

HANS KOLSTAD

Miljøet i vårt århundre

Et av de mest slående trekk ved filosofien i det 20. århundre har vært fremveksten av en aktiv naturtanke. Denne har sin opprinnelse i dyrevernbeskyttelsen, er blitt videreført gjennom økologisk tenkning og har i de siste tiår utkrystallisert seg i forsøket på å finne en etikk for naturen. Dermed er naturproblemet blitt tatt opp av en annen stor filosofisk dreining i den siste tid, en dreining som er blitt kalt *den etiske vending*: Den nærmest blinde fokusering på erkjennelseslære, vitenskapsteori og metodologiske spørsmål er her blitt avløst av en dypere og mer substansiell tenkning som samtidig innebærer en tilbakevending til filosofiens klassiske problemer: ontologi, metafysikk og verdier. Det nye i denne vending er forsøket på å innlemme en naturfilosofi i den klassiske filosofiske bagasje. Her ligger kanskje den store utfordring for filosofien: Etter en periode hvor naturen knapt kan sies å ha hatt noen plass i filosofien, er den nå kommet tilbake og stiller oss overfor aktuelle oppgaver av både praktisk og teoretisk art.

Nærværende studie vil forsøke å gi et overblikk over forskjellige retninger som har vært toneangivende i samtidens naturfilosofiske debatt. For enkelthetens skyld er disse retningene inndelt i tre hovedgrupper: Den første, som er den mest omfattende, forsøker å se naturen i lys av klassiske, humanistiske moralproblemstillinger (*humanistisk miljøetikk*). Denne kan igjen deles i to undergrupper alt etter som den ser på naturen som bestående av enkeltorganismer eller -vesener (*individualistisk forståelse*), eller forstår naturen som et hele (*etisk holisme*). Den annen hovedgruppe ser på naturen og forpliktelsen overfor den ut fra et teologisk standpunkt (*økoteologi*). Den tredje gruppen, som kanskje er den mest interessante og innovative, ser på naturen i et prosessuelt lys: Denne retning har sin opprinnelse i Bergsons (1859—1941) filosofi om tiden og er blitt videreført i USA gjennom Alfred North Whiteheads (1861—1947) filosofi. I USA har den avstedkommet den såkalte *økofeminisme*. I Norge har den fått en fremtredende representant i filosofen Sigmund Kvaløy Sætereng.

Humanistisk naturetikk

Individualistisk forståelse

Det er først og fremst i forhold til dyrene at tanken om et etisk ansvar overfor naturen har vunnet frem. Den går tilbake til begynnelsen av det forrige århundre hvor den kommer til uttrykk gjennom arbeidet for å verne dyrene. Alt i 1822 hadde England fått en dyrebeskyttelseslov etter iherdig arbeid fra irlenderen Martin. I Norge ble den første dyrebeskyttelsesforening dannet i 1859 av kjøpmann David Graah i Kristiania. I 1892 ga engelskmannen Henry Salt ut skriftet *Animals' Rights Considered in Relation to Social Progress*¹ hvor han fremkastet tanken om en dyrenes naturret (jus animalum). Ifølge Salt gikk mye av tidligere dyrevern mer ut på å beskytte dyrene

¹ Ny utgave med forord av Peter Singer, Clarks Summit (Pa.), Society for Animal Rights, 1980.

som eiendom for menneskene (og dermed som ressurs) enn på å beskytte dyrene ut fra tanken om deres egenverdi. (Den tidligere dyrebevegelse hadde da også først og fremst rettet sin oppmerksomhet mot tamme husdyr.) Salt savnet en dypere følelse av slektskap mellom dyr og mennesker. Han tenkte seg et utvidet demokrati med likhet mellom dyr og mennesker, hvor omsorg og velferd ikke bare skulle være forbeholdt samfunnets menneskelige medlemmer. Hans selvbiografi heter forøvrig *Seventy Years among Savages*. De «ville» er her ikke dyrene, men hans lærerkolleger på den fornemme kostskolen Eton i England, hvor han selv underviste.

Det skulle ta lang tid før konsekvensene av Salts tanker vant frem i bredere sammenheng. For eksempel ble det for Norges vedkommende først i 1935 vedtatt en dyrebeskyttelseslov som skulle beskytte alle dyr mot unødvendig lidelse. At det likevel ennå idag er påkrevd med tiltak for å beskytte ville dyr, fremgår av en artikkel i *Aftenposten* i september 1998 hvor en fjelloppsynsmann beretter om hvordan reinsdyrjakten dette året var det verste han hadde opplevd med hensyn til skadeskutte dyr. Således forteller han om «villrein som vakler halvdøde omkring med tarmene hengende ute etter vomskudd eller dyr med føttene skutt av». «Mange av jegerne,» skriver han videre, «skulle aldri vært sluppet løs i fjellet. Jeg har nesten ikke opplevd maken til inhuman villreinjakt som i år.»²

Som et ekko av Salts *jus animalum* er tanken om en erklæring om dyrenes rettigheter blitt fremkastet. I Norge har stiftelsen NOAH³ gått i bresjen for denne idé. I samme ånd skriver Gunnar Schrøder Kristiansen i en artikkel i *Morgenbladet* 3. oktober 1997 at kravene om dyrenes rettigheter må sees «i lys av en global demokratiserings- og likestillingsprosess» hvor vi er forpliktet til å følge opp den «uskrevne avtalen» vi gjennom alle år har hatt med dyrene, med «gjensidige forpliktelser i nåtid».⁴ Og i et intervju i *Asker og Bærums Budstikke* 6. august 1999⁵ hevder Svein Ingve Wik at det nå, 50 år etter FNs menneskerettighetserklæring, er på høy tid å erkjenne dyrenes egenverdi og behov.⁶

Tanken om at dyr har en moralsk status, er i senere tid blitt spesielt hevdet av den australske filosofen Peter Singer.⁷ Det filosofiske grunnlaget for sitt standpunkt finner Singer i den engelske utilitarismen og spesielt hos Jeremy Bentham (1748—1832). Ifølge Bentham må man overalt forsøke å øke den generelle sum av lyst og å minske summen av lidelse. Med andre ord er det opplevelsen av behag og ubehag som er det avgjørende moralske kriteriet for våre handlinger (og dermed også det kriterium

² «Oppsynsmann vil svarteliste jegere», Jon Haugen i Statskog til NTB, *Aftenposten*, 19. september 1998.

³ Stiftelsen NOAH — for dyrs rettigheter ble opprettet i 1989. Den har sitt navn fra den bibelske fortelling om Noahs ark.

⁴ Gunnar Schrøder Kristiansen: «Har dyr rettigheter?» *Morgenbladet*, 3. oktober 1997.

⁵ Knut A. Nygaard: «Rettigheter for dyr», *Asker og Bærums Budstikke*, 6. august 1999.

⁶ Mest radikalt er i så måte forslaget fra organisasjonen Great Ape Project overfor New Zealands nasjonalforsamling i april 1999 om å lovfeste utvidede rettigheter til menneskeaper. Great Ape Project er en internasjonal organisasjon som kjemper for å gi lovbeskyttede og detaljerte retningslinjer for korrekt behandling av menneskeaper (sjimpanser, pygmésjimpanser, orangutanger og gorillaer) under henvisning til at menneskeaper har alle de intellektuelle og følelsesmessige evner som vanligvis er begrunnelsen for menneskers rettigheter. (Se Jan Thoresen: «Menneskerettigheter — en aperett», *Aftenposten*, 14. mars 1999.)

⁷ Se for eksempel hans *Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York, Random House, 1975. Det henvises likeledes til Stephen R.L. Clark: *Animals and their Moral Standing*, London, Routledge, 1997.

som avgrenser de moralske parter): Den riktige handling, det vil si den handling som man i en gitt situasjon bør utføre, er den som i forhold til andre handlinger gir den største mulige mengde lyst i forhold til smerte. Når denne etikk nå overføres til også å gjelde vårt forhold til dyrene, må man forstå dette dithen at maksimeringen av lyst og minimeringen av lidelse skal gjelde for alle levende vesener og ikke bare for menneskene. Singers begrunnelse for overføringen av det utilitaristiske synspunktet på forholdet til dyrene er at siden også dyr kan føle behag og ubehag, må de bli å betrakte som moralske vesener som oss mennesker. Det er nemlig ifølge Bentham kvantiteten av lidelse eller lyst som må vurderes, ikke forskjellige typer lyst eller lidelse, eller antatte høyere eller lavere former for lyst eller lidelse. Like sterk lidelse hos forskjellige vesener må derfor, skriver Singer, vurderes likt, enten det er dyr eller mennesker som lider: «Hvis noen lider, kan det ikke finnes noen moralsk rettferdiggjøring for ikke å ta lidelsen i betraktning. Uansett hva slags ting det er som lider, forlanger likhetsprinsippet at dets lidelser må telle likt med tilsvarende lidelser [...] hos ethvert annet vesen. Så den grense som går ved evnen til å føle [...] er den eneste grensen som kan forsvares når det gjelder å ta hensyn til andres interesser.»⁸ Den moralske status er altså knyttet til evnen til å føle, en posisjon som i moderne debatt blir kalt *sentientisme*, og det moralske grunnpostulat lyder: *Alle følende vesener er like*.

Av dette standpunkt følger i Singers øyne at vi har en moralsk plikt til å praktisere vegetarisme.

Singers synspunkt reiser flere spørsmål. Hva med dyrs moralske plikter overfor hverandre? Eller medfører dette at mennesket har en moralsk plikt til å føre rovdirene for å spare andre dyr mot lidelser som rovdirene ellers vil kunne påføre dem?⁹ Og hvor slutter vår moralske plikt? Begrensningene i synspunktet ligger i at det innskrenker seg til bare å gjelde levende vesener som er istand til å føle smerte eller lyst. Ifølge Singer har vi ikke noen moralske plikter overfor vesener som ikke kan føle. Grensen går i dyreriket, hevder han, et sted mellom reker og skalldyr.¹⁰ Men hvorledes vet vi det? kan vi spørre. Kanskje ny viten en dag vil vise at alt liv har evnen til å føle lyst eller smerte. Burde vi ikke da forsiktigvis heller inkludere så mye liv som overhodet mulig fremfor å ekskludere noe?¹¹

Singers synspunkt innskrenker seg til et hedonistisk-utilitaristisk standpunkt: Hvis moral består i å forhindre opplevelser av ulyst så langt det er mulig, vil det også være moralsk riktig ikke å utsette dyr for unødig smerte. En annen etisk holdning vil være å tenke seg at dyr har rettigheter *i seg selv*, det vil si moralsk egenverdi. Vi vil isåfall tale om direkte plikter overfor dyrene og ikke indirekte.

⁸ Peter Singer: «All Animals are Equal», i Peter Singer (red.): *Applied Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1986. Sitert etter Per Ariansen: *Miljøfilosofi. En innføring*, Oslo, Universitetsforlaget, 1992, s. 167.

⁹ *Ibid.*, s. 168.

¹⁰ Det vil si ved tiftokreps. Se Dag Hessens artikkel «Fra molekyl til menneske — om artsmangfold og menneskets rolle og rettigheter i økosystemet» i nærværende bok.

¹¹ Forskningen har i den senere tid fremlagt nye resultater vedrørende dyrs evne til å føle smerte (og dermed utvidet rammen for menneskets mulighet til å kunne fastslå om dyr føler smerte eller ikke). Jf. for eksempel Norges forskningsråds prosjekt «Kan laks lide?» (prosjektansvarlig: Andreas Føllesdal, Filosofisk institutt, Universitetet i Oslo). Resultatene av prosjektet vil bli publisert på Fagbokforlaget høsten 2000 under tittelen *Dyreetikk*.

Et slikt syn blir hevdet av den amerikanske filosofen Joel Feinberg.¹² Feinberg mener at for å ha rettigheter må man ha *interesser*. Alle som har interesser står i utgangspunktet likt; den enes interesser er like mye verd som den andres. Og alle har derfor krav på samme beskyttelse og respekt, moralsk eller i annen form, for sine interesser. Videre er tanken at for å avgjøre om en livsform har interesser, må den ha et minimum av kognitiv kapasitet. Denne kapasitet må gå ut på *ønsker, streben mot mål, antagelser* (det vil si for eksempel forventninger om fremtiden).¹³ Kriteriet om å ha antagelser medfører at det må være tilstede en form for bevissthet. «Uten bevissthet, forventning, antagelse, ønske, mål og formål kan noe ikke ha interesser. Uten interesse kan det ikke tilgodeses, og uten evnen til å kunne bli tilgodesett kan det ikke ha rettigheter,» kommenterer Roderick Frazier Nash.¹⁴ Dette utelukker planter, trær og landskap, som vel neppe kan sies å ha antagelser. Derimot mener Feinberg at mange dyr må oppfattes som en form for personligheter — som individer som kan legge planer, som har erindring om fortiden og forventninger til fremtiden, kort sagt, som har detaljerte interesser knyttet til sine liv. Grusomhet mot dyr er dermed moralsk forkastelig — ikke fordi den bidrar til at mengden av lidelse i verden øker, men fordi den krenker dyrenes interesser og følgelig deres moralske verdighet, kommenterer Ariansen.¹⁵

I sin bok *The Case for Animal Rights*¹⁶ hevder likeledes Tom Regan at mange dyr er noe nær personer: De lever ikke bare i verden, men er bevisste om verden. De er kompliserte psykologiske vesener med opplevelsesmessig identitet og liv. De er kort sagt *noen*, ikke *noe*. De har en biografi og ikke bare en biologi. Med Regans terminologi utgjør de livssubjekter — på samme måte som menneskene.¹⁷ Å være et livssubjekt innebærer, skriver han videre, «å være et individ hvis liv kjennetegnes av å ha antagelser, ønsker, sansninger, minne og en følelse for fremtiden, inkludert ens egen fremtid; et følelsesliv med følelser av smerte og lyst; preferanser og velferdsinteresser; evnen til å igangsette handling for å oppfylle ønsker og mål; en psykologisk identitet over tid; og en sans for individuell velferd i den forstand at individet opplever at livet går bra eller dårlig». På denne måten har dyr likesom mennesker interesser og dermed rettigheter knyttet til sine interesser: Dyrerettighetsspørsmålet er med andre ord en del av menneskerettighetsspørsmålet og ikke dets motsetning, skriver han.¹⁹

Spørsmålet om man må kunne hevde sine interesser, altså uttrykke dem overfor andre, er ikke her vesentlig: Heller ikke alle mennesker er istand til å hevde sine rettigheter, som for eksempel barn, senile, personer i koma etc. Og det er ikke fordi en person sover at han plutselig er fritt vilt eller opphører å ha moralsk status. Mangelen ved ikke å kunne hevde sine rettigheter kan bøtes på ved at andre personer opptrer på

¹² Joel Feinberg: «The Rights of Animals and Unborn Generations», i William T. Blackstone (red.): *Philosophy & Environmental Crisis*, Athens (USA), University of Georgia Press, 1974.

¹³ *Miljøfilosofi. En innføring*, op.cit., s. 169.

¹⁴ Roderick Frazier Nash: *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, Madison (Wisconsin), University of Wisconsin Press, 1989. Sitert etter *Miljøfilosofi. En innføring*, op.cit., s. 169.

¹⁵ *Ibid.*, s. 170.

¹⁶ Berkeley (California), University of California Press, 1983, svensk oversettelse: *Djurens rättigheter. En filosofisk argumentation*, oversatt av Britt-Marie Thieme, Nora, Bokförlaget Nya Doxa, 1999.

¹⁷ *Djurens rättigheter. En filosofisk argumentation*, forord til den svenske oversettelsen, op.cit., s. 12.

¹⁸ *Ibid.*, s. 227.

¹⁹ *Ibid.*, s. 9.

ens vegne — dette er for eksempel tilfellet for barn og senile, hvor representanten opptrer uten avtale med den interesserte. Det samme kunne man, mener Feinberg, gjøre gjeldende for dyrenes vedkommende. Det synes likevel å være en vesentlig forskjell i disse to tilfelle: Når det gjelder mennesker, dreier det seg om unormale eller forbigående tilstander. Om man gjør antagelser på deres vegne, skjer det ut fra objektive kriterier som man mener at disse mennesker på en alminnelig fornuftsbasis ville ha godkjent om de hadde vært istand til det, eller vil godkjenne når de blir istand til det. Representasjon innebærer her tanken om et mulig eller reelt ansvarsforhold for det man gjør. Men dette synes vanskelig å være tilfellet når det gjelder umælende vesener hvor man har å gjøre med en varig og normal tilstand, og hvor antagelser om mulig eller reell godkjennelse er umulig eller forblir en hypotese.

Hvor mange livsformer som på disse kriterier faller inn under den moralske paraply, turde altså forbli et åpent spørsmål.

At alle levende vesener kan sies å ha en form for rettigheter ut fra det å *eie liv*, er et standpunkt som blir kalt *biosentrisme*. En tidlig representant for denne retning er Albert Schweitzer (1875—1965). Schweitzers biosentrisme kommer til uttrykk i formuleringen: «*Ærefrykt for livet.*»²⁰ Man finner hos ham en nesten religiøs innlevelse i andre veseners situasjon. Hans biosentrisme tar form av en voluntarisme: Liv er identisk med vilje til liv, «å leve» betyr «å ha vilje til å leve». Det er i så henseende ingen forskjell for Schweitzer mellom menneskenes form for liv og andre livsformer: På samme måte som min vilje til liv er streben etter å opprettholde livet, så gjelder det samme for all vilje til liv rundt meg: «Liksom det i min vilje til liv er en lengsel etter å leve videre og en lengsel etter den hemmelighetsfulle potensering av viljen til liv som kalles lyst, og liksom det i min vilje til liv er en angst for tilintetgjørelsen og for den hemmelighetsfulle kuing av viljen til liv som kalles smerte, slik er det også i viljen til liv rundt omkring meg enten den kan meddele seg til meg eller ikke.»²¹ Liv er altså identisk med det å ha interesser, om så denne interesse bare går ut på å fortsette å leve. Og tilsvarende har alt levende liv i det minste én rettighet; nemlig krav på aktelse for dets interesse til å leve. Dette gir Schweitzer det nødvendige grunnlag for hans moralske prinsipp om ærefrykt for livet. «Samtidig opplever et menneske som har begynt å tenke, at han er nødt til å vise den samme ærefrykt for livet overfor all vilje til liv. Han opplever livet utenom seg i sitt eget liv. *Det gode* blir da for ham:

å bevare liv
å fremme liv
å utvikle liv så det når sin høyeste utfoldelse.

Det onde:

å tilintetgjøre liv
å skade liv
å holde nede liv som er utviklingsdyktig.

²⁰ Albert Schweitzer: *Ærefrykt for livet*, et utvalg av Schweitzers verker redigert av Rudolf Grabs og oversatt av Oddvar Bjørklund, Oslo, Johan Grundt Tanum Forlag, 1951, s. 281.

²¹ *Ibid.*, s. 282.

Dette er det logisk nødvendige, absolutte *grunnprinsipp for det moralske*. Den store feil ved all etikk hittil er at den har trodd den kunne nøye seg med å behandle forholdet mellom menneskene. I virkeligheten må den også ta opp hvordan mennesket skal forholde seg til verden og alt det liv det møter på sin vei. Et menneskes holdning er moralsk bare når det regner alt liv for hellig, både planter, dyr og mennesker, og når det ofrer seg for å hjelpe liv som er i nød.»²² «Etikken,» skriver han videre, «vokser fram av den samme rot som verdens- og livsbekreftelsen. For heller ikke etikk er noe annet enn vilje til liv. Ærefrykten for livet sier meg hva som er grunnprinsippet for det moralske, at det gode går ut på å bevare, fremme og øke liv og det onde å ødelegge, skade og hemme liv. Å si ja til verden, med andre ord å si ja til den viljen til liv som ytrer seg rundt om meg, er bare mulig ved at jeg ofrer meg selv for annet liv.»²³ Schweitzers syn er her meget radikalt: Man skal ikke rive noe blad fra et tre, ikke brette av noen blomst, ja, i Afrika hadde han samvittighetskvaler fordi han anså seg som en massekiller av insekter.²⁴ Problemet i denne teorien er selvsagt at når man stiller så strenge krav, blir etikken nærmest umulig å praktisere. Men Schweitzer utvider sitt synspunkt ytterligere når han også innbefatter døde gjenstander innenfor det etiske ansvarsområdet: Han nevner at ingen må knuse selv den minste iskrystall som gnistrer i solen ...

Hos den tysk-amerikanske filosofen Hans Jonas (1903—1996) finner vi en tilsvarende biosentrisme knyttet til forestillingen om mål som levende vesener søker å realisere. Kjernes spørsmålet er her om man kan tale om streben mot mål for andre enn mennesker. I sine analyser²⁵ av dette spørsmålet hevder Jonas at to mulige forklaringsmodeller er mulige når det gjelder adferdsmønstre. Man kan enten forklare dem kausalt, det vil si biokjemisk, eller intensjonalt, det vil si ut fra tanken om visse hensikter eller mål som søkes å bli realisert. Uten å gå inn på denne analyse skal det nevnes at til tross for at det er vanlig å forklare dyrs adferd biokjemisk og menneskers intensjonalt, er det ikke i Jonas' øyne prinsipielt uriktig å forklare menneskers adferd biokjemisk og dyrs intensjonalt. Kort sagt er det ifølge Jonas urimelig å anta én forklaringsmodell for menneskene og en annen for dyrene. Hans poeng er at enten må vi betrakte dyr og mennesker som blinde mekanismer uten intensjonalitet, eller så må vi anerkjenne at dyrenes oppførsel virkelig er en form for streben mot mål som (tilnærmet) ligner på menneskenes streben, selv om dyrene ikke kan uttrykke sine mål.²⁶

Men Jonas går videre idet han hevder at man også kan tale om målrettet streben hos liv som ikke har bevissthet. Han vil vise at man kan tale om målrettet handling selv hos de enkelte celler. At cellene ikke skulle være interessert når helheten er det, er noe han finner urimelig. For enten må man da anta at en målorientert sjel forbindes med kroppen utenfra, eller at målorientert handling plutselig skulle oppstå ved et uforklarlig sprang i organiseringen av cellene i kroppen. Fra et vitenskapelig synspunkt er ingene av disse to forklaringer tilfredsstillende. Det rimeligste

²² Ibid., s. 282—283.

²³ Ibid., s. 286.

²⁴ Ibid., s. 290.

²⁵ Se Hans Jonas: *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

²⁶ Jonas' tankegang er blitt ført videre av den tyske filosofen Vittorio Hösle i hans *Philosophie der ökologischen Krise*, München, C.H. Beck, 1991, se særlig kapittel III: «Ethische Konsequenzen aus der ökologischen Krise», s. 69—95.

standpunkt ville da være å hevde at det ikke er urimelig å tale om interesser og mål selv for levende celler — og dermed kan vi tale om interesser og mål for alt liv: planter, mikrober etc.

En ting er å hevde at noe er i en celled, plantes eller et dyrs interesse, noe annet å hevde at det er moralsk riktig å gripe inn eller unnlate å gripe inn for å sikre disse interessene. Eftersom interesser kan krysse hverandre, kan det ikke være en plikt alltid å sikre andres interesser. Menneskene ville ikke overleve hvis det alltid skulle la sine interesser vike for interessene til planter og dyr. Også Jonas hevder at vi er frie til å motarbeide naturens interesser hvis vi vil. Han gir i liten grad anvisning på plikter overfor naturen i slike situasjoner. Argumentasjonen går i hovedsak ut på å etablere et grunnlag for å tale om levende veseners interesser.²⁷

At også ikke-levende objekter kan få moralsk status, er et synspunkt som vi har sett nevnt hos Albert Schweitzer.²⁸ Det mest kjente eksempel finner vi likevel i USA, hvor tanken om naturens rettigheter har hatt størst gjennomslagskraft, og hvor man har kommet lengst med å gjøre den til gjenstand for praktisk anvendelse. I 1972 utkom det således en artikkel som het «Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects».²⁹ Artikkelens forfatter var Christopher D. Stone, professor ved et universitet i California, og den var skrevet som et innlegg i en rettsak hvor en miljøverngruppe forsøkte å hindre at Walt Disney-selskapet skulle få rett til å bygge ut en øde dal i Sierra Nevada.

Stone innleder sin artikkel om naturobjektens juridiske rettigheter med å hevde at de to siste århundrer har bestått i et stadig fremskritt mot å innrømme nye grupper av subjekter rettigheter slik at det som syntes utenkelig på et tidspunkt, idag er blitt virkelig. Således har man fått barnas rettigheter, kvinnenens rettigheter, de sortes rettigheter, indianernes rettigheter (urbefolkningenes rettigheter), fangenes rettigheter,

²⁷ Tanken om at moralsk status er knyttet til streben etter liv i sin alminnelighet (det vil si til den interesse alt liv har til å opprettholde livet) finner man likeledes hos Kenneth Goodpaster, som hevder at å være i live er en tilstrekkelig betingelse for å oppnå moralsk status (se hans artikkel «On Being Morally Considerable», i D. Scherer og T. Attig [red.]: *Ethics and the Environment*, London, Prentice Hall, 1983. Se også *Miljøfilosofi. En innføring*, op.cit., s. 175—178).

Et tilsvarende biosentrisk standpunkt møter vi hos den norske filosofen Jon Wetlesen. Han hevder at all væren utfolder en form for selvopprettholdelse eller selvbevarelse. Dette gjelder ikke bare mennesker og dyr, men er felles for alle levende organismer: Alle individuelle former for liv eier *streben*, skjønt menneskenes streben er mer «avansert» enn de andre livsformers. (Se Jon Wetlesen: «Bør ikke dyrene også tilkjennes moralsk status?» *Samtiden*, nr. 5—6, 1997, s. 54—60. Se forøvrig også idem: «Value in Nature: Intrinsic or Inherent?» i Nina Witoszek og Andrew Brennan (red.): *Philosophical Dialogues. Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999, s. 405—417, og idem: «The Moral Status of Beings Who are not Persons», *Environmental Values*, 1999, nr. 3, s. 287—323.)

²⁸ Også Wetlesen utvider sitt syn til å gjelde den døde materie forsåvidt som han hevder at alle tinglige objekter streber etter å opprettholde sin form (se hans artikkel «Hvorfor naturvern? Noen kommentarer til Arne Næss' dypøkologiske svar», *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 1992, nr. 3, s. 87—110). «For så vidt kunne vi si at Wetlesen ikke er biosentrisk: vi kan tenke oss at det å ødelegge ikke-levende objekter er å påføre dem skade. Hvis man så antar at det å ha en slik streben [etter å opprettholde sin form] er tilstrekkelig for å ha en eller annen form for moralsk status, får man en form for moralsk kontinuitet fra mennesket til den døde materie. For Wetlesen blir det slik at tingenes iboende verdi ligger i deres streben.» skriver Ariansen (*Miljøfilosofi. En innføring*, op.cit., s. 178).

²⁹ *Southern California Law Review*, vol. 45, 1972, s. 450—569. Utgitt som egen bok under samme tittel, Los Altos, California, William Kaufmann, 1974, ny, revidert utgave med tittelen *Should Trees Have Standing? And other Essays on Law, Morals and the Environment*, Dobbs Ferry, New York, Oceana Publ., 1996.

ja faktisk også fostrenes rettigheter, så hvorfor da ikke også naturens rettigheter? Hvis man går noen hundre år tilbake i rettsanalene, mangler det ikke på utlegninger om at hverken kvinner eller sorte kan være rettssubjekter, og man gjenfinder mye av den samme argumentasjonen som idag blir brukt mot at naturen i sin tur skal kunne bli det.

For at noe (eller noen) skal være et rettssubjekt, må visse betingelser være oppfylt. Stones artikkel går i det videre ut på å vise hvilke disse er, og dernest at naturen på alle punkter oppfylder disse krav. Blant annet hevder han at for å ha rettslig status som berørt part i en strid, må man ha interesser. Såvel dyr som trær og planter har utvilsomt interesser, hevder Stone: Selv trær har objektive behov (hvis de skal overleve), som for eksempel vann og lys. På dette punkt er Stone på linje med de tenkere som er nevnt ovenfor, og som knytter moralske rettigheter til liv og målrettet streben (i Stones tilfelle altså til objektive livsbehov).

Det avgjørende spørsmål er likevel om naturen kan sies å være istand til å anlegge rettssak mot en motpart. Muligheten til å gå til sak for å forsvare sine egne rettigheter er det første kravet som må være oppfylt for at noe (eller noen) kan sies å være et rettssubjekt. Men, påpeker Stone idet han her følger det samme resonnement som vi ovenfor har omtalt i forbindelse med Feinberg, naturen vil isåfall kunne handle gjennom en representant som den riktignok ikke selv har oppnevnt, men som oppnevner seg selv på naturens vegne.

Forsvaret for trærne førte ikke helt frem. Av de 9 dommere som dømte, gikk 4 imot Stone. 3 var derimot enige med Stone i at naturobjektene kunne ha rettslig status (2 avstod).

Stones innsats har ikke desto mindre fått følger andre steder: I Frankrike diskuteres nå muligheten av å tilkjenne spesielle naturområder rettsstatus og å la dem være representert i alle saker som angår dem, ved en komité som skal ha til oppgave å forsvare deres naturlige rettigheter.³⁰

Etisk holisme

Når naturen blir forsøkt anerkjent som rettssubjekt, skjer dette på et rent biologisk grunnlag. Alle former for liv kjennetegnes av to vesentlige egenskaper: selvoppholdelseskraften og streben etter å utvikle sine iboende muligheter (herunder også å formere seg). Det er påvisningen av at disse egenskapene eksisterer overalt i naturen, som ligger til grunn for det moderne syn på naturens rettigheter.

Dette resonnementet utvider Stone fra ikke bare å innbefatte biologisk liv som trær og planter, men også større biologiske enheter som for eksempel bestemte naturområder eller -parker. Ja, han taler om rettigheter som må tilkjennes miljøet som et hele. En slik posisjon, som altså ikke bare gir individuelle vesener, men også naturlige helheter, som landskap, det vil si daler, hav, skoger etc., moralsk status, innebærer en vesentlig utvidelse av det tradisjonelle synet vedrørende forholdet mellom natur og etikk. Tanken om å tilkjenne den økologiske helhet moralsk status, det vil si at det er økosystemet i sin helhet som er bærer av verdier, kalles ofte *etisk holisme*. Allerede i 1949 utformet Aldo Leopold i denne henseende begrepet *land ethic*, «landskapsetikk», hvor han hevder at alle former for landskap, kultur- og naturlandskap med alle dets beboere har moralsk status og er bærere av en iboende

³⁰ Se Marie-Angèle Hermitte: «Le concept de diversité biologique et la création d'un statut de la nature», i: *L'homme, la nature, le droit*, Bourgois, 1988.

verdi.³¹ Dette innebærer at den som for eksempel handler slik at et landskap blir ødelagt av erosjon, ikke bare gjør noe uhensiktsmessig eller uklokt, men begår en umoralsk handling.

I hva består så landskapets iboende verdi? Leopold gir flere svar, som kan synes mer problematiske enn avklarende. For det første taler han om en stabilitet og en skjønnhet ved landskapets helhet som det er en plikt å bevare. Men en slik estetisering synes mer å gå på menneskelige verdier enn på iboende verdier i landskapet selv. For det annet taler han ofte om etiske verdier i darwinistisk forstand: Etikken, eller rettere sagt den begrensning av handling som etikken påbyr, har sine røtter i instinktmessige bindinger som kampen for tilværelsen påtvinger oss. Etikken bringer oss til å samarbeide med andre mennesker (eller forsåvidt omgivelser) for bedre å kunne overleve. Den har altså sitt grunnlag i en form for symbiose, som først bringer mennesker til å samarbeide innenfor familien, dernest stammen, religionen, nasjonen og så videre, i det perspektivet stadig utvides: Til slutt ville samarbeidet kunne tenkes å bli utvidet til å omfatte også dyr, planter, ja alt liv, alle former for landskap og økosystemer og kanskje til slutt hele jorden, eller, hvorfor ikke, universet? Et slikt argument synes imidlertid å basere etikken på en kalkulert egeninteresse (kampen for tilværelsen er først og fremst *min kamp* for *min tilværelse*) slik at den annen part her bare får en indirekte, instrumentell verdi (verdi som består i å være instrumentelt nødvendig for *min* eksistens), og besvarer derfor ikke det grunnleggende spørsmål om det finnes iboende verdier av moralsk art i økologiske systemer betraktet som en helhet.

Leopolds etikk blir idag videreført av J. Baird Callicott. For Callicott består landskapsetikkens utfordring i å søke å vekke en følelsesmessig patriotisme for naturen og for kloden som helhet slik at vi skal identifisere oss med helheten og ikke begrense vår patriotisme til den nasjonale eller kulturmessige sammenheng som vi tilhører.³² Landskapsetikken streber altså etter en bevissthetsutvidelse hos mennesket ved å spille på følelsene for å fremme overindividuelle mål. Men dette betyr at etikkens legitimitet i siste instans risikerer å skulle hvile på et følelsesmessig engasjement hos mennesket på vegne av den gruppe man tilhører, og ikke på en iboende verdi som denne gruppe eller helhet blir oppfattet å være bærer av.

Callicott hevder også at man må finne seg i å ofre enkeltindivider for å forsvare helheten. Dette kan jo høres greit ut når det gjelder viltregulering, men anvendt på mennesker er argumentet uholdbart. Ikke desto mindre ble det forsvart av Garrett Hardin i hans artikkel «Living on a Lifeboat»:³³ Hardin bruker livbåten som metafor for de rike og best økologisk tilpassede samfunn og tenker seg resten av befolkningen i verden som overlevende i sjøen etter at deres egen livbåt har gått under (det vil si etter at deres eget samfunn er ødelagt eller deres egne ressurser er brukt opp). I denne situasjon anbefaler han at man bare i begrenset antall tar overlevende opp i livbåten

³¹ Aldo Leopold: *A Sand County Almanac, with other essays from Round River*, New York, Oxford University Press, 1949. Også K. Goodpaster åpner for et slikt syn (se hans artikkel: «From Egoism to Environmentalism», i K.E. Goodpaster og K.M.: Sayre [red.]: *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1979).

³² J. Baird Callicott: «The Search for an Environmental Ethic», i T. Regan (red.): *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, New York, Random House, 1986. Se også *Miljøfilosofi. En innføring*, op.cit., s. 184—187.

³³ Garrett Hardin: «Living on a Lifeboat», i G. Hardin og J. Baden (red.): *Managing the Commons*, New York, W.H. Freeman & Co., 1977. Se også hans bok *Promethean Ethics. Living with Death, Competition, and Triage*, Seattle (Washington), University of Washington Press, 1980.

slik at den ikke går under, og ihvertfall vokter seg for å ta ombord (det vil si inn) grupper av personer:

La oss se på bare én livbåt — vår egen. Det etiske problemet er det samme for alle, og det er som følger: Her sitter vi, la oss si 50 personer, i en livbåt. La oss være romslige og si at livbåten har plass til 10 flere, 60 i alt [...]. De 50 i livbåten ser 100 andre som svømmer i vannet utenfor og ber om å få komme ombord, eller om noe å hjelpe seg med. Hvordan skal vi reagere på deres rop? Der er flere muligheter.

Én. Vi kan bli fristet til å prøve å leve etter det kristne ideal om å være «vår brors vokter», eller det marxistiske idealet «fra enhver etter evne, til enhver etter behov». Siden alle har de samme behov, tar vi alle ombord slik at det totalt blir 150 i en båt beregnet på 60. Båten synker, og alle drukner. Fullkommen rettferdighet, fullkommen katastrofe.

To. Siden båten har en ubrukt kapasitet på 10, slipper vi ikke flere enn 10 ombord. Dette har den ulempe at båtens sikkerhetsmargin overskrides, noe man før ellere senere vil måtte betale dyrt for. Videre: Hvilke 10 skal vi slippe inn? «Førstemann til mølla»? De 10 beste? De 10 som trenger det mest? Hvordan kan vi skille dem ut? Og hva sier vi til de 90 som utelukkes?

