

HANS KOLSTAD

Naturen som ressurs og besettelse

To motstridende grunnholdninger preger idag debatten om naturen. På den ene side finner vi det syn at den står til rådighet for mennesket og kan disponeres over etter forgodtbefinnende. Ifølge denne oppfatning har naturen ingen verdi i seg selv, men bare i relasjon til noe annet. Samtidig hevdes i stadig større grad naturens egenverdi og menneskets forpliktelse overfor naturen. Innenfor denne betraktningssmåte gjøres den til noe absolutt og ukrenkelig, ja, i enkelte tilfelle står den over mennesket og har høyere rang enn det.

Avstanden mellom disse to standpunkter viser den motsetningsfylde som ligger i naturbegrepet. Spørsmålet som reiser seg, er om ikke begge syn er like ytterliggående, og om det derfor ikke skulle finnes en tredje vei. En slik løsning vil jeg forsøke å skissere i denne studiens avsluttende del. Min hensikt er her å vise at naturen kan oppleves på et dypere plan enn som ressurs, uten at denne betraktningssmåte utelukker det faktum at vi også lever *av* og *i* naturen. Eller sagt på annen måte: Naturen kan oppleves som besettelse og lidenskap uten nødvendigvis å bli gjort til noe som ikke kan røres ved. Tvert imot hevder denne studie at naturen og mennesket er nært forbundet med hverandre, og at å skille naturen fra mennesket innebærer et amputert synspunkt.

I

I Descartes' *Discours de la Méthode* (1637) finnes en visjon hvor Descartes tenker seg at det blir mulig for menneskene å gjøre seg «likesom til naturens herrer og besittere»¹. For å realisere dette setter Descartes seg fore å utarbeide en lære om virkeligheten som til forskjell fra den spekulative skolefilosofi skal gi oss praktisk kunnskap om naturen og, som han skriver, lære oss å kjenne ildens, vannets, luftens og alle himmellegemenes krefter og virkninger like godt som vi kjenner håndverkernes arbeidsmetoder. Ved å utnytte denne viten skal mennesket bli istand til å underlegge seg naturen og omskape den etter behov. Denne ambisiøse plan gjennomførte Descartes i et storslagent metafysisk livsverk som kom til å knytte hans navn fremfor alle andre til tanken om naturen som et rent nytteobjekt.

For kort å sammenfatte Descartes' filosofi kan man si at den består i en dualisme hvor naturen stilles i direkte motsetning til bevisstheten. Han regner således med to slags substanser. På den ene side setter han bevisstheten med evnen til å tenke. Den første konklusjon er altså at bevisstheten eller sjelen er en tenkende substans som er vesensforskjellig fra kroppen. