementer også tilhører forskellige 'genrer' og derfor krydser uden at overlape eller smelte sammen (Balibar 2012a:10). Når Balibar karakteriserer klasseracisme som et udtryk for en 'permanent dialektik, mellem klasse og race, må dette derfor ikke misforstås som en eviggyldig struktur eller forklaringsmodel

for klasseracisme. Begreber som 'konstant' og 'permanent' betyder i den sammenhæng snarere *vedholdende* end uforanderlig eller evig i den forstand, at førnævnte dialektik kun går igen i særlige konjunkturer, fordi den netop holdes ved lige af ellers skiftende parter og relationer. At forstå nutidens klasseracisme involverer i det perspektiv også at følge de seneste tendenser og udviklinger, som Balibar i de seneste årtier særligt har undersøgt og kritiseret i forhold til den Europæiske Union (se f.eks. Balibar 2004), og som det næste afsnit vil forsøge at gøre ved at kaste et blik på udviklingen i Danmark.

### **Klasseracismens nye ånder**

I artiklen *Racism Revisited: Sources, Relevance, and Aporias of a Modern Concept* (2012) sætter Balibar fokus på det paradoks, som udspringer af, at racisme som begreb og eksplicit diskurs er forbudt i de fleste nutidige samfund, samtidig med, at racisme alligevel synes at være mere levende og skadelig end nogensinde før - ja, muligvis endda har en "lysende fremtid" foran sig (Balibar 2012b:1631). En udbredt forklaringsmodel diskuterede Balibar allerede i *Race, Nation, Class* med henvisning til forskellige forfatteres analyser af en såkaldt 'neo-racisme' eller 'differentiel racisme', som eksplicit henviser til kulturelle frem for biologiske forskelle til at legitimere diskrimination. Ifølge Balibar giver det fortsat mening at anvende racisme som begreb om den form for *racisme uden biologiske racer*, fordi den stadig følger samme fantasme om segregation mellem folk samtidig med, at kultur også har vist sig at kunne fungere som en fastlåst natur - som en uforanderlig bestemmelse af individer og grupper. Den nye racisme hænger derudover sammen med dekolonialiseringen, som medførte et globalt tilbagetog for de vestlige nationalstater og en omvending af migrationsbevægelser mellem tidligere kolonier og kolonimagter - hvilket især gælder for Danmark, hvis nyere historie vidner om gentagne forsøg på at fastholde og isolere resterne af den gamle



kolonimagt (Balibar & Wallerstein 1991:21).

Alligevel understreger Balibar det paradoksale i, at den nye racisme er mere formel, end den er fyldt med et specifikt indhold. I en dansk kontekst kommer det f.eks. til udtryk i debatter om såkaldte 'fremmedarbejdere', hvor der mere synes at være en uhåndgribelig *heterofobi* på spil end en tydelig karakteristik af og modsætning mellem to kulturer. Samtidig ser vi et øget fokus på selve *antallet af fremmede*, som ofte opgøres og vurderes med det gennemgående udtryk 'indvandrere fra ikke-vestlige lande' - de allermost fremmede af de fremmede. De indvandrende massers bevægelser - uagtet særlig kultur eller natur - over landegrænser er også et fokus i diskursen om den 'flytningestrøm', som med havmetaforer har 'oversvømmet' de europæiske landes grænser, og som siden 2015 har fået danske politikere på stribe til at proklamere, at "antallet betyder noget" (f.eks. Berlingske 2016) - et udsagn, hvis betydning i sig selv ofte synes uklar. En sådan *racisme uden indhold* er sværere at kritisere, hvad den svage gennemslagskraft af den udbredte vending om, at vi ikke bør skelne mellem 'dem og os', synes at vidne om.

Igen vil en balibarsk pointe være, at de seneste udviklinger ikke kan reduceres til nye former for opdeling og udnyttelse af den globale arbejdskraft eller nye manifestationer af klassekampens historie, men at den udspringer af et samspil mellem åbne komplekser som kolonialisme, nationalisme, racisme - og klasseforhold. I den forbindelse giver klasseracisme mening som begreb, fordi det ofte kan være vanskeligt at skelne mellem, hvad vi forstår som klasser og som racer, og dermed hvilke former for undertrykkelse, som vi egentlig kæmper mod. Det samspil viser os dermed, hvad Balibar kalder *klassekampens indre grænser*, som eksempelvis viser sig, når racisme fletter sig ind i klassekampens arena. Det er med disse udviskede grænser in mente, at Balibar opfordrer os til at observere og kritisere klasseracismens nye ånder.

---

## Litteraturliste

- Al-Fanar Media. 2017. *Little Hope of Jobs for Syrians in Lebanon and Jordan*. Lokaliseret den 12. december 2018 på World Wide Web: <https://www.al-fanarmedia.org/2017/02/lebanon-jordan-syrians-face-bleak-employment-future/>
- Althusser, Louis. 2005 [1965]. *For Marx*. London: Verso.
- Balibar, Étienne & Wallerstein, Immanuel. 1991 [1988] *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London & New York: Verso.
- Balibar, Étienne. 1995 [1993]. *The Philosophy of Marx*. London & New York: Verso.
- Balibar, Étienne. 2004 [2001]. *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton: Princeton University Press
- Balibar, Étienne. 2012a. "From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx's Sixth Thesis on Feuerbach?" *Postmodern Culture*, 22 (3): 1-20
- Balibar, Étienne. 2012b. "Racism Revisited: Sources, Relevance and Aporias of a Modern Concept." *PMLA*, 123 (5): 1630-1639
- Berlingske. 2016. *Pia Olsen Dyhr: "Antallet betyder noget"*. Lokaliseret på World Wide Web den 19. december 2018: <https://www.berlingske.dk/politik/pia-olsen-dyhr-antallet-betyder-noget>
- Holm, Andreas Beck. 2011. *Marxistisk kritik & selvkritik: Étienne Balibar*. I: Boiesen, Jon Rostgaard et al. (red.). *Venstrefløjens nye tænkere*. Aarhus: Forlaget Slagmark.
- ILO, International Labour Organization. 2014. *Syrian refugees in Lebanon face harsh working conditions*. Lokaliseret på World Wide Web den 19. december 2018: [https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/news/WCMS\\_240126/lang--en/index.htm](https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/news/WCMS_240126/lang--en/index.htm)
- The Arab Weekly. 2017. *Lebanon's Youth bearing the brunt of unemployment, regional instability*. Lokaliseret på World Wide Web den 19. december 2018: <https://the arabweekly.com/lebanons-youth-bearing-brunt-unemployment-regional-instability>

# Menneskets status i naturen og menneskets moralske status

---

skrevet af Valde Hougaard, AU · udgivet februar 2019

## **Abstract**

This article argues against the notion of appealing to a non-existent impartial point of view from nowhere, as the place from where to handle our ethical thinking. This is situated within larger issues about prejudice, the moral status of humans and animals, the authority and relevance of certain kinds of ethical theorizing, and the status of human beings within nature. It follows Bernard Williams in arguing that there is no reason to let the declining cosmic importance of human beings that follows from conceiving us as continuous with the rest of nature, persuade us that the idea of a creature's simply being human cannot constitute a reason for how we should be ethically prepared to treat it. It does so in a critical discussion with Peter Singer's utilitarianism, especially over his controversial ideas about infanticide. It ends by concluding that we have no reason to conduct our ethical thinking such as to make the ethical consideration we should extend to a creature depend on its importance from some other point of view than our human one. We should realize that the universe cannot tell us what we should care about.

## **Indledning**

Meget tyder på, at mennesket ikke er så unikt et væsen, som man traditionelt har antaget i forhold til verdens overordnede sammenhæng. Oplysningstidens kritik af traditionelle syn på universet og vores plads i det har medført den stadig igangværende sekulariseringsproces, hvor de traditionelle forestillinger, som mennesket har haft om sig selv og verden i

stigende grad reduceres til en status af antropocentriske fordomme. Luciano Floridi formulerer i denne forbindelse tre revolutioner som vores selvforståelse har måtte gennemgå: “We are not immobile, at the centre of the universe (Copernicus); we are not unnaturally distinct and different from the rest of the animal world (Darwin); and we are far from being entirely transparent to ourselves (Freud)” (Floridi 2008: 651). I vores sekulariserede og moderne samfund virker det altså hovmodigt at påstå, at mennesker skulle have en privilegeret status i forhold til, hvordan verden hænger sammen. Universet er ikke indrettet som vores hjem, og vi er ikke sendt hertil for at dominere planeten. Vi er skabt af den samme evolutionære proces, som har frembragt alt andet i naturen, og vores art adskiller sig kun fra andre arter ved at befinde sig på et kontinuum fra dem uden nogen diskontinuerlige væsensforskelle. En traditionel forståelse af naturbegrebet, hvor det ofte bliver brugt til at betegne det, som står i en kvalitativ *modsætning* til alt det, som vedrører menneskelige aktiviteter og formål ud fra en idé om en essentiel forskel imellem mennesket på den ene side og naturen på den anden, kan være svær at opretholde. Men hvis vi accepterer dette nyt verdensbillede, hvilke filosofiske konsekvenser opstår som følger af dette, når vi tænker over menneskets moralske status? Jeg vil i det følgende kredse omkring dette spørgsmål, da det åbner op for muligheden for at diskutere, og måske reevaluere, nogle indgroede filosofiske ideer om upartiskhed, fordomme, mennesker og dyrs status i vores etiske tænkning og hvad (og ikke mindst: *Hvem*) en etisk teori i filosofien egentlig er til for. Dette vil jeg gøre ved at vende tilbage til Bernard Williams’ kritik af de former for etisk teori, hvor en bestemt holdning til upartiskhed og fordomme spiller en essentiel rolle<sup>1</sup>. Jeg vil starte med at skitsere, hvad der er involveret i en etisk teori af denne art.

---

<sup>1</sup> Som den særligt kommer til udtryk i *The Human Prejudice* (2008) og *Ethics and The Limits of Philosophy* (1985/2006). Jeg mener især, at det er vigtigt at hvide nogle af hans synspunkter frem i lyset igen nu, siden debatten omkring dyrs moralske status i forhold til menneskers er steget voldsomt i opmærksomhed siden hans død i 2003.

Derefter vil jeg vise, hvordan denne opfattelse af etik leder til kritikken af den såkaldte 'speciesisme', og fremføre nogle af de praktiske konsekvenser, denne kritik får i Peter Singers utilitarisme. I den sidste del af min artikel vil jeg forsøge at sætte spørgsmålstegn ved denne form for etisk teoris legitimitet til, igennem dens unødvendigt omfattende forståelse af, hvad der tæller som en fordom, at skulle regulere moralske hensyn fra et imaginært forudsætningsløst synspunkt, der ikke er vores.

### **Upartiskhed**

Jeg vil starte med at præsentere en indflydelsesrig opfattelse af, hvad der kendetegner det etiske, som er tilpas generel til at kunne favne mange forskellige mere specifikke opfattelser. Senere vil jeg tage den op til kritisk overvejelse. Jeg vil ikke komme med en formel definition, men i stedet opridse nogle kendetegn, som jeg mener gør sig gældende i mange etiske opfattelser.

*Det etiske standpunkt:* Når vi tænker etisk bruger vi ikke partisk og selvisk tænkning. Det kan ikke spille nogen rolle i argumentationen, at det er *mig* eller *os* der får gavn af en bestemt handling eller praksis, eller *dem*, der lider skade. En etisk retfærdiggørelse kan ikke være baseret på, hvad der er vigtigt alene fra *vores* synspunkt. En etisk begrundelse er i udgangspunktet ikke tilpasset til at skulle akkommodere de egenskaber, som *os*, der diskuterer etiske spørgsmål, har. Medmindre disse, vores, egenskaber kan vise sig at være vigtige fra et mere universelt synspunkt end blot for *os* som den gruppe, der overvejer, hvordan de skal retfærdiggøre en bestemt handling eller praksis, kan de ikke have nogen moralsk vægt. En retfærdiggørelse, der appellerer til *dem* vil være udtryk for en selvisk fordom, hvor vi favoriserer vores egne medlemmer, blot fordi de er medlemmer af den gruppe, vi også er medlem af, og ikke fordi de besidder moralsk relevans ud fra et universelt eller upartisk synspunkt. 'Fordi han er en af os' kan aldrig være en relevant moralsk overvejelse.

Jeg har præsenteret dette etiske standpunkt i meget generelle vendinger for at understrege, at det er kompatibelt med mange forskellige etiske teorier. Men hvad enten en specifik teoretisk position lægger vægt på rationalitet, evnen til at føle smerte, selvbevidsthed (eller forskellige kombinationer af disse) som det upartiske kriterium, der kvalificerer et væsen til moralsk hensyn, kan man allerede nu fra et etisk standpunkt opnå en forståelse af, hvad der er galt med klassiske fordomme som racisme og sexismen. Racisten og sexisten begrænser deres moralske hensyn til kun at gælde dem, der hører under deres egen gruppe, og dermed forbryder de sig imod det, jeg kalder 'det etiske standpunkt', ved at de favoriserer bestemte personer moralsk udelukkende på grund af, at de besidder visse egenskaber, som de har til fælles med den bestemte gruppe.

### **Etisk teori og det ikke-menneskelige perspektiv**

Dette upartiske standpunkt kan virke selvindlysende, nærmest som den første nødvendige betingelse for, at noget overhovedet kan kaldes 'etisk tænkning' (se f. eks. Singer 1993: 10-3). Men på trods af dets intuitive appel kan dette princip, sammen med de overvejelser, jeg startede ud med om menneskets mangel på en unik placering i universet, lede til nogle kontroversielle konklusioner. Jeg vil nu præsentere en type af argument, som er steget i popularitet i den senere tid, og som bygger på det foregående. Jeg vil senere vende tilbage og kritisere det, da min artikel er et forsvar for vores brug af ideen om et menneske som en vigtig moralsk kategori. Denne kritik vil blive gennemført ved at stille spørgsmålstejn ved det, jeg har kaldt 'det etiske standpunkt', som det forudsætter.

*Menneskets status fra det etiske standpunkt:* En appel til, at et væsen er et menneske, kan ikke være med til at give det en moralsk privilegeret status i vores etiske tænkning. 'Fordi det er et menneske' fungerer ligesom 'fordi han er en af os'. Hvis vi appellerer til rationalitet, evnen til at føle smerte eller selvbevidsthed for at vise, at det er moralsk

uforsvarligt, at racisten og sexisten favoriserer deres egen gruppe (som ikke adskiller sig på disse moralsk relevante parametre), ser vi, at disse moralsk relevante egenskaber også må give andre væsener, der besidder dem, krav på moralsk hensyn, uanset om disse væsener er mennesker eller ej. Ikke alle mennesker har dem, eller har dem i lige høj grad (spædbørn, Alzheimers-patienter og andre mangler dem, eller besidder dem i mindre grad end mange dyr), og flere dyr besidder dem, i højere eller mindre grad. Det er derfor bedre, hvis vi bruger et begreb som 'person' som den operationelle ide i vores etiske tænkning, som betegnende for et væsen der har *disse* egenskaber, og ikke den moralsk irrelevante egenskab 'menneske', da medlemskabet af denne art ikke garanterer medlemskab i nogle af de moralsk relevante kategorier (ibid.: 87). At give et væsen speciel moralsk status *alene*, fordi det er et menneske, er altså at være skyldig i en form for artschauvinisme, eller speciesisme, en fordomsfuld 'isme' helt på linje med sexismen og racismen. At fastholde, at mennesket er det eneste væsen, der kan føle smerte, være rationel, have selvbevidsthed osv. er at være forblændet af traditionelle og religiøse fordomme, der siger, at mennesket er det mest perfekte væsen i universet. Selvom mange ikke længere accepterer det metafysiske verdensbillede, der gav rod til disse overbevisninger, er fordommen om menneskelig suverænitet stadigvæk så rodfæstet i vores kultur, at vi implicit tror, at mennesket er det eneste væsen, der har disse egenskaber. Men med vores moderne sekulariserede verdensbillede kan dette syn på menneskets privilegerede status i naturen ikke længere opretholdes, og udskiftningen af fordomsfulde og antropocentriske opfattelser af universets beskaffenhed kræver en lignende erstatning af fordomsfulde og antropocentriske overbevisninger i vores etiske tænkning.