Tre. La være å ta flere ombord og beholde den lille sikkerhetsmarginen. Det gjør det mulig å overleve for de personer som er i livbåten (skjønt vi skal vokte oss for grupper som prøver å ta seg ombord).³⁴

Etikken betraktes her som en måte å fordele knappe ressurser på; det økologisk veltilpassede mennesket (og samfunn) har rett til å holde de mistilpassede borte da dette øker sjansen for å ta vare på ressursene for at menneskerasen som helhet skal overleve: Enhver form for etiske rettigheter (og dermed også økonomiske og økologiske) sees med andre ord på som en manøver i kampen for å overleve. En slik ensidig dyrkning av den økologiske helhet blir kalt *økofascisme*. Argumentet fører imidlertid lett til en selvmotsigelse: Ført i dets ytterste konsekvens kunne man nemlig i tråd med argumentet hevde at alle menneskene burde utryddes siden det er mennesket som utgjør den største og kanskje den eneste virkelige trusel mot det biotiske samfunn. Selv menneskerettigheter skulle kunne tenkes å måtte vike for den høyere økologiske helhets skyld.

Både Callicotts og Leopolds etiske standpunkter virker derfor noe uklare med hensyn til hva som tilskrives iboende verdi, og hva som er grunnlaget for denne tilskrivningen. Et annet problem oppstår for Callicott når han grunner etikken på et følelsesmessig engasjement. Følelser er alltid først og fremst rettet mot noe konkret og ikke mot en altomfattende, abstrakt helhet. Hvis etikkens legitimitet bare berodde på det følelsesmessige, ville den snarere føre til en identifisering med et utsnitt av helheten enn med helheten i seg selv (det er mer sannsynlig at en sauebonde ville identifisere seg med sauene enn med ulven, skjønt begge dyr er deler av en større samme naturgitte helhet): Etikken ville bli en gruppes etikk. Samtidig vil et engasjement *med* en gruppe nettopp være et engasjement *mot* en annen gruppe og dermed et hinder for dannelsen av en universell sympati med alt som eksisterer. Kort

³⁴ «Living on a Lifeboat», op.cit. Sitert etter *Miljøfilosofi. En innføring*, op.cit., s. 187.

sagt, hvis etikken skal basere seg på identifisering gjennom følelser, er det større sjanse for splittelse enn for enhet.

Et annet eksempel på etisk holisme finner vi i Arne Næss' dypøkologi. Næss' filosofi går ut på å tilskrive ikke-menneskelige medlemmer av det biotiske og abiotiske samfunn en iboende verdi som er sidestilt med menneskenes. Han skriver at han tar begrepet liv «i en meget vid, men fullt ut forståelig betydning» som inkluderer ikke bare dyr og planter, men også «landskaper med fjell og alt som tilhører det».³⁵ Tankegangen er at likesom vi anerkjenner livsprosjektet til våre medmennesker og viser ansvar og omtanke for det, må vi likeledes godta dyrenes og plantenes rett til livsutfoldelse. Ja, vi må også innrømme eksistensberettigelsen av det døde stoffs uhyre komplekse struktur og ikke minst av storheten i det totale samspill mellom alle disse partene eller delene, et samspill som selv utgjør en stor helhet. Karakteristisk for Næss' standpunkt er uttrykket «la elva leve», hvor «elva» betegner helheten av elvens økosystem. Det er således et holistisk synspunkt Næss hevder (skjønt han selv ofte fremhever at han er biosentrist), og som igjen kommer til uttrykk når han taler om at det til grunn for hans system ligger en grunnleggende forståelse av at alt utgjør et stort fellesskap innenfor et «utvidet jeg».

Næss adskiller seg på den annen side fra andre former for etisk holisme ved at han setter opp en rekke grunnleggende maksimer for etisk handling (et økologisk normativt system). Det er her selve termen «dypøkologi» kommer inn. Dypøkologi betyr, i motsetning til «grunnøkologi», at det er mulig å føre miljørelevante standpunkter tilbake til grunnleggende normer og verdier. Disse standpunktene følger altså av disse verdiene slik at det er tale om et stort og omfattende system av normative og deskriptive setninger som utgjør en helhetlig virkelighetsoppfatning. Dypøkologi betegner således en formal-logisk eller argumentativ side ved systemet, ikke at systemet går dypere ned i naturen enn andre.

Dette normative systemet kaller Næss *økofiti T* (T etter Tverrgastein — Næss' hytte på Hallingskarvet). Det inneholder fire nivåer i begrunnelseskjeden, fra grunnleggende normer til formuleringer av direkte handlingsdirektiver. Når det gjelder de grunnleggende normer, det såkalte nivå 1, mener Næss at ulike mennesker fra ulike kulturer (for eksempel religiøse grunnsyn, filosofiske grunnsyn etc.) vil ha varierende, men overlappende verdiprioriteringer. Likevel mener han at det er mulig fra en rekke forskjellige utgangspunkter på nivå 1 gjennom deduksjon å nå frem til et bestemt sett generelle normer, 8 i alt, som vil være felles for alle. Disse 8 normene utgjør nivå 2 i det normative systemet. De er det eneste som vil være felles for alle mennesker, og derfor utgjør de det samlede manifest for den dypøkologiske bevegelsen. Fra disse 8 programpunktene kan man bygge ut et omfattende sett av spesifiserte, programmatisk og normative standpunkter som vil utgjøre nivå 3. Fra dette nivå av synspunkter vil man derefter kunne utlede konkrete beslutninger vedrørende hvilke handlinger man bør følge for å sette det normative programmet ut i live (nivå 4). Både på nivå 3 og 4 må man likesom på nivå 1 regne med variasjon eller reserverasjoner blant dypøkologene.

³⁵ Arne Næss: «Den dypøkologiske bevegelse: aktivisme ut fra helhetssyn», i Svein Gjerdåker, Lars Gule og Bernt Hagtvat (red.): *Den uoverstigelige grense. Tanke og handling i miljøkampen*, Oslo, Chr. Michelsens Institutt/Cappelen, 1991, s. 31.

Går man igjennom disse 8 punktene³⁶, synes det som om de er preget av en viss antroposentrisme. Riktignok slår Næss i punkt 1 fast at «utfoldelse og velferd for alt menneskelig og ikke-menneskelig liv på Jorden har verdi i seg selv» og i punkt 2 at «rikdom i variasjon og mangfold bidrar til å virkeliggjøre disse verdiene og har også verdi i seg selv» (en etisk holisme som er preget av estetiske hensyn?), men derefter hevder han at «menneskets vitale behov» har forrang over alt annet når det gjelder handlingsimperativer. Det avgjørende punkt er her hva man skal forstå med *vitale behov*, eller retttere sagt hvilke kriterier som skal legges til grunn for å avgjøre om et behov er vitalt eller ikke. For svaret på dette spørsmålet kan jo skifte fra folk til folk efter naturomgivelser og kulturmønstre. «Snøscooteren kan sies å være en vital nødvendighet for inuitene, men var det ikke i tidligere tider. Jakt på sel er også vitalt for dem, men ikke for europeere flest. Spørsmålet om hva som er vitalt, er også et spørsmål om psykologisk tilvenning; vi må regne med at overgangen til et mindre materialistisk liv må skje gradvis og ikke plutselig,» kommenterer Per Ariansen.³⁷ Ifølge Ariansen savner man et svar på hva som for Næss er faktiske, vitale goder, og hva som ikke er det. I mangel av en slik presisering, kan «alle handlinger [...] tillates dersom de blir proklamert som nødvendige ut fra vitale behov».³⁸

Under enhver omstendighet er det mennesket (og ikke naturen) som skal avgjøre hva som utgjør menneskets vitale behov, hvilket betyr at dette etiske programmet setter en eventuell iboende verdi i naturen under menneskets. Næss er langt fra å innta Leopolds og Callicotts radikale standpunkt. Tvert imot forblir mennesket for dypøkologien alle tings mål.³⁹ (Karakteristisk i så måte er punkt 4 i

³⁶ Disse punktene fremsatte Næss for første gang i 1984 (se Bill Devall og George Sessions: *Deep Ecology, Living As If Nature Mattered*, Salt Lake City, Gibbs Smith, 1985, s. 70. Her sitert efter *Miljøfilosofi. En innføring*, op.cit., s. 197 f.:

1. Utfoldelse og velferd for alt menneskelig og ikke-menneskelig liv på Jorden har verdi i seg selv (synonymer: egenverdi, iboende verdi). Disse verdiene er uavhengig av bruksverdien eller nytteverdien for menneskelige formål.
2. Rikdom i variasjon og mangfold bidrar til å virkeliggjøre disse verdiene og har også verdi i seg selv.
3. Mennesker har ingen rett til å redusere dette rike mangfoldet med mindre det gjøres for å tilfredsstille *vitale* behov.
4. Velferd og trivsel for mennesker er forenlig med en betydelig nedgang i befolkningstallet. For velferd og trivsel kreves det en slik nedgang.
5. Menneskenes nåværende praksis overfor den ikke-menneskelige naturen er hemningsløs og uten måtehold, og dette forhold forverres hurtig.
6. Dette innebærer en omlegging av politikken som vil berøre grunnleggende økonomiske, teknologiske og ideologiske strukturer. Den tilstand som disse endringene vil resultere i, vil bli grunnleggende annerledes enn dagens tilstand.
7. Den ideologiske endring vil være å oppvurdere livskvalitet (som ligger i situasjoner som har iboende verdi), heller enn å knytte an til en økende levestandard. Man vil i en dypfølt grad bli klar over forskjellen mellom stor og storslagen.
8. De som slutter seg til de foregående punktene, har en forpliktelse til, direkte eller indirekte, å prøve å virkeliggjøre nødvendige forandringer.

³⁷ *Miljøfilosofi. En innføring*, op.cit., s. 197—198.

³⁸ *Ibid.*, s. 197.

³⁹ Allerede Næss' betegnelse *økософи* antyder en slik antroposentrisme. Med økософи, skriver han, mener han økologiens filosofi, det vil si en filosofi om det økologiske samspillet i naturen og mellom natur og mennesket (A. Næss: *Økologi, samfunn og livsstil*, Oslo, Universitetsforlaget, 4. utgave, 1974, s. 17 f.), hva andre også har kalt økofilosofi (*ibid.*, s. 225). (Han bruker således betegnelsen parallelt med

Næss' oppstilling hvor han skriver at «velferd og trivsel for mennesket er forenlig med en betydelig nedgang i befolkningstallet», og ikke at velferd og trivsel for naturen er forenlig med nedgang i befolkningstallet.) Dypøkologien går altså ut på å regulere rammebetingelsene for menneskelig utfoldelse og ikke å anerkjenne naturen som menneskets likemann (eller det mer drastiske: å underordne mennesket under naturens helhet). Derimot vil den beskytte naturens vitale behov i de tilfelle hvor de kommer i konflikt med menneskers perifere behov. Dypøkologien ønsker kort sagt å inkludere flere vesener når man skal vurdere hvem og hva som er berørte parter, og å redusere vitale behov for mennesket i forhold til hva vi tradisjonelt oppfatter som vesentlige, men ikke å utelukke mennesket eller begrense dets aktiviteter så radikalt at dets livssituasjon ville bli sterkt forandret fra hva den er idag. Næss forsvarer både langrenn og fjellklatring, men argumenterer mot slalom i store alpinesentre. Dypøkologien fører altså hverken til en passivisering av mennesket eller til at kontemplasjonen gjøres til den høyeste form for selvutfoldelse, skjønt den opponerer mot uheldige former som tradisjonelle menneskelige aktiviteter har fått i dagens samfunn.⁴⁰

Økoteologi

Hittil er forskjellige retninger blitt presentert som alle hevder at naturen har krav på å bli respektert for sin rene eksistens skyld, enten ut fra dens forhold til mennesket (slik tilfellet var når det gjaldt Singers sentientisme eller de tenkere som er blitt nevnt under punktet etisk holisme), eller fordi den har egenverdi. I det følgende skal det dreie seg om retninger som tilkjenner naturen verdi fordi den er *skapt*. Naturens værensgrunn er her ikke å finne i naturen selv, men i Gud. Forskjellen mellom disse to hovedstandpunkter ligger altså først og fremst i at den verdi naturen i det siste tilfellet har, ikke kan begrunnes ut fra værensplanet, men må søkes forklart ut fra noe som transcenderer all væren.

Å forankre en filosofi om naturen i en gudsforestilling har lange tradisjoner. Man finner slike tanker hos en rekke kristne naturvitenskapsmenn på 1700-tallet i England, som engasjerte seg i studiet av naturens mangfold og liv, og som fremholdt at naturen ikke bare var til for menneskets skyld (for eksempel John Ray, 1627—1705), og også hos flere av kirkens egne representanter på 1700-tallet både i England og i Amerika. Et eksempel er presten John Brucker (1726—1804), som brukte uttrykket «livets vev» for å betegne en helhet som var villet av Gud, og som mennesket derfor hadde en moralsk plikt til å ta vare på. En annen prest, Nicholas

«matematikkens filosofi», «fysikkens filosofi» etc.) Økosofien skiller seg likevel fra økofilosofien (og andre deskriptive disipliner som «matematikkens filosofi» og «fysikkens filosofi») ved at mens økofilosofien er rent deskriptiv, er økosofien normativ og inneholder grunnleggende verdipostulater. «Økofilosofien søker å beskrive og forklare, økosofien søker dessuten å gi normer, innbefattet de grunnleggende, og de som mer eller mindre implisitt synes å være forutsatt i økologiske og økofilosofiske undersøkelser av tilsynelatende helt deskriptiv karakter» (ibid., s. 18). Et slikt prosjekt vil i utgangspunktet måtte bli antroposentrisk siden det er mennesket som setter normene eller verdiene, enten det gjør det på naturens vegne, eller i egen interesse. Naturen er under enhver omstendighet ikke spurt.

⁴⁰ For innvendinger av denne art og Næss' svar, se A. Næss: «A Defence of the Deep Ecology Movement», *Environmental Ethics*, nr. 6, 1984. For en bredere fremstilling av Næss' økosofi og debatten rundt den henvises forøvrig til *Miljøfilosofi. En innføring*, op.cit., s. 189—202.

Collin, ba i 1793 det Amerikanske Filosofiske Samfunn om å gi sin støtte til beskyttelsen av truede fuglearter. Gud hadde skapt disse fuglene, og han mente at det da ville være respektløst fra menneskenes side å ta fra dem deres eksistensmulighet. Nærmere vår tid finner vi amerikaneren Henry David Thoreau (1817—1862). Han var opptatt av en teologisk økologi og det helliges nærvær i naturen. «Gud» var for Thoreau den som holdt alt det skapte sammen i et eneste stort fellesskap. I et språk som ikke så lite minner om Frans av Assisis ord om «broder Sol og søster Måne», refererer Thoreau til fisk, planter, dyr og stjerner som frender og naboer, alle er de medlemmer av det samme storsamfunn og har rettigheter på linje med ham selv som menneske. Men det viktige er at det er Gud som har innstiftet dette storsamfunnet, og at det er Guds ord man helligholder når man respekterer naturens rettigheter.⁴¹

En annen amerikansk pioner innen naturvernarbeidet var John Muir (1838—1914). Han fremstod som en forkjemper for tanken om nasjonalparker. Som forsvarer for naturens rettigheter hevdet han at omgangen med naturen i seg selv var av religiøs karakter: Gjennom naturens liv var det Guds nærvær man opplevet. Han så på både dyr, planter, steiner og vann som «gnister fra den guddommelige sjel». På samme måte som Thoreau utviklet han en naturmystikk som har gjort at man har sammenlignet ham med Frans av Assisi: Likesom helgenen «snakket» han med dyrene, plantene og stenene som han møtte på sin vei.⁴²

Man har ofte anklaget kirken for å være for ensidig opptatt av å klargjøre budskapet om frelsen for det enkelte mennesket og for å legge for liten vekt på naturens relasjon til menneskelivet og frelsesbudskapet. Og i den grad kirken i vårt århundre har interessert seg for miljøspørsmål, var det som oftest det politiske og sosiale miljø eller bysamfunnet man fokuserte på. Den som for alvor kom til å sette fingeren på dette punktet, var historikeren Lynn White i en artikkel fra 1967 med tittelen «The Historical Roots of Our Ecological Crisis».⁴³ Kritikken rettet seg mot tre uakseptable forhold som White fant representative for det meste av vestlig kristen teologi:

1. Kristen teologi opererer med et skarpt skille mellom menneskeheten og den øvrige natur.
2. Det forutsettes et like skarpt skille mellom Gud og menneskeheten.
3. Kristendommen har en instrumentell forståelse av den naturlige virkelighet.

Å utarbeide en teologi som unndrar seg kritikken på disse tre punktene, har spilt en vesentlig rolle i forsøket på å utvikle en miljøteologi i vårt århundre.

Ansatsen til en mer naturorientert teologi finner man hos ulike teologer fra 1950-tallet og oppover. Pionerer er her Karl Heim, som forsøkte å forstå forholdet mellom menneske og natur ved hjelp av Bubers «Jeg-Du»-filosofi,⁴⁴ den katolske

⁴¹ Thoreaus hovedverk, hans skildring av oppholdet ved den lille innsjøen Walden Pond utenfor Concord i Massachusetts, *Walden*, utkom i 1854 og ble raskt en klassiker i amerikansk litteratur (norsk oversettelse: *Livet i skogene*, oversatt av Andreas Eriksen, Oslo, Dreyer, 1953).

⁴² Se John Muir: *Our national parks*, Boston, The University Press, 1901, *The writings of John Muir*, utgitt av William Frederic, Boston, Houghton Mifflin, 1916—1924, og John Muir: *Nature writings*, New York, Literary Classics of the United States, 1997.

⁴³ Lynn White: «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», *Science*, bind 155, 1967, s. 1303—1307.

⁴⁴ Se hans to bøker *Christian Faith and Natural Science*, New York, Harper & Row Torchbooks, 1957, og *The World: Its Creation and Consummation*, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1962.

teologen Conrad Bonifazi,⁴⁵ Joseph Sittler,⁴⁶ Eric Rust, og den såkalte *Faith-Man-Nature Group* under ledelse av Philip N. Joranson, en gruppe som møttes jevnlig mellom årene 1965—1974 i regi av de amerikanske kirkenes nasjonalråd. På 1970-tallet skjøt så den økologiske teologien fart idet den fikk to fremstående representanter, den reformerte teologen H. Paul Santmire og metodisten John B. Cobb.⁴⁷

For oversiktens skyld skjelnes det i det følgende mellom tre hovedstandpunkter innen økoteologien. Det første er representert ved Eric Rust.⁴⁸ Dette går ut på at naturen må bli inkludert i det kristne frelsesperspektivet på linje med menneskeheten. Det er menneskenes ansvar å virkeliggjøre dette gjennom å respektere naturens egen orden. Å respektere naturens rettigheter er altså en del av kirkens teologiske lære.⁴⁹

Det annet standpunkt er dominert av forvalterskapstanken. Representanter for denne retning er Philip N. Joranson og hans tenkegruppe.⁵⁰ Gruppens hovedbudskap var at jorden og dens ressurser tilhører Gud, og at menneskene må betrakte seg som *forvaltere*. Forvalterskapsetikken ble her forstått fra et standpunkt kalt «opplyst antroposentrisme», det vil si at mennesket har et særskilt ansvar overfor naturen i kraft av sine egenskaper som et tenkende og moralsk handlende vesen. H. Paul Santmire⁵¹ har senere videreutviklet forvalterskapsetikken. Grunnlaget for sitt syn finner Santmire i tanken om Gudsriket som omfatter hele den skapte verden: Alt liv på jorden inngår som fullverdige medlemmer av Gudsriket, naturen såvel som sivilisasjonen. Naturen har derfor rettmessige krav å stille overfor det menneskelige samfunnet: Dens medlemskap i Gudsriket innebærer at mennesket skal oppføre seg på en slik måte at naturen kan leve i henhold til sin egenart. Naturen har ikke sin eksistens legitimert i menneskenes behov; dens eksistens er tvert imot garantert av Gudsriket selv, som mennesket ikke har noen som helst disposisjonsrett over siden det bare er medlem av det, ikke herre over det. Menneskets plikt overfor naturen er derfor å se til at lovene om økologisk balanse og bærekraft blir opprettholdt samtidig som det taes hensyn til menneskenes grunnleggende behov, hevder Santmire.

Vi møter altså forvalterskapstanken i to former: Den ene er basert på tanken om menneskets særskilte plass i skaperverket (mennesket, som er naturen overlegen, må ta ansvar for det som er svakere enn det selv) og det annet på tanken om rettigheter som ligger i naturen selv, og som følger av skaperverket.

Et tredje standpunkt går ut på å betrakte forholdet mellom natur og menneske ut fra en utvidet skapelsesforståelse. Ifølge dette syn er skapelsen ikke avsluttet.⁵² Tvert

⁴⁵ Se Conrad Bonifazi: *A Theology of Things: A Study of Man in His Physical Environment*, Philadelphia, J.B. Lippincott Co., 1967.

⁴⁶ Se Joseph Sittler: *Essays on Nature and Grace*, Philadelphia, Fortress Press, 1972.

⁴⁷ Om John B. Cobb, se nedenfor under punktet om prosessfilosofien.

⁴⁸ Se Eric Rust: *Nature and Man in Biblical Thought*, London, Lutterworth Press, 1953.

⁴⁹ Rust så på kirkenes miljøvernarbeide «som analogt med amerikanske kirkelederes kamp mot sosial urettferdighet og rasediskriminering,» skriver Roald E. Kristiansen i sin bok *Økoteologi*, Frederiksberg, Forlaget Anis, 1993, s. 37.

⁵⁰ Se Philip N. Joranson og Ken Butigan (red.): *Cry of the Environment: Rebuilding the Christian Creation Tradition*, Santa Fe, Bear & Co., 1984.

⁵¹ Se hans to bøker *Brother Earth: Nature, God and Ecology in Time of Crisis*, New York, Thomas Nelson, 1970, og *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.

⁵² Dette synet adskiller seg fra det tradisjonelle kristne synet, slik det for eksempel kommer til uttrykk hos Augustin: Ifølge den augustinske forståelse er skapelsen i utgangspunktet god. I syndefallet «mistet

imot fortsetter den videre og utfolder seg i en stadig pågående prosess. Den skapte verden er altså ikke skapt av Gud slik at den fra begynnelsen av er fullkommen, men derimot underlagt en prosess mot økende fullkommenhet og endelig fullendelse. I denne prosessen står mennesket i en særstilling som Guds medskaper, og som den som skal føre skapelsesprosessen videre. Retningen som denne skapelsesprosessen tar, er mot stadig større harmoni, integrasjon og helhet. «Frelse» er her kort og godt den teologiske karakteristikk på kreftene som trekker i denne retning (og omvendt er «synd» betegnelsen på alle de krefter som trekker i motsatt retning).⁵³ Menneskets oppgave er da å medvirke til å fremme harmoni, integrasjon og helhet overalt i skaperverket, og nettopp i dette ligger menneskets forpliktelse overfor alt annet liv på jorden.

Dette syn er inspirert av den franske teologen og naturvitenskapsmannen Teilhard de Chardin (1881—1955).⁵⁴ Teilhard forsøker å innbefatte både naturvitenskapen og religionen innenfor det samme helhetssyn. I dette perspektiv er erkjennelsen av evolusjonslæren et uomtvistelig biologisk faktum. Bevisstheten om jordens evolutive aspekt innebærer at skaperverket ikke er å betrakte som noe statisk. Tvert imot er det underlagt tidens prosess; den er gjenstand for en kontinuerlig tilblivelses- og omskapesprosess som har vart i milliarder av år, og som fremdeles varer ved.