### **Singers anti-speciesisme i praksis**

Hvilke praktiske konsekvenser vil en sådan ændring af vores etiske orientering få? En af dem, der er blevet mest berømt for at ytre sig om vores fordomsfulde behandling af andre arter, er nytteetikeren Peter Singer. Nytteetikken er den filosofi, der går længst, når det kommer til forsøget på at gendrive fordomme, og anlægge et universalistisk syn på, hvad der fortjener moralsk status. En af de vigtigste historiske skikkelser indenfor utilitarismen, Henry Sidgwick, formulerer dens hovedide med en rammende beskrivelse: "The good of any one individual is of no more importance, from the point of view (if I may so say) of the Universe, than the good of any other; unless, that is, there are special grounds for believing that more good is likely to be realized in the one case than in the other." (Sidgwick 1907: 382). Der er mange forskellige udformninger af utilitarismen, men den grundlæggende ide går ud på, at alle bevidste væseners interesser, smerte og nydelse, skal give en ligeså meget grund til at handle som interesserne, der besiddes af én selv, ens familie, race, køn, art osv., med det eneste formål at maksimere mængden af glæde eller livskvalitet i universet. Smerte er smerte, nydelse er nydelse, uanset hvilket væsen, der oplever det. Hvis man henviser til det faktum, at et væsen er af ens egen art, race eller køn som en begrundelse for hvordan man skal behandle det, vil det blot være et udtryk for en fordom, en insisteren på at se verden fra sit eget arbitrære synspunkt, i stedet for at se den fra *universets* synspunkt, som Sidgwick taler om i citatet ovenfor.

Singers form for utilitarisme, og hans dertilhørende kritik af den såkaldte speciesisme, leder ham til en række kontroversielle konklusioner, eksempelvis vedrørende abort og spædbarnsdrab. Den normale liberale position mht. abort går ud fra, at uskyldige mennesker har ret til ikke at blive slået ihjel, og må derfor argumentere for, at et foster ikke er et menneske før et bestemt tidspunkt under graviditeten. Ellers vil der ikke være forskel på en abort og et drab på et uskyldigt menneske. Det gængse



konservative modargument går ud på at sige, at fosterets udvikling foregår på et kontinuum, og at man derfor ikke kan pege på noget entydigt tidspunkt i fosterets udvikling, hvor det går fra at være et menneske til ikke at være det. Derfor eksisterer der ikke noget kriterium, der kan adskille abort fra drabet på et menneske, og siden mennesker har ret til ikke at blive slået ihjel, kan en abort ikke retfærdiggøres.

Opfattelsen af, at mennesket skulle besidde en speciel 'ret til liv', som den normale liberale og den konservative deler, begynder at virke usikker, hvis man godtager, at ikke alle medlemmer af menneskearten besidder de egenskaber, der kvalificerer det til et specielt moralsk hensyn fra universets synspunkt. Her tænker jeg mere specifikt på de tidligere nævnte egenskaber af rationalitet og selvbevidsthed. Væsener der har disse egenskaber er, hvad Singer kalder for *personer*, fordi de er: "rational and selfconscious, conceiving themselves as distinct beings with a past and a future" (Singer 1993: 131). En person er et væsen, som kan se sig selv som værende identisk med sig selv over tid. Derfor har det en præference for at fortsætte med at leve, der gør det mere alvorligt at slå dem ihjel end ikke-selvbevidste væsener. En person har præferencer og projekter for sig selv der strækker sig langt ud i fremtiden og disse vil alle blive forpurrede, hvis væsenet slås ihjel. Spædbørn er derimod ikke personer endnu. De har måske evnen til at føle smerte og nydelse, men de kan ikke have præferencer, der strækker sig langt ud i fremtiden og har rødder i deres fortid. Et spædbarn er altså mere ligesom et foster i de fleste moralsk relevante aspekter. Den kendsgerning, at det kan være svært at pege på et tidspunkt, hvor fosteret bliver til et menneske, er ikke en indvending imod Singers liberale position mht. abort. Her må vi huske, at et væsens status som medlem af menneskearten ikke kan bære nogen moralsk vægt i sig selv (medmindre vi altså med 'menneske' mener 'person'). Singer er enig med den konservative position når den siger, at vi ikke kan finde en klar skillelinje imellem et foster og et spædbarn, og at det derfor ikke kan

udelukkes at en abort er et drab på et menneske. Men hvis man med 'menneske' blot forstår artsmedlemskab (og ikke den moralsk vægtige kategori 'person'), så er det ikke sandt, at fostret eller spædbarnet har en speciel ret til liv. Så selv *hvis* fosteret er et menneske, kan det ikke spille nogen moralsk forskel mht. hvorvidt det er forkert at dræbe det. Hverken fostret eller spædbarnet er en 'person':

Infants are sentient beings who are neither rational nor selfconscious. So, if we turn to consider the infants in themselves, independently of the attitudes of their parents, since their species is not relevant to their moral status, the principles that govern the wrongness of killing non-human animals who are sentient but not rational or self-conscious must apply here too. (ibid.: 183)

Hvis der ikke er nogle komplikationer mht. til bedrøvede forældre, har det at dræbe et spædbarn, eller bruge det i medicinske eksperimenter, omtrent samme status som at gøre det samme ved en ko, eller et andet levende væsen der ikke er en 'person'. Singer mener, at et sådant drab kan retfærdiggøres under bestemte omstændigheder. Ifølge ham er dyr, spædbørn, mentalt handikappede (og andre 'ikke-personer', der ikke kan se sig selv som en distinkt entitet der eksisterer over tid) 'erstattelige'. Dette vil sige, at hvis drabet på et af disse væsener er en nødvendig betingelse for, at et eller flere nu blot *potentielle* væsener kan komme til at eksistere, og kvaliteten af disse potentielle væseners liv overstiger ikke-personens fremtidige liv, kan et sådant drab retfærdiggøres. Singer forsøger at retfærdiggøre spædbarnsdrab som en udvidelse af en allerede igangværende praksis, som mange af os ikke finder moralsk forkert. Mange accepterer (hvis ikke de accepterer det konservative argument, som jeg udlagde ovenfor), at en kvinde kan få fjernet et foster, hvis det viser sig under en scanning, at barnet vil komme til at lide af et handicap som f.eks. Downs syndrom. Rationalet er, at det barn kvinden kan få i stedet, hvis

aborten bliver gennemført, vil få et bedre liv end det foster der nu eksisterer, hvis sidstnævnte får lov at vokse op. Men hvis forskellen på et spædbarn og et foster ikke kan spille nogen moralsk signifikant rolle, vil der ikke være noget galt med, at et forældrepar vælger at slå et nyfødt spædbarn med et seriøst handicap ihjel, hvis dets død er en nødvendig betingelse for eksistensen af et gladere barn, som de kunne opfostre i dets sted. Singer ser altså sin teori som en udvidelse af rationalet omkring udskiftelighed der siger, at vi gerne må gøre verden til et bedre sted ved at udskifte aktuelle væsener, der ikke er personer, med nye væsener med større livskvalitet. Men på grund af folks speciesistiske favorisering af kategorien 'menneske' i deres moralske tænkning, har denne praksis været udsat for en, ifølge Singer, ulogisk begrænsning, så udskiftelighed ikke gælder efter fødslen. Dette bliver især relevant når vi betænker at: "Some disabilities, in fact, are not present before birth; they may be the result of extremely premature birth, or of something going wrong in the birth process itself." (ibid.: 190). Konklusionen på disse overvejelser bliver, at der ikke er nogen grund til at begrænse denne praksis til kun at gælde fostre og ikke spædbørn, på grund af en såkaldt 'ret til liv' som hverken fostret eller spædbarnet kan have, uanset hvilket synspunkt man så ellers har omkring fostrets status som menneske. Ingen af dem er 'personer'. (ibid.: 181-91)

Der er dog nogle relevante overvejelser, jeg mener man bliver nødt til at gøre sig i denne situation. Det vil sige: før man begynder at betegne flere af de moralske kategorier, som de fleste mennesker betragter som noget, der spiller en vigtig rolle i deres liv og omgang med hinanden, som blotte fordomme. Spørgsmålet drejer sig om, hvilken autoritet en bestemt opfattelse af, hvad der gør en handling rigtig eller forkert skal tildeles, når den har disse konsekvenser. Hvorfor føler vi, at vi behøver at legitimere dem fra et synspunkt der principielt ikke kan favorisere noget af det, vi som mennesker finder vigtigt? Hvorfor skal vi kunne retfærdiggøre brugen

af 'det er et menneske', som en begrundelse for hvordan man kan, og ikke kan, behandle et væsen i forskellige situationer? Ifølge Singer bliver vi nødt til at træde udenfor den etiske forståelsesramme, der normalt giver folk grunde til at handle og tænke som de gør, og begrunde den med nogle andre kriterier, der ikke tager noget af alt dette for givet. Men hvis denne forståelsesramme indeholder de værdier og overbevisninger som folk anser for de vigtigste til at give mening til dem selv og deres handlingsliv melder spørgsmålet sig: *Hvordan kan vi evaluere en teori som Singers, uden at gøre brug af de overbevisninger den søger at erstatte?* (Williams 2006: 115). Teoretikere som Singer mener, at vi aldrig kan sige, med Williams: "You can't kill that, it is a child, is more convincing as a reason than any reason which might be advanced for its being a reason." (Williams 1981: 81), og at vi har brug for en mere upartisk og filosofisk sofistikeret begrundelse for at have disse overbevisninger. Jeg vil, modsat Singer, argumentere for, at der ikke er nogen grund til at træde dette skridt tilbage fra vores normale praksis. De eneste personer jeg har stødt på der vil støtte spædbarnsdrab er entusiaster for den form for etisk teori, jeg har beskrevet i de forudgående afsnit. Jeg vil mene, at der ligger en bevisbyrde hos den filosof, der vil have os til radikalt at udskifte gængse idealer om hvad der er etisk acceptabel adfærd (og dermed genoverveje vores modstand imod en praksis som f.eks. spædbarnsdrab). Hvis vi ikke skal se hans kriterier som mere vilkårlige end dem, de skal retfærdiggøre, må han give os en grund til at indtage det etiske standpunkt I resten af denne artikel vil jeg behandle nogle af de betragtninger, der kan siges at tale for at bedrive etik på den måde, jeg har skitseret ovenfor, hvoraf Singer er en repræsentant. Det vil jeg gøre ved at genoptage nogle af Bernard Williams overvejelser om hvorvidt det kan siges at være fordomsfuldt, irrationelt eller blokerende for muligheden af social kritik at afvise dette synspunkt. Hvis dette ikke er tilfældet, håber jeg at kunne bidrage til en mere skeptisk indstilling over for autoriteten og relevansen af den form for etisk teori, jeg

kritiserer. Jeg håber også, at dette kan være med til at vise hvordan menneskets mangel på eneståenhed i universet ikke behøver at få de omstyrtende etiske konsekvenser, som modstanderne af den såkaldte speciecisme mener, det skal have.

### **Det etiske standpunkt og fordomme**

Hvorfor bør vi indtage det, som jeg har kaldt det etiske standpunkt? Er vi drevet til det fordi vi ellers ikke vil have nogen ressourcer, hvormed vi kan kritisere traditionelle fordomme som sexisme og racisme? En ting der er værd at bemærke er, at racister og sexister sjældent vil retfærdiggøre en bestemt fordomsfuld praksis med begrundelserne: 'Fordi han er sort' eller 'fordi hun er en kvinde' (Williams 2008: 139). Hvad der er mere sandsynligt er, at en sådan person vil forsvare sin adfærd med en begrundelse, som i virkeligheden er en uoprigtig rationalisering, eller bygger på uvidenhed (Som Hume, når han i et af sine mindre heldige øjeblikke skriver: "I am apt to suspect the negroes, and in general all the other species of men (for there are four or five different kinds) to be naturally inferior to the whites. There never was a civilized nation of any other complexion than white, nor even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences." (Hume 1875: 25). De argumenter som en etisk teori kan bidrage med, er ikke relevante her. En racist eller sexist kan være fuldstændigt enig i den form for etisk teori, jeg har beskrevet ovenfor, men være uenig i, om en bestemt befolkningsgruppe lever op til de kriterier, som den delte teori foreskriver som moralsk relevante på grund af en fordom, der får ham til ikke at anerkende kendsgerninger mht. lighedspunkter imellem forskellige racer eller køn. For at bekæmpe disse fordomme kræves der en anden form for kritik end de meget generelle overvejelser, som en etisk teori kan bidrage med (Williams 2006: 116). Afsløringen af specifikke former for selvbedrag, rationaliseringer,

uvidenhed og irrationalitet går ofte ud på at vise, at de samme etiske grunde som en person *allerede* accepterer ikke bliver appliceret konsistent i en given situation, og det er ikke et domæne, vi behøver en systematisk etisk teori til at hjælpe os med.

Men når vi taler om den såkaldte 'menneskelige fordom' lader det til, at 'fordi det er et menneske' kan fungere som en grund, der ikke bliver hjulpet eller rationaliseret af andre mere 'relevante' grunde, som det er meningen, man skal finde i en etisk teori. Analogien imellem racisme og sexismen på den ene side, og den såkaldte speciesisme på den anden, er misledende i den forstand, at racisten og sexisten ikke troede, at det *udelukkende* at appellere til race eller køn gjorde en moralsk forskel, på samme måde som et væsens status som 'menneske' kan spille en rolle i vores tænkning (Williams 2008: 140). Dette er et vigtigt faktum, som jeg kommer tilbage til.