Finnes det noen retning eller linje i evolusjonen? For å besvare dette spørsmålet analyserer Teilhard de Chardin utviklingens historie (hans naturfilosofi er samtidig en kosmogenerese) trinn for trinn, fra den elementære stofflige dannelsen i universet og frem til mennesket og dannelsen av komplekse sosiale sammenslutninger. Karakteristisk er tendensen på hvert trinn av utviklingen til å danne synteser og helheter. Teilhard finner at det er umulig å forklare syntesedannelsen ut fra en rent mekanisk forklaringsmodell. Isteden antar han at det må finnes en indre kraft som frembringer syntesen. En slik kraft finner han må eksistere overalt i universet, ja selv i de minste elementer. Også atomene utgjør en kollektiv enhet, hevder han: Materiens smådeler svever ikke fritt omkring lykkelig uvitende om hverandre. Tvert imot søker de mot hverandre og går sammen med hverandre. De er solidariske med hverandre. Teilhard uttrykker det slik at *noe* binder dem sammen. «En mystisk identitet må omfatte og sammenføre dem, en identitet vår ånd ikke fatter, men som den sluttelig er nødt til å akseptere.»⁵⁵ Eller også: Vi ser oss «stillet overfor de kollektive forbindelsers ufattelige realitet».⁵⁶

skapelsen — og dermed også menneskeheten — sin opprinnelige godhet med det resultat at våre liv er vendt bort fra Gud og mot oss selv. Kristus forløser oss fra syndefallets tilstand og gjenoppretter i det eskatologiske Gudsriket skapelsen til dens opprinnelige 'rene' godhet» (*Økoteologi*, op.cit., s. 184).

⁵³ Charles S. McCoy uttrykker det slik at syndefallet er å oppfatte som et fall fra tilstanden av «å være i forandring» (ibid., s. 185. Se likeledes Charles S. McCoy: *When Gods Change. Hope for Theology*, Nashville, Abingdon, 1980).

⁵⁴ Pierre Teilhard de Chardins naturvitenskapelige verker — som omfatter ca. 200 titler — ble publisert i hans samtid, hans filosofiske verker derimot først etter hans død (*Œuvres de Teilhard de Chardin*, 13 bind, Paris, Seuil, 1955—1976).

⁵⁵ Pierre Teilhard de Chardin: «Fenomenet menneske» (1938—1940, utgitt posthumt i *Œuvres de Teilhard de Chardin*, op.cit., bind 1: *Le phénomène humain*, 1955), norsk oversettelse ved Lorentz Eckhoff, Oslo, Gyldendal, 1964, s. 19.

⁵⁶ Ibid. Et annet sted skriver Teilhard at vi logisk føres «til i ethvert smålegeme å anta en rudimentær sjels eksistens» (ibid., s. 220).

Materiens indre kraft må i Teilhards øyne ha en forbindelse med den bevissthetskraft som vi erfarer i oss selv. Universet er enhetlig og utgjør et *totum*. Det indre er således overalt av samme natur. Det er dette som får Teilhard til å skrive at de materielle smådelar ikke holdes sammen nedenfra, men ovenfra, det vil si de er bestemt av et prinsipp hvis eksistens vi umiddelbart erfarer i oss selv.⁵⁷

Teilhard de Chardin tenker seg utviklingen som en gradvis frigjørelse av bevisstheten, eller, som han sier, som en oppstigning mot bevisstheten.⁵⁸ Denne oppstigning bør da en gang i fremtiden nå et høydepunkt i en eller annen høyeste bevissthet, som han kaller punkt Omega. Utviklingen er altså konvergerende mot et endelig, samlende sentrum: «For å gi tanken en plass i verden har jeg måttet gi materien et indre; forestille meg en åndens energetikk; forestille meg en noogenese [tankens, bevissthetens tilblivelse] oppad i motsatt retning av entropien [den materielle energis eller varmens spredning]; gi utviklingen en mening, en retningspil, kritiske punkter; og endelig har jeg måttet la ting folde seg sammen i *Noen*.»⁵⁹

Med punkt Omega forstår Teilhard de Chardin en universell bevissthet som alle individuelle bevisstheter går opp i. Den utgjør en overpersonlig bevissthet⁶⁰ som når ut over enkeltmennesket: Den består i en syntese av individer, nasjoner og raser, og fremstår som et autonomt og overordnet brennpunkt som forener alle enkeltpersoner i en aktiv sympati med hverandre. Samtidig forbinder den ikke bare menneskene med hverandre, men også mennesket med jorden. For også naturen deltar i Omega: I naturen finner vi en uforløst bevissthetskraft som er bundet til materien. De forskjellige livsformer representerer alle bevissthetsknopper på livets tre. Om bare én knopp, det vil si mennesket, hittil er sprunget ut, kan man tenke seg at andre i fremtiden under gunstige betingelser også kan springe ut og dermed utgjøre ytterligere etapper på veien mot bevissthetens fullstendige frigjørelse fra materien. I den grad universet på denne måten makter å inderliggjøre seg, vil også denne frigjorte bevissthet gå opp i Omega.⁶¹

Eftersom Omega forener all væren, er det ensbetydende med en tilstand av universell harmoni og sympati. (Omega konsentrerer og samler, det hverken splitter eller oppløser. Kan et sentrum virke anderledes?) Det utgjør den høyeste grad av integrasjon av væren, eller hva Teilhard de Chardin benevner som «den enstemmige

⁵⁷ At materien har en innside, gjør at den både deltar i skaperverket og trer i intim forbindelse med oss selv. Således ser Teilhard i «Messe for all Jorden» i brødet og vinen noe *mer* enn splittende og oppløsende krefter: «dypest i denne formløse masse har du nedlagt — jeg vet det, for jeg føler det — en uimotståelig og helliggjørende attrå som tvinger oss alle, den vantro ikke mindre enn den troende, til å rope: 'Herre, la oss vorde Ett!'» Over troens åndelige nidkjærhet og opphøyede renhet priser han den «uimotståelige samfølelse med alt som rører seg i materiens mørke» fordi han kjenner seg som «en jordens sønn snarere enn som et barn av himmelen». (Pierre Teilhard de Chardin: «Messe for all Jorden» [1923, utgitt posthumt, Paris, Seuil, 1961, og i *Œuvres de Teilhard de Chardin*, op.cit., bind 13: *Le cœur de la matière*, 1976, s. 139—156], sitert efter Emil Boysons oversettelse i Pierre Teilhard de Chardin: *Om menneskets fremtid*, essays i utvalg ved Aasmund Brynildsen, Oslo, Dreyer, 1964, s. 98.)

⁵⁸ «Fenomenet menneske», op.cit., s. 185.

⁵⁹ Ibid., s. 210.

⁶⁰ Utviklingen går for Teilhard i retning av en over-personlig og ikke upersonlig bevissthet: «Det er altså en feiltagelse å søke forlengelsen av vårt vesen og noosfæren i det upersonlige. Universets fremtid kan ikke være annet enn det over-personlige — i punkt Omega,» skriver han (ibid., s. 187). Dette vil si at Omega både forener og differensierer: De enkelte bevisstheter som samles i Omega, blandes ikke, men forblir seg selv bevisste: Desto mer de blir den annen, desto mer blir de seg selv (ibid., s. 188).

⁶¹ Ibid., s. 220.

oppbygning av en *Jordens Ånd*.⁶² «Sett fra denne synsvinkel antar universet en klar form uten å miste noe av sin velde og uten å bli antropomorft,» skriver han. «For å kunne tenke seg det, leve det og få det til å handle, må man fra nå av ikke se tilbake, men frem, *hinsides*, våre sjeler.»⁶³ I og gjennom Omega får universet ansikt. Dette betyr selvsagt ikke at universet fremtrer som en konkret person, men at det fyller seg med en dominerende og samlende bevissthetsenergi fra et uendelig antall individuelle energier og tiltrekninger, og danner likesom et slags energienes oppsamlingspunkt.⁶⁴

I denne utviklingshistorie spiller mennesket rollen som forløser og medhjelper. I og med mennesket har utviklingen nådd en terskel som adskiller seg fra enhver annen etappe i utviklingens historie. De forskjellige egenskaper som kjennetegner den menneskelige refleksjon, gir mennesket en overlegenhet over all annen form for væren og dermed et spesielt ansvar for å bringe utviklingen videre. For utviklingen vil ikke automatisk nå frem til Omega. Tvert imot, den vil det bare *dersom alt går godt*. Men alt behøver ikke å gå godt. På to plan griper det inn usikkerhetsmomenter som truer prosessen: På det lavere plan av tilfeldighet, på det høyere plan av frihet. Bevissthet innebærer også frihet og dermed avvik og isolasjon istedenfor syntese og konsentrasjon.

Derfor kan det endelige mål ikke nås uten aktiv medvirkning av menneskene selv. For at evolusjonens siste etappe kan bli virkeliggjort, må menneskene erkjenne dens mål og erkjenne det slik at det oppleves som forpliktende virkelighet. Bare gjennom en felles lidenskap for det felles mål — gjennom en bevisst konstruktiv vilje — kan den evolusjonære kraft som har formet verden fra tidenes morgen, føres frem mot skaperverkets fullendelse.⁶⁵

Dette synet på virkeligheten innebærer et spesielt syn på mennesket. Herav følger nemlig at det ikke bare er å betrakte som et resultat av skapelsen. Gjennom sine skapende evner og sin frihet tar det — i kraft av å være et bevissthetsvesen — også aktivt del i skapelsen. Mennesket får med andre ord en kosmogenetisk og -etisk funksjon.

At verden ikke er skapt fullkommen, men *skapes* i en kontinuerlig prosess mot en stadig større grad av virkeliggjørelse, er et synspunkt den norske teologen Roald E. Kristiansen kaller prosessteologi. For sin egen del kombinerer han dette syn med en såkalt paktsteologi. «Vekstprosessen er nedlagt i hele tilværelsen som en kontinuerlig streben etter å bli noe mer, en utvikling henimot det som enda ikke er,» skriver han. «Vi vet ikke hva målet er, men vi kan likevel foregripe det i tro og håp. Gjennom troen og håpet forventer vi fullendelsen — og *forplikter* oss som tenkende, villende og handlende individer på å fremme virkeliggjøringen av det som håpes gjennom vår egen aktive medvirkning i prosessen. Det er gjennom denne forpliktelsen at paktsteologien kommer inn i bildet, og i den grad forpliktelsen retter seg mot naturens verden, kan vi tale om en *økologisk paktsetikk*.»⁶⁶

⁶² Ibid., s. 181.

⁶³ Ibid., s. 186.

⁶⁴ Ibid., s. 192—193.

⁶⁵ Punkt Omega er ikke identisk med Gud. I en fotnote til *Fenomenet menneske* skriver Teilhard derimot at Gud er «noe *enda mer opphøyet* enn punkt Omega» (ibid., note 1, s. 218). Her opprettholdes avstanden mellom Skaperen og skaperverket. Samtidig er det klart at Omega befinner seg så nært den guddommelige natur som skaperverket kan komme. Målet for evolusjonen er altså i siste instans en intimitet med det guddommelige, uten derved å bety at mennesket skal bli ett med Gud og Gud med mennesket.

⁶⁶ *Økoteologi*, op.cit., s. 185.

I motsetning til «kontrakt», hvor overenskomsten er betinget av at vilkårene for kontrakten blir oppfylt av begge parter, avhenger ikke pakten av stipulerte vilkår. Pakten fungerer derimot som en ramme rundt forpliktelsen om å handle ansvarlig; den fungerer som en hjelp til å klarlegge rettigheter, plikter og ansvarsforhold, men den fastslår ikke disse i samme utvetydige grad som en kontrakt gjør. Pakten er, i motsetning til kontrakten, basert utelukkende på en grunnleggende velvilje mot hverandre, en velvilje, skriver Kristiansen, som «har klare betydningsnyanser pekende i retning av det bibelske nåde-begrepet».⁶⁷

Det er mennesket som tar initiativ til pakten. Gjennom de forventninger og håp mennesket stiller til den pågående skapelsesprosess, forplikter det seg overfor prosessen. Derved vekkes de krefter til handling som i sin tur bærer den fremover. Gud svarer på menneskets forventninger ved å komme det i møte. På den annen side skjer ikke dette ved at Gud dikterer sine vilkår. Gud tvinger ikke; pakten er en overenskomst mellom menneskets håp og Guds gode vilje, og ikke et resultat av forhandlingsjus.

Paktsteologien «bygger direkte på erkjennelsen av hvem Gud er og hvordan Gud forholder seg til den skapte verden,» skriver Kristiansen. «For prosessteologien er det viktig å poengtere at Gud er verken den kontrollerende hersker, den kompromissløse moralist eller det ytterste årsaksprinsipp bak tilværelsen. Gud er heller å oppfatte som selve kilden for den kreative respons i universet. Et utmerket bibelsk bilde for Guds aktivitet er Åpenbaringsens ord om at 'Se, jeg står ved døren og banker. Om noen hører min røst og åpner døren, da vil jeg gå inn til ham og holde måltid, jeg med ham og han med meg» (3,20). Den beste analogi til Guds aktivitet i verden er bildet av foreldrene som full av kjærlighet til sine barn, søker å utvikle deres selvstendighet slik at de selv kan velge det som er best for dem. Gud åpner ikke selv døren; Gud banker bare på den. Gud tvinger ikke, men viser oss den bedre vei og lar oss selv ta ansvar for hva vi velger å gjøre.»⁶⁸ Gud er altså ikke allmechtig i forhold til skaperverket; tvert imot henvender han seg til mennesket fordi han trenger det. Et slikt synspunkt gjør det umulig i Kristiansens øyne å tenke seg forholdet mellom Gud og mennesket i annen form enn som en pakt (og ikke som en forpliktende kontrakt).

Hva mennesket søker — i tanke og vilje — er en verden som er fullendt i harmoni, integrasjon og helhet. Talen om pakt i denne sammenheng er da uttrykk for menneskets forpliktelse til å handle på en måte som gjør at denne tilstand fremmes. En slik paktsteologi kan i sin tur lett utvides til å gjelde hele universet og dermed bli en økologisk paktsetikk: «En kristen økoteologi kan konkretiseres i en paktsetikk, et økologisk handlingsprogram som kan begrunnes og forsvares fra et teologisk synspunkt. Talen om *pakten* i denne forbindelsen er et uttrykk for menneskets forpliktelse til å handle slik at harmoni, integrasjon og helhet i skaperverket fremmes slik at erfaringsintensiteten for de enkelte organismer i tilværelsen økes.»⁶⁹

På dette grunnlag utvikler Kristiansen et konkret handlingsprogram som er begrunnet og forsvart ut fra et teologisk synspunkt. Programmet baserer seg på visse grunnleggende premisser som i Kristiansens øyne kan sammenfattes i tre punkter:⁷⁰

1. Alt som eksisterer, er til gjennom et nettverk av relasjoner som konstituerer deres eksistens. Økologisk ansvarlige handlinger bør støtte opp under disse

⁶⁷ Ibid., s. 184.

⁶⁸ Ibid., s. 178.

⁶⁹ Ibid., s. 186.

⁷⁰ Ibid., s. 187 f.

relasjonene og bygge på dem, hvilket vil si, 1) at vi må verne om økosystemer som bidrar til globale miljømessige kvaliteter (Kristiansen kaller dette for en rom-forståelse av nettverksrelasjonene), og 2) unngå å overføre tap og skade til senere generasjoner (en tid-forståelse av relasjonene).

2. Verdier som integrasjon, helhet og harmoni er grunnleggende for alt liv og må søkes fremmet på alle plan. Integrasjon forutsetter et mangfold av elementer som relateres til hverandre og integreres. Det blir derfor viktig for økologisk handling at en sikrer et mest mulig rikt mangfold av liv på jorden. Økonomisk vekst har i denne sammenheng ingen logisk prioritet fremfor annen vekst, snarere tvert imot.

3. Anerkjennelsen av alle organismers rett til selvbestemmelse: Det vil si av deres rett til å eksistere og å utfolde seg gjennom et liv i overensstemmelse med sin egenart og å utvikle seg videre med mindre de har helt klare og tydelige skadevirkninger for annet liv. Egenverdi og instrumentell verdi må i denne forbindelse sees i nær sammenheng. Disse to verdier må ikke spilles ut mot hverandre, men må innordnes i forhold til hverandre ut fra det faktum at vi er utlevert til hverandres eksistens.

I tillegg nevner Kristiansen også betydningen av et utvidet erfaringsbegrep, som manifesterer seg i det at «alle relasjoner og forhold en går inn i, må være preget av viljen til medfølelse og innsikt», og det særlige ansvar som hviler på mennesket: At menneskene «har større muligheter for selvbestemmelse enn andre organismer, innebærer at det er *vi* som må ta den største belastningen med å tilpasse oss de ordninger som må fungere for at relasjonene skal bevares best mulig og kunne utvikle seg videre på en forsvarlig og sunn måte».

Hvis vi stiller opp mot hverandre på den ene side Kristiansens prosessuelle teologi og paktsetikk, og på den annen side den type frelsesteologi som vi nevnte i forbindelse med Eric Rust, finner vi at det er en vesentlig forskjell mellom de to synspunkter. Ut fra det første syn fremstår naturen som objekt *for* frelsen på lik linje med mennesket, i det annet *inngår* naturen *i* frelsen betraktet som prosess. I det første har naturen egenverdi, i det annet har naturen både egenverdi og verdi som middel (til å «fullende» frelsen). Det første standpunkt vil lett føre til en etisk absolutisme (med alle de vanskeligheter som det fører med seg når det blir anvendt på naturen), det annet standpunkt unngår dette ved å kombinere egenverdi med instrumentell verdi, det vil si absolutt verdi med praktisk verdi. Problemet her er den tidsforskyvning som det prosessuelle synet nødvendigvis innebærer: At liv er middel til å realisere en mer høyverdig natur, betyr at naturen forstås på to måter (for seg selv og som middel). Likevel dreier det seg ikke om den *samme* natur i de to tilfelle. Det er først i en fjern fremtid naturen anerkjennes som verdifull i seg selv (når den endelige grad av fullkommenhet er nådd), inntil da forblir naturen et middel *for* mennesket *i* skapelsesprosessen. Vi står altså også her overfor en relativisering av naturen.

Prosessfilosofi

At en og samme ting både har egenverdi og instrumentell verdi, er en grunntanke for den siste type retning vi skal nevne. Fordelen overfor det forrige standpunktet er at vi her ikke har noen forskyvning i tid: naturens egenverdi er anerkjent her og nå samtidig som man kan se på den under et instrumentelt forhold.

Sentralt i prosessfilosofien står tre forhold: 1) at tilblivelse er en primær kategori for forståelsen av virkeligheten (den grunnleggende ontologiske kategori er ikke *å være*, men *å bli*), 2) at det som eksisterer, er intimt knyttet til sine omgivelser — eksistens er ensbetydende med et nettverk av relasjoner — og 3) at relasjonene mellom det som blir til, har prioritet fremfor de eksisterende elementene selv.

Prosessfilosofien ble utviklet i Amerika av Alfred North Whitehead⁷¹ og senere videreutviklet av filosofen Charles Hartshorne⁷² og teologen John B. Cobb. Whitehead kalte sin filosofi også «organismefilosofi». Det sentrale punkt i Whiteheads filosofi i denne sammenheng er for det første at vår eksistens er en rekke av tilblivelsesøyeblikk hvorav ingen har mer «substans» enn andre — det er selve rekken av tilblivelsesøyeblikk som utgjør vår eksistens eller tilværelsens egentlige «substans»: Den individuelle tilblivelsesprosess er den konkrete virkelighet som vi lever og rører oss i. Et annet punkt som skal fremheves, er hans tanke om at det primære i tilværelsen er relasjonene som eksisterer mellom elementene. Den tradisjonelle vitenskapelige tanke gikk ut på et mekanisk verdensbilde hvor verden ble tenkt som en stor maskin satt sammen av en rekke mindre bestanddeler: Disse virker sammen, men er i sin eksistens uavhengig av hverandre. Her er det maskinens bestanddeler som er det primære, alt annet har bare eksistens gjennom eller ved disse bestanddeleres vekselvirkning. Whitehead hevder nå på sin side det motsatte: Nemlig at det er relasjonene som er det viktige, og at tilværelsens enkelte elementer bare eksisterer gjennom disse relasjonene. På denne måten blir universet å ligne med en organisme og ikke en maskin. Samtidig betyr dette at enhver konkretisering av virkeligheten i form av enkeltorganismer og individer utgjør en abstraksjon fra den opprinnelige helhet. Ethvert individ inngår i et forhold til andre — individer som både avhenger av og er bestemmende for hva vi er, og hvordan vi skal bli. Disse to forhold, at alt som er til, er til i en tilblivelsesprosess, og at ethvert element i tilværelsen konstitueres gjennom sine relasjoner, er grunnleggende tanker i prosessfilosofien og danner fundamentet for anvendelsen av denne type filosofi på miljøspørsmålet.

John B. Cobb viser i boken *Is it too late? A Theory of Ecology*⁷³ at Whiteheads metafysikk legger grunnlaget for en økologisk holdning som uttrykker seg i form av ærbødighet og respekt for sammenhengen i alt liv: Når livet består av relasjoner slik at alt er gjensidig avhengig av hverandre, finnes det ingen dualisme mellom meg selv og resten av verden; å akte seg selv og sin egen eksistens, innebærer også å respektere andres væren, som en jo har del i. Eller sagt med andre ord: Mennesket kan ikke bare forstå naturen som sine «omgivelser» fordi det isåfall ville være en del av sine egne omgivelser. På denne måten er mennesket og naturen relatert til hverandre på en intim måte: Begge utgjør en aktualisering av den samme konkrete virkelighet.⁷⁴ Denne

⁷¹ Se Alfred North Whitehead: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, Macmillan, 1929.

⁷² Se Charles Hartshorne: *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany (New York), State University of New York, 1984.

⁷³ John B. Cobb: *Is it too late? A Theory of Ecology*, Beverly Hills, Bruce, 1972. Se også John B. Cobb og David Ray Griffin: *Process Theology: An Introductory Exposition*, Belfast, Christian Journals Ltd., 1977.

⁷⁴ At det mellom mennesket og naturen eksisterer en indre relasjon som gjør at de virker inn på hverandre, hindrer ikke Cobb i å betrakte mennesket som skapelsens høydepunkt (eller som den biologiske pyramides «krone»). Tvert imot hevder han at menneskets høye verdi danner grunnlaget for dets etiske ansvar overfor naturen. Og: Om ikke av annen grunn må mennesket bevare og forsvare naturen for å kunne overleve på toppen av pyramiden (*Økoteologi*, op.cit., s. 40).

tanke anvender Cobb også med hensyn til Gud: Gud står ikke i et ytre forhold til verden. Tvert imot virker Gud inn på verden nettopp fordi verden virker inn på Gud: «Gud ville *ikke* være den samme Gud om 'alle land lå øde, og alle mann var døde' fordi den Gud som er Gud for dødens verden, ville ikke være den samme Gud som er Gud for den verden som er full av vitalitet og livsglede.» kommenterer Kristiansen.⁷⁵ Dette betyr at det ikke kan være noe misforhold mellom ens forhold til Gud og ens forhold til verden. Den kristnes gudsforhold konkretiseres og aktualiseres gjennom det forhold en har til verden etter mønsteret: «For så har Gud elsket verden [...]» For den kristne er verden ens egentlige hjem fordi det er der virkeligheten blir til og verdier aktualiseres.⁷⁶