### **Etik og synspunkt**

Dette leder videre til den næste pointe: Når vi ikke har brug for etisk teori af den førnævnte type til at kritisere fordomme som racisme og sexismen, hvilken myndighed har fortalere for den form for etiske teori så til at sige, at vi bør skifte en kategori ud, der i rigtigt mange tilfælde giver folk grunde til at handle og agere, som de gør? De filosoffer, der vil have os til at udskifte denne 'irrelevante' kategori med en, der kan legitimeres ud fra deres teoretiske ståsted, vil ofte karakterisere vores uetiske tendens til at favorisere vores egen art som et udtryk for, hvad Singer kalder: " [...] the deep-seated Western belief in the uniqueness and special privileges of our species [...]" (Singer 1993: 89). Singer lader til at mene, at nu hvor vi er begyndt at beskrive verden på en måde, der ikke fremhæver vores værdier og interesser som noget, der besidder en unik status i universet, må vores moralske status gennemgå en lignende degradering: "Now that we are reassessing our speciesist view of nature, however, it is also time to

reassess our belief in the sanctity of the lives of members of our species” (ibid.: 89). Richard Ryder skriver I samme ånd, i den pjece der populariserede termen ’speciecisme’:

” Since Darwin, scientists have agreed that there is no ‘magical’ essential difference between human and other animals, biologically-speaking. Why then do we make an almost total distinction morally? If all organisms are on one physical continuum, then we should also be on the same moral continuum.” (Ryder 2015: 67).

Idet vi fastholder, at mennesker er vigtige i vores etiske tænkning er Singer og andre af den overbevisning, at vi også må påstå at mennesker er vigtige *absolut*, i en eller anden kosmisk forstand. Det er dette, som Williams ofte udpeger som en fejltagelse. Vi behøver ikke at sige mere end at mennesker er vigtige *for os*, eller *fra vores synspunkt*. De konstante appeller til sekularisering man hører fra de filosoffer, der argumenterer imod, hvad de ser som ’den menneskelige fordom’ indser ikke, at dette fænomen ikke nødvendigvis taler til deres fordel. Et væsens vigtighed i vores etiske tænkning behøver ikke at variere med dets vigtighed på en imaginær skala for kosmisk betydning, fra et ikkeeksisterende synspunkt (Williams 2008: 147f). At sekularisere sin etik er ikke ensbetydende med at gå fra en tilstand, hvor vi før prioriterede mennesket højt i vores etiske tænkning med den begrundelse, at vi var vigtige ud fra en guddommelig eller kosmisk målestok, til nu ikke at tillægge mennesket nogen vægt, i kraft af en viden om vores kosmiske ubetydelighed. Det er i stedet at indse, at vi *ikke behøver* at vurdere vores aktiviteter efter en transcendent målestok. Vi kan acceptere, at det eneste synspunkt hvorfra det, vi værdsætter, har en moralsk betydning, er fra vores menneskelige synspunkt. Dette er ikke det samme som at acceptere, at disse ting nu ikke kan have en moralsk betydning overhovedet, medmindre man fastholder, at der eksisterer et andet synspunkt, en højere autoritet, som vi står til ansvar over for, og hvorfra visse ting kan vise sig at være moralsk vigtigere end andre. Et synspunkt man kunne fristes til at kalde ’universets synspunkt’. Selvom

det måske er en passende aspiration til videnskabelige formål at betragte universet fra et sted der, for så vidt det er muligt, transcenderer ethvert partikulært eller idiosynkratisk sted i det, følger det ikke, at dette er det passende perspektiv hvori vi bør håndtere vores etiske tænkning. Filosofer som Singer fordømmer på det heftigste, hvad de betragter som den antropocentriske tro på, at mennesket skulle være vigtige fra et kosmisk standpunkt. De diagnosticerer denne tendens som rodfæstet i det de ser som gamle illusioner, hvor folk troede på Gud som skaberen af mennesket i sit eget billede med et bestemt formål. Det komiske er, at disse teorier selv deler en lighed med dette synspunkt, i den forstand, at det etiske standpunkt kræver, at vi forlader menneskelivet fuldstændigt for at gøre brug af en over-menneskelig standard i vores tænkning. Det er korrekt at egenskaber som selvbevidsthed, rationalitet og evnen til at føle smerte er kategorier, der spiller en vigtig rolle i vores etiske tænkning. Vi ønsker at fremme interesserne for væsener der har disse egenskaber, vi bryder os ikke om, når deres udvikling hindres, og vi sætter bestemte grænser for, hvordan man bør og ikke bør behandle væsener, der besidder dem. Dette giver os gode grunde til at behandle de væsener, vi deler planeten med, på en etisk ansvarlig måde, og får os til at udvide vores moralske hensyn til også at gælde dem til en vis grad. Men siden vi på samme måde *også* bruger ideen om, hvorvidt et væsen er et menneske som en vigtig etisk overvejelse i forhold til hvordan vi er parate til at behandle det, bliver det svært at se hvorfor denne egenskab skulle være mere 'arbitrær' end de mere smarte egenskaber som selvbevidsthed, evnen til at føle smerte eller rationalitet (Williams 2008: 144). Teoretikere som Singer har det med at lave en distinktion imellem hvilke egenskaber, der blot er vigtige 'for os', og hvilke egenskaber, der er vigtige fra det standpunkt, som udgør deres etiske måde at anskue verden på. Vi har som sagt ikke brug for denne distinktion for at kritisere klassiske fordomme som racisme og sexism. Kravet om, at folk bør hente en legitimation for deres aktiviteter



fra en 'højere kilde', hvorfra de bør anskue og legitimere deres aktiviteter, vil nok oftere blot resultere i at fremmedgøre folk fra de ting, de normalt anser som vigtige. Dette kan, især i utilitarismens tilfælde, vække en følelse af ubestemmelig skyld hos dem, der ikke føler de lever op til det moralske krav, utilitarismen sætter: At de skal foretage upartisk identifikation med al den lidelse der eksisterer i universet, fra utilitaristens ikke-eksisterende synspunkt (et synspunkt de bliver nødt til at afvise, hvis de vil bevare deres forstand). Hele denne tankegang bærer præg af selv samme fordomme, som der ellers advokeres for at opgive: Nødvendigheden i at transcendere vores menneskelige anskuelse af universitet, og få legitimeret vores etiske kategorier af en højere instans.

### **Hvad er en fordom?**

Jeg kan altså ikke se, at etiske teoretikere som Singer har givet os nogen grund til at stoppe med at bruge den kendsgerning, at et væsen er en artsfælle som en begrundelse for, hvordan vi er parate til at behandle det, og dette på en måde, som vi ikke ville bruge et menneskes race eller køn til at konstituere en begrundelse for differentiell behandling. Racisten og sexisten tager visse grunde, der netop *ikke* bare er en appel til race eller køn, som tilstrækkelige betingelser for at tage et bestemt moralsk hensyn til et menneske, men uden at applicere disse kriterier konsistent, når det kommer til kvinder eller sorte (Williams 2006: 115). Dette kan skyldes en uoprigtig rationalisering, uvidenhed, eller en besættelse af en falsk ideologi, og der eksisterer derfor allerede mulighed for rationel kritik af disse praksisser. Med den såkaldte 'menneskelige fordom' forholder det sig anderledes, da et væsens status som menneske *i sig selv* dikterer for os, hvordan det bør behandles. Denne status behøver ikke en falsk ideologisk motiveret hjælpegrund. At vi giver mennesker en bestemt status i vores etiske tænkning behøver altså ikke en retfærdiggørelse, der bygger på den falske præmis, at et væsen *qua* menneske besidder nogle yderligere