En annen representant for det prosessfilosofiske grunnsyn er økofeminismen: Rachel Carson, Charlene Spretnak, Jay B. McDaniel, Sallie McFague og Carol Christ er her noen navn.⁷⁷ Det var fra og med midten av 1970-årene at økofeminismen fremstod som en selvstendig retning. Den vokste frem av en radikal kvinne-orientert kulturbevegelse som hevdet at mannens dominans over kvinnen er nøkkelen til å forstå kulturens mange negative uttrykksformer, også menneskets forsøk på å dominere over naturen. Den ser altså en nær sammenheng mellom undertrykkelsen av kvinner og undertrykkelsen av naturen. Utgangspunktet for mange av bevegelsens representanter er mannens trang til å ville se alt fra sitt eget perspektiv. Denne androsentrisme bringer ham i sin tur til å betrakte verdenen som bestående i utvendige, mekaniske forhold. Dermed oppfatter han virkeligheten (og likeledes forholdet mellom mennesket og naturen) som en sum av interessekonflikter, hvor all væren utgjør hverandres motparter (eller interesseparter). Løsningen for økofeministene er å gjenopprette en ny «sensibilitet» — en slags eksistensiell følsomhet — overfor ethvert element i det naturlige fellesskapet. Gjennom denne eksistensielle følsomhet åpnes det for et syn som hverken ser på mennesket som *forvalter* eller som *medlem* av naturen, men som *deltager* i den naturlige virkelighet: Å eksistere er ensbetydende med medværen og samfølelse. Utgangspunktet for økofeminismen er derfor hverken den intellektuelle erkjennelsen i seg selv eller de etiske forpliktelser som tilstreber en balanse mellom menneskets plikter og rettigheter, men snarere erfaringen og opplevelsen av tilværelsens relasjonelle, deltagende karakter. Det dreier seg om en erfaringsbasert solidaritet som kvinnene har tilegnet seg gjennom kampen mot kvinneundertrykkelsen i samfunnet (en undertrykkelse som de opprinnelig har «følt på kroppen»), og som her utvides til å bli en konkret solidaritetserfaring av enhet mellom mennesket og hele den skapte verden.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ I tråd med dette synet har Cobb i senere år utviklet det han har kalt en «økologisk modell for alt som lever». Se Charles Birch og John B. Cobb: *The Liberation of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

⁷⁷ Se Rachel Carson: *Silent Spring*, Boston, Houghton Mifflin, 1962, Charlene Spretnak: *The Spiritual Dimension of Green Politics*, Santa Fe, Bear & Co., 1986, Jay B. McDaniel: *Of God and Pelicans. A Theology of Reverence for Life*, Louisville (Kentucky), Westminster / John Knox Press, 1989, idem: *Earth, Sky, Gods & Mortals. Developing an Ecological Spirituality*, Mystic (Connecticut), Twenty-Third Publications, 1990, Sallie McFague: *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, Philadelphia, Fortress Press, 1982, idem: *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, Carol Christ: «Rethinking Theology and Nature», i Irene Diamond og Gloria Feman Orenstein (red.): *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, s. 58 f.

Filosofen Sigmund Kvaløy Sætereng er en original representant for videreføringen av Whiteheads⁷⁸ filosofi her hjemme.⁷⁹ Han står for et holistisk, dynamisk og organisk verdensbilde som han setter opp mot det teknifiserte, mekaniske verdensbildet.⁸⁰ Ut av denne organiske og holistiske måte å oppfatte verden på utleder han en praktisk orientert filosofi som formulerer handlingsmønstre og kulturelle holdninger i det øyemed å fremme en organisk enhet i tilværelsen slik at store økologiske kriser ikke skal kunne oppstå. Handlingssett basert på det mekaniske grunnsyn har derimot den egenskap at det oppløser alt som er organisk (altså all dypere enhet i tilværelsen) og vil derfor uvegerlig føre til en økologisk katastrofe.⁸¹ Forskjellen mellom disse to grunnsyn ser Sætereng som så absolutt at han finner at de ikke kan kombineres. Tvert imot fordres det en radikal omsnuing av utviklingen, som har vært ensidig dominert av det tekniske: Det «synes på tide med en radikalitet som blant annet snur opp ned på mål og middel,» skriver han. Vi står, fortsetter han, «midt i en konfrontasjon mellom ikke bare to justeringspreferanser, men to ulike verdensbilder. Og antagelig har konfrontasjonen en karakter av noe så historisk uhørt og ubeskrevet [som] at en kulturell og filosofisk hovedstrømning motbevises av et globalt sosio-materielt sammenbrudd. [...] Uansett [...] tror jeg at økofilosofen nå, om de skal forsvare betegnelsen, må foreta et valg nede ved kjølsvinet i forhold til de øko-sosiale fossestrykene båten vår befinner seg i, og at det valget bør bety en nedprioritering, inntil videre, av alternative ønsker og viljesytringer vedrørende fartøyets kurs. Mot strømmen går det ikke, men det er stort behov for en god utkikk

⁷⁸ Og også Bergsons!

⁷⁹ Hjalmar Hegge er en annen filosof som kan nevnes i denne sammenheng. (Se Hjalmer Hegge: *Essays og debatt. Om filosofi og vitenskap — natur og samfunn*, Oslo, Vidarforlaget, 1993, spesielt essayet «Human-økologi eller sosial-darwinisme — veier og avveier i økofilosofien», s. 173—197.) Med referanse til Næss fremhever han at alt «henger ihop». Men denne sammenheng forstår han som en manifestasjon av liv og bevissthet, og ikke, slik tilfellet er for Næss (og Spinoza), som et blott og bart nettverk av «årsakskjeder» (*Essays og debatt*, op.cit., s. 190). Dette betyr igjen at naturen må forstås som «virksomhet, liv», som «en kontinuerlig prosess, gjennom hvilken livet forsøker å realisere seg selv, ved stadig mer differensierte former» (ibid., s. 192). I *Mennesket og naturen* skriver han: «Naturen er noe meget mer enn materielt grunnlag for menneskene. Den er selv en del av oss mennesker, som vi på vår side er en del av den. [...] Naturen er ikke bare næringsgrunnlaget for vårt legeme — den er også grunnleggende næring for vårt psykiske liv. Som vår vesentlige omverden er den det selvfølgelig utfoldelsesområde for våre sanser, som igjen på en vesentlig måte nærer vårt følelsesliv. Og like selvsagt er naturen et objekt for vår tenkning og våre handlinger. Men derav følger også, at som vårt legeme kan forgiftes ved forurensning og vår fysiske eksistens trues ved ressursøding, slik kan vårt sjelsliv forkomme ved blokkering av vår opplevelse og erkjennelse av naturen, gjennom forkrøblede forestillinger og teorier om den, såvel som gjennom miljødeleggende praksis.» (Hjalmar Hegge: *Mennesket og naturen. Naturforståelsen gjennom tidene — med særlig henblikk på vår tids miljøkrise*, Oslo, Universitetsforlaget, Tankekors-serien, 1978, s. 10—11.) Med utgangspunkt i en slik organisk, dynamisk og åpen holdning overfor verden ser Hegge muligheten for «meget — ennu uoppdaget — stoff og mange impulser for human-økologien og økofilosofien. Og det er fremfor alt stoff og synspunkter som kan tjene oppbyggingen av en *human-økologi* som vil svare til sitt navn, og som kan hindre at denne viktige forskningsdisiplinen føyes til de mange tidligere ofre for sosial-darwinistisk reduksjonisme,» konkluderer han (*Essays og debatt*, op.cit., s. 192—193).

⁸⁰ I sin kritikk av teknikken er Sætereng særlig påvirket av franskmannen Jacques Elull (f. 1912), som spesielt har drøftet menneskets fremmedgjøring i det moderne, teknifiserte samfunnet.

⁸¹ Slike oppløsende handlingssett kaller Sætereng for Advanced Competitive-Industrial Dominion, noe som gir akronymet ACID, hvilket Sætereng gjengir med SYRE. Handlings- og holdningssett som fremmer det organiske, kaller han for Gaia. Se Sigmund Kvaløy Sætereng: «Servoglobus. Den siste pyramiden», *Kontrast*, nr. 122, 1990, s. 29—49, og «Økokrisefilosofi — glimt fra det norske økofilosofiske forsøket», i *Den uoverstigelige grensen*, op.cit., s. 102 f.

nedover fossene. Det kan så gi anvisninger for en ombygd båt — en som bedre tåler strykene og dessuten gir muligheter nedstrøms.»⁸²

Sæterengs skrifter er sterkt polemiske og pessimistiske. Her ligger en forskjell i forhold til Næss' økosofi: Mens Næss gir uttrykk for en betinget optimisme hva angår mulighetene til å løse miljøproblematikken innenfor den vestlige tekniske kultur, er Sætereng grunnleggende pessimistisk. Til grunn for denne forskjell ligger et forskjellig verdenssyn: I Sæterengs øyne blir Næss stående innenfor det mekaniske og tekniske verdensbildet, mens han selv radikalt bryter med det.

Ikke desto mindre stiller dette brudd i sin tur Sætereng overfor et problem: Det forblir uklart om også de trekk ved det moderne samfunn som vanligvis blir oppfattet som positive, skal avvises innenfor den menneske-eksistens som Sætereng trekkes mot. Hvis så er tilfelle, må man spørre om ikke Sæterengs perspektiv på sin måte snevrer inn horisonten istedenfor å utvide den.⁸³

Prosessfilosofien utgjør den siste etappe i en lang historie. Fordi den har sine røtter i filosofisk tankegods fra det 20. århundrets begynnelse (Whitehead, men bak ham kan man også skimte Bergson⁸⁴), bringer den likevel ikke nytt materiale. Ofte er det jo slik at det sist ankomne på filosofiens scene ikke er det sist uttenkte.

I naturdebatten i det 20. århundre har den bragt inn et frisk pust. Som vi har sett, er ingen av de to andre hovedretningene som vi har omtalt i dette essayet, fri for en viss antroposentrisme. Denne ligger allerede i utgangspunktene: Å ville sette normer for naturen kan ikke bli annet enn å hevde menneskets egne normer og ikke naturens (som vi jo ikke kjenner til). En etikk for naturen må nødvendigvis bli farvet av menneskelige interesser, ideer og tolkninger. Å sette naturen inn i et frelsesperspektiv er på den annen side ensbetydende med å sette mennesket i Guds sted i forholdet til naturen. I begge tilfelle utnevnes mennesket til dommer over naturen; i det ene tilfellet i øyeblikket, i det annet med henblikk på fremtiden.

Prosessfilosofien unngår disse problemer. Den er opptatt av å forstå naturen ut fra dens samspill med mennesket. Her er det ikke moralske holdninger eller frelsen som gjelder, men livskvaliteter og -helheter det gjelder å innse.

I fremtiden synes veien å være åpen for ytterligere fremskritt i denne retning. Først og fremst hviler det noe uavklart over selv begrepet «prosess». Av mange forstås det som ensbetydende med relasjoner og interaksjoner. Men forstår man disse relasjonene selv som prosesser? Alt for ofte behandles relasjonene som statiske fenomener, ikke som dynamiske utviklingsforløp. Det skjer her en tingliggjøring av relasjonene som igjen medfører at vi faller tilbake til den utvendighet som så ofte har preget filosofiens syn på forholdet mellom natur og menneske, og som prosessfilosofien i utgangspunktet ville bort fra. Skal vi komme ut over denne utvendighet, er det ikke tilstrekkelig bare å erstatte forestillingen om individ og ting med forestillingen om relasjoner og samspill. Det er selve samspillet som man må komme på innsiden av. Dette betyr å betrakte fenomenet i dets levende forløp, under tidens synsvinkel. Utvilsomt har Whitehead åpnet for en slik tankegang når han

⁸² «Økokrisefilosofi — glimt fra det norske økofilosofiske forsøket», op.cit., s. 113—114.

⁸³ For en bredere gjennomgang av Sæterengs filosofi henvises forøvrig til *Miljøfilosofi. En innføring*, op.cit., s. 202—208, Peder Anker: «Økologisk ideologi? Nei takk!» *Alternativ framtid*, 1993, nr. 4, s. 39—47, og idem: *Kritikk av dypøkologisk rettsforståelse*, Oslo, TMV-senterets skriftserie, 1994, s. 31—51.

⁸⁴ I denne forbindelse omtales ikke Bergson, da han er emne for en egen studie.

hevder «at vår eksistens er en rekke av tilblivelsesøyeblikk hvorav ingen har mer 'substans' enn andre». Dette aspekt synes derimot ikke alltid å ha vært tilstrekkelig påaktet av de naturfilosofen som har vært inspirert av ham. Likevel er det dette standpunkt som synes å ha de mest radikale konsekvenser for naturfilosofien: Først med et slikt utgangspunkt åpner muligheten seg for en dypere naturfilosofi, en filosofi som lar oss bryte overflaten og gå *inn i* naturen. Kanskje vil man da også se at problemet med naturfilosofien har hittil vært at den har søkt å *forstå* naturen. Hva den burde gjøre, er å *se* naturen. Det er ikke tilstrekkelig at naturen kommer til filosofien; filosofien må også komme til naturen.