relevante egenskaber. Det er ikke en irrationelt begrænsende fordom, hvor vi bruger bestemte karakteristika som tilstrækkelige til at give et bestemt væsen moralsk hensyn, men begrænser dem når det gælder specifikke væsener, der ikke er medlem af en bestemt moralsk irrelevant kategori, som vi også er medlem af (jævnfør racisme og sexismen). Vi kan opgive, hvad jeg i starten af artiklen kaldte for 'det etiske standpunkt', og stadig beholde 'menneske' som en central kategori i vores etiske tænkning, og dermed befri os selv fra ideen om, at dette kræver en godkendelse fra en eller anden instans, der ikke allerede er involveret i det, vi som mennesker værdsætter. Hvis vi opgiver dette standpunkt, opgiver vi også at anse enhver form for gruppesolidaritet som en fordom. Jeg har talt om en fordomsfuld person som én, der anerkender bestemte egenskaber som tilstrækkelige betingelser for at fælde en bestemt type af moralske domme, men som undlader at være konsistent i denne henseende, fordi visse personer (eksempelvis kvinder eller sorte) fejlagtigt formodes ikke at besidde disse egenskaber. Dette er anderledes end den form for fordom, som det etiske standpunkt forsøger at gøre op med: Her vil enhver form for gruppesolidaritet være fordomsfuld, medmindre den kan vise sig at være i harmoni med de mere upartiske kriterier, man kan finde i en etisk teori. Hvis vi forstår en fordomsfuld person på den førstnævnte måde, vil vi besidde de nødvendige ressourcer til at kritisere en person som irrationel og fordomsfuld hvis vedkommende f.eks. ikke vil hyre en sort person til et job, fordi han kun vil ansætte medarbejdere, der er intelligente og flittige. De grunde, der angives som tilstrækkelige, bliver ikke anvendt konsistent, og en effektiv kritik af en fordomsfuld person vil ofte tage form af et forsøg på at udpege, hvordan racistiske eller sexistiske overbevisninger bliver immuniseret over for kritisk refleksion af de personer, som kan have gavn af, at en diskriminerende praksis eksisterer (ibid.: 116). Men hvis vedkommende er konsistent, og kun vil hyre medarbejdere, der er intelligente, flittige og *hvide* bliver spørgsmålet:

*Hvad kan vi så sige til ham?* Siden vi har afvist kravet om, at solidaritet med en gruppe ikke kan tælle som en retfærdiggørelse i vores tilfælde? I det usandsynlige scenarie, hvor en racist eller en sexist anvender 'han er en mand' eller 'han er hvid' som en begrundelse uden at give nogen yderligere begrundelse for hvorfor at dette skulle være en begrundelse, er der ikke meget, vi kan stille op. Selv hvis vi havde en etisk teori som Singers, der fortalte os, at vi ikke må give en interesse større vægt, fordi den besiddes af et menneske, en kvinde eller en sort, hvem siger så at han ville lytte til os?

### **Konklusion**

Vi abonnerer på en række etiske værdier, vi kan appellere til, når vi vil retfærdiggøre, hvorfor vi behandler et væsen, som vi gør. Iblandt disse er ideen om, hvorvidt dette væsen er et menneske. Mange af de rædsler som dyr bliver udsat for i eksempelvis industrislagtning, er noget som vi har grund til at tage alvorligt og bør forsøge at ændre på, og jeg tror, at meget arbejde kan blive gjort ved at udpege forsætligt selvbedrag, rationaliseringer og uvidenhed, der forhindrer folk i at indse den lidelse som dyr bliver udsat for under disse omstændigheder. Pointen er blot, at dette allerede er en *menneskelig* måde at tænke på. Det er vigtigt for os, at dyr bliver behandlet på en ordentlig måde, ligesom det er vigtigt for os hvorvidt et væsen er et menneske, i visse moralsk vigtige henseender. Der er ikke nogen grund til, at vi kollektivt bør forlade vores menneskelige synspunkt fuldstændigt for at regulere hvad vi bør, og ikke bør, finde vigtigt fra et 'højere' synspunkt, universets synspunkt, Guds synspunkt, eller hvad vi vælger at kalde det. Problemet som disse teorier har er, at menneskets moralske status står og falder med dets betydning fra et synspunkt, der ikke er dets eget. Jeg har i denne artikel forsøgt med Williams at forsvare vores brug af 'menneske' som en moralsk signifikant kategori, ved at sætte spørgsmålstegn ved en bestemt form for etisk teoris autoritet til at systematisere vores etiske tænkning fra et maksimalt

upartisk ståsted. Grunden til at være skeptisk over for dette projekt er, at det er svært at finde et tilfredsstillende svar på, hvorfor de kriterier, som denne form for etisk teori gør brug af, ikke altid vil være mindre overbevisende end dem, som det er meningen, at de skal retfærdiggøre. Tanken om, at der måske ikke findes et universelt perspektiv, der ikke er vores, hvorfra bestemte ting kan være moralsk rigtige eller forkerte, eller visse væsener kan siges at besidde en bestemt moralsk status, imens andre ikke gør det, kan virke foruroligende. Men man kan også se det som en befrielse, at vi ikke kan blive tvunget fra noget højere standpunkt til at bestemme, hvad vi skal anse som vigtigt. For i universet findes der altså nogle væsener for hvem bestemte væsener, værdier og handlinger kan have en betydning.

---

## Litteraturliste

- Floridi, L. 2008. Artificial Intelligence's New Frontier: Artificial Companions and The Fourth Revolution. *Metaphilosophy* vol. 39 No. 4/5, 651-655.
- Hume, D. 1875 [1758]. *Essays Moral, Political and Literary*. London: Longmans, Green, an co.
- Ryder, R. 2015. *Speciesism, Painism and Happiness: A Morality for the Twenty-First Century*. Luton: Andrews UK limited.
- Sidgwick, H. 1907 [1874]. *The Methods of Ethics* . London: Macmillan and Company.
- Singer, P. 1993. *Practical ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. 2006 [1985]. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon, Milton Park: Routledge.
- Williams, B. 2008. The Human Prejudice. I B. Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline* (s. 135-152). New Jersey: Princeton University Press

# Writing the Earth

---

skrevet af Asker Bryld Staunæs, AU · udgivet februar 2019. *The paper was initially presented at the 10<sup>th</sup> Beyond Humanism Conference, July 2018, Wrocław.*

## **Abstract, or meridian thoughts**

This article is an exploratory essay that passes through geopoetic thoughts on the subject of *writing the earth*. I seek out to explore the terrifying possibility that language could be related to passive, non-human entities, such as the vegetative beings of wheat, oat and rice.

Written language is *agrarian*: In order to illuminate this heritage, I introduce the *boustrophedon*, the turning of the ox, as a relation between the page and the field. The boustrophedon is a way of *writing by furrows* that perceives the relation between agriculture and writing as a primordial event in posthuman culture.

Along this line, within this furrow, I show how a concept of literacy as domestication follow from a writing by furrows, vis-à-vis a junction between the field and the house. Literacy is to be understood as domestication, as it co-evolved with the eight Neolithic founder crops (wheat, pea, lentil, flax, etc.) through the sedentarized house as a dwelling place. The gathering, collecting and cultivation of crops constituted a sensitive and spiritual reading of the world, thereby being an exterior source of our literary heritage.

The gathering in the field is to be interpreted orthographically; as the conventions or dispositive of the written page; while the dwelling in the house constitutes the sum of that which lies behind or beneath written language as a mode of agrilogistical existence.

## **Geophysical species and the advent of agriculture**

The phenomenon of “geophysical species” changed before and after the dazzling advent of agriculture: Prior to agriculture, multiple organisms had imprinted themselves on a global scale for billennia, and could be described as species of geophysical impact. Algae was responsible for the phenomenon of photosynthesis; Bees were practicing pollination; and Fungi had lead Oceanic plant life ashore by establishing a symbiotic relationship to the land, allowing plants to obtain nutrients and water from the soil.

Humans entered the category of geophysical species with the announcement of the *Anthropocene*. But what had they done? They had ploughed; with help from the ox, and the wheat.

Daring scholars such as Timothy Morton and Yuval Noah Harari have argued that agriculture is “the slowest and perhaps most effective weapon of mass destruction yet devised” (Morton 2016: 5), and “history’s biggest fraud” (Harari 2014: 152). In their opinion it is culture, not evolution, that fulfils Darwin’s maxim of “the survival of the fittest”. Culture demands an almost militarist appearance of all its fields and sedentisms: uniform and homogenous, fit for fight. Culture is self-preserving in its suspicion that *any* weed: all thorns and thistles ... *any* pest: all moths and fleas ... constitutes an imminent threat to the solitary growth of culture itself.

Humans were indeed not the first geophysical species on this planet, but agriculture changed the phenomenon into a way of life; initiating a culture with the *boustrophedon* as one of its primordial expressions; a type of writing that is based on the bi-directional turning of the ox, from furrow to furrow, line to line, defacing and mirroring the characters of language for every switch and turn: ploughing all weeds and pests aside, while maintaining a link between writing and agriculture.

Yet, we should be aware of boustrophedon writing as a *pharmakon*, as both poison and remedy. As Harari expresses it: “*Writing was born as the maidservant of human consciousness, but is increasingly becoming master*” (Harari 2014: 247). And this mastering is due to what Morton call agrilogistics: “*How we write and what we write and what we think about writing can be found within agrilogistics (...) Writing and the origins of agriculture are deeply intertwined*” (Morton 2016: 44+82). Writing is the cultural expression of agrilogistics, which is the mode of existence based on cultivated land and sedentarized dwelling.

### **Writing by furrows**

Historians Barry Powell and L.H. Jeffreys<sup>1</sup> has with great precision described that when the Archaic Greeks adopted the Phoenician writing system, that was based on the direction from “right to left”, and before they settled on our present system from “left to right”, an almost inadvertent moment in the evolution of literacy occurred: the *boustrophedon*, c. 800-500 BC: Boustrophedon-writing swings in alternating waves from “left to right, right to left, left to right”; following the turns of the plough; the movement of the ox.

The Archaic Greeks had no sense of a “word” or a “sentence”: The sole purpose of Alphabetic writing was to record epic song. The Archaic Greeks intuitively alternated the direction of writing. This intuition is still expressed by the child, ΔΕΜΕΤΕΡΑ<sup>2</sup>, whenever she writes her name. The Greeks were excellent at intuiting the heritage of their culture.

In boustrophedon-writing, every gap between the lines defaces the former, thereby mirroring the characters and focusing the object of literacy

<sup>1</sup> Recommended: Powell, Barry (1991): *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*, Cambridge University Press: Cambridge + Jeffery, L.H (1961): *The Local Scripts of Archaic Greece. A study of the Origin of the Greek Alphabet and Its Development from the Eight to the Fifth Centuries B. C.*, Oxford University Press: Oxford

<sup>2</sup> Demeter was the goddess of agriculture in the ‘infantile archaic’



on movement rather than signs. Boustrophedon-writing carries a resemblance to both the wave-movement of water and the turn of the plough: as an ox turns from furrow to furrow.

And according to Jean-Jacques Rousseau, in his essay *On the origin of language* (1781), writing in the furrow fashion was indeed the most comfortable way to read. He speculated that it only became abandoned as manuscripts multiplied, because it was difficult to write by hand – scrivener’s palsy. The abandonment of boustrophedon writing was thus due to the self-exceeding practicalities of culture, that tend to challenge its aesthetics. Culture find maintaining myth and tradition difficult due to a levelling of expression. Even though the boustrophedon related writing to its agricultural heritage, and is cognitively more comfortable than left-right writing, it crushed the hand due to the exponential rise of manuscripts; just like the plough crushed the spine if it was not pulled by an ox.

### **Literacy as domestication**

What does a focus of literacy contribute to the primordial event of culture; writing as originating within agriculture?

Literacy as domestication.

The traditional reasoning is that writing arose because of an increasing necessity to count one's property. Harari continues to flirt with this conviction in *Sapiens*: “The first texts of history contain no philosophical insights, no poetry, legends, laws, or even royal triumphs. They are humdrum economic documents, recording the payment of taxes, the accumulation of debts and the ownership of property” (Harari 2014: 109-110). While it is true that early writing consisted in accounting, this rancid dualism based on causality undervalues the core phenomenon of

agriculture; the intensified relation between humans and plants, the dawn of a broad literacy through writing.

I rather believe that writing and especially literacy co-evolved with the domestication of plants: the gathering, collecting and cultivation of crops like oat and wheat constituted a sensitive and spiritual reading of the world. There was a certain geopoetical value to the translation of harvest into letters.

Crops were not an occasion for literacy, an object that needed to be accounted for, but a proto-replica of the letter (anachronism intended) that was able to encapsulate the world. Literacy evolved along with domestication: the dwelling and caring for each other within the territory of the house, the domus, intensified the mutual readings of humans and plants.

### **Literacy as a cognitive architecture**

Approximately 5-6000 years ago, a rudimentary form of the phonological Alphabet initiated a colonisation of the cognitive architecture of humanity through the phenomenon of reading, establishing the neural conditions for a programmable mind.

As Merlin Donald has described, reading enacted “a subsystem within the brain that automatically carries out the various complex sub-operations involved in reading” (Donald 2014: 74). In contrast to other domesticated animals, such as the dog, cat, cow or horse, humans have been made able to possess alphabetical language in their cognitive architecture, and are therefore simultaneously subjected to and sovereign of their linguistic existence. Maryanne Wolf argue for the same point in *Proust and the Squid*: “We were never born to read” (Wolf 2008: 3). Reading erected a building within the cognition, namely that of the letter.

Donald’s thesis of literacy constituting a cognitive architecture can be interpreted as a more clinical formulation of Martin Heidegger’s famous

parable: “*Language is the house of being. In its home man dwells. Those who think and those who create with words are the guardians of this home.*” (Heidegger 1977: 217).

The parable of ‘*the House*’ is the ‘what’ that constitutes a language within the realm of Being. Furthermore, the house is symbolizing written language as it is guarded by the humanists, meaning those who are literate and create with words. It is important to remember that, for Heidegger, language is not only a literary device, since it always implies an utterance; an ecstatic moment where humans are given the opportunity to survive outside of themselves. This ecstasy is present in the realm of Being, and it commands of our imagination to repeatedly ask the questions of how and from where language manifested itself as a house.

While there have been houses since the dawn of Neolithic agriculture (more precisely, since the eight Neolithic founder crops, wheat, pea, lentil, flax, etc., were domesticated 10.000 years ago), - early writing systems based on phonology, as the Alphabet, is no more than 5-6000 years of age. There has been found mnemonic symbols with an age of 9000 years that can be interpreted through orthographics, but no sign of a writing system predates the one of “the House”. Even in the Greek alphabet, *beta* (house) is the occurrence of *alpha* (beginning). In extension, it must be assumed that humans were in possession of a self-reflective language prior to the advent of writing, and that it involved a literacy through a certain reading of the world.

Did this form of reading bequeath a heritage to the thousands of years of “illiterate” households, and maybe even to our current, voluminous language? Bernard Stiegler has argued in *Anamnesis and Hypomnesis* (2006) that the lithic tool, as a technical object, already acted as a memory support two or three million years ago. But while technics supported the nomadic forms of reading the world, it had not yet begun writing a world. Stiegler hold that “the lithic tool is not however made to

store memory: not until the late paleolithic period do mnemotechniques as such appear” (Stiegler 2006: 1). Hence it is how agriculture formed a peculiar intersection of technics and culture that explain the initiation of literacy as such.

### **The evolution of crops is as different as Sumerian to Latin**

I repeat my proposal: Literacy is to be understood as domestication, as it co-evolved with crops through the sedentarized house as a dwelling place. The gathering, collecting and cultivation of crops constituted a sensitive and spiritual reading of the world, thereby being an exterior source of our literary heritage. Whenever we experience the sensation of reading, the remembrance is dawning of the word transitioning from the field to the house.

Variants of these specific fields and houses are plentiful: A post-colonialist enquiry could include a crop like rice. Domesticated independently in Asia, Africa and South America, rice carries a splendid story of non-Eurocentric literacy. Contemplation on the harvest of rice can be traced in the reception of the ancient Chinese *School of Agrarianism*, which has influenced such diverse figures as the founder of Chinese philosophy, Confucius (551-479 B.C.), the modern economist François Quesnay (French Physiocrats) and the poet-scientist-philosopher Henry David Thoreau (American Transcendentalism).

Importantly, these crops are as different as Sumerian to Latin. *Oat* first highlighted in the Paleolithic hunter-gatherers' wildlife kitchen, but was a more troublesome crop to domesticate by the first cultures. Researchers suggest that oat only became domesticated due to it being a stubborn weed (notice spelling difference from wheat) in the cereal fields. This early relation to oat has been forgotten, because – in the words of Ursula K. Le Guin: “*it is hard to tell a really gripping tale of how I wrestled a wild-oat seed from its husk, and then another, and then*

*another, and then another, and then another*" (Le Guin 1996: 149). How can this story compete with the collective euphoria centered on the image of a hero, who courageously thrust his spear deep into the titanic hairy flank of a mammoth?

Yet, it is our story: the difficulty of the tale lies in the terrifying possibility that language could be related to passive, non-human entities, such as vegetative beings.

The basic phenomenon of culture - namely cultivation, as a way of exteriorizing growth principles to that which is non-human or to be infrahuman - occurred way before agriculture. The preparation of heated meals and the production of lithic tools could properly be called arche-cultural. Yet, without sedentarization and its imbedded consequence, domestication, culture was still existing outside of the junction between the household and the field, hence outside of literacy.

On the contrary to oat, *wheat* carries an epic story: Born as an insignificant grass growing near the Karaca Dağ volcano in south-eastern Turkey, it was destined for greater things. As Yuval Harari provocatively put it in *Sapiens*, the acquaintance between wheat and humans initiated a domestication process that led wheat flourishing on a global scale at grandiose fields, while humans were left living within the confinement of a house as servants to this grass. Wheat had a strong interest in the building of houses. The bestselling work of Harari has demonstrated that the story of wheat-human relations can outmatch the lonely tale of a human farmer counting his crops, and that of the hunter who kills its prey.

As the gathering of wild oats represents language exclusively in the field, the harvesting of wheat leads one to the inside. The gathering of oats in the field is to be interpreted orthographically; as the conventions or dispositive of the written page; while the dwelling in the house next to wheat constitutes the sum of that which lies behind or beneath written language as a mode of agrilogistical existence. The transitory movement

between the field and the house is exercised with a *bag*: a carrier, a medium, that can be brought along the way, collecting the seeds that is to be written language.

This is actually not *that* weird. Try to ask: What is writing made of? Morton says, and I quote: “*Writing depends on paper, which depends on trees and water, which depend on sunlight and comets, which depend on ...*” (Morton 2016: 81).

Papyrus is after all the name of a plant, and hence another being is carried within the realm of scripture. The same can be said for parchments, these stripped skins from calves, cows and goats, that already were common carriers of writing at the time of Herodotus and the beginning of written history.

Never acquiring the status of ‘thinking beings’, plants and animals continue to occupy scripture at varying volumes.

### **The earth and the sky as a habitus**

Establishing a relation between language and vegetative being – where language acts as a receptive channel for naturecultural developments -, return my hermeneutic aim back at Heidegger. In his essay on Johann Peter Hebel's *Reflections on the World-Edifice*, Heidegger ponders *why* – and not for *whom* - the first houses were built, before they became “a mere container for dwelling”. Heidegger asserts that:

*It is buildings which first bring the earth as inhabited landscape into the nearness of man, and at the same time place the nearness of neighborly dwelling beneath the expanse of the sky* (Heidegger 1957: 93).

What is articulated here? A very concrete domestication event of the celestial bodies that implicates an opening to spiritual matters with

relation to the Earth. Horizontal and vertical lines are interchangeable, since these buildings in a way stand without a roof to disclose the sky. Heidegger intentionally invoke a countrification of the universe, where the settlements around crops manifests itself as humanity entering a habitable relation to the world. The house, Heidegger's parable for written language, places a realm between the earth and the sky, where nature roams at the outskirts of culture. Through the cultivation of its nearest environment, literacy encapsulates the Earth and the sky as a habitus.

It is important to note that literate communities, where the sedentarized house is centered by neolithisation, has continuously been destabilized due to the persistence of nomadic and other transitional dwellers. Literacy promote the earth as being the 'what' that lies behind, or beneath, written language as a mode of agrilogistical existence, but next to, or intermediary of, this existence there are cultures with open fields that can not recognize the earth as a habitable landscape, or territory. There is a history outside of literacy if one does not feel at home, or just plain dyslexic, to this cognitive architecture.

### **Last turns of the ox**

The *boustrophedon* illuminates written language as agrarian; as a simultaneously cultural and technical entanglement with vegetative beings. Writing by furrows, literacy as domestication, explain how crops and letters follow each other for every switch and turn in the history of writing.

The boustrophedon destabilize the view that the history of writing is coincidental with the history of History. There are references to non-human, but yet self-dependent sources in the firmament of writing. By the fact that writing originate in agriculture; that the furrow show the way to the line; that the sedentarized place of dwelling, the house, acts as the

membranous center for culture and nature, the boustrophedon lead the task of understanding history toward a more systematic speculation.

From the view of human cognition, where language is inhabited as a house, the Earth may appear as a field. Yet the Earth is a half-cultivated field. In order to write the earth, to do geopoetics, a grounding of one's cognitive architecture based on the neighbourly presence of other beings of the soil is imminent. Literacy is a half-cultivated exercise since domestication is an interspecies relation. One will always find weed next to wheat.

Writing the Earth is a challenge that, due to its imperceptible cultivations of life, is introspectively manifest in culture - as hawthorn and thistle along the furrow of the line. All that is abstract allude in the concrete. The agrarian characteristics of writing can thus be found by those who gathers and harvest the basis of language.



---

## Litteraturliste

- Donald, Merlin (2014) "The Digital Era: Challenges for the Modern Mind", in *CADMUS*, vol. 2, no. 2, s. 68-79
- Harari, Yuval Noah (2014): *Sapiens*, Signal Books: Toronto
- Heidegger, Martin (1983): "Hebel - Friend of the House", in: Foltz, Bruce & Heim, Michael (red.): *Contemporary German Philosophy*, vol. 3: The Pennsylvania State University Press: Pennsylvania (s. 89-101)
- Heidegger, Martin (1977): "Letter on Humanism", in: Krell, David Farrell (red.): *Martin Heidegger Basic Writings: from Being and Time to The Task of Thinking*, Harper & Row: New York
- Jeffery, L.H (1961): *The Local Scripts of Archaic Greece. A study of the Origin of the Greek Alphabet and Its Development from the Eight to the Fifth Centuries B. C.*, Oxford University Press: Oxford
- Le Guin, Ursula K. (1996): "The Carrier bag Theory of Fiction, in Fromm, Harold & Glotfelty, Cheryll (red.): *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*, University of Georgia Press: Athens
- Morton, Timothy (2016): *Dark Ecology*, Columbia University Press: New York
- Powell, Barry (1991): *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*, Cambridge University Press: Cambridge
- Rousseau, Jean-Jacques (1967): *Essay on the Origin of Language*: F. Ungar Pub: New York
- Stiegler, Bernard (2006): "Anamnesis and Hypomnesis", *Ars Industrialis*: <http://arsindustrialis.org/anamnesis-and-hypomnesis>,(20/01/2019)
- Wolf, Maryanne (2008): *Proust and the Squid*, Icon Books Ltd: London

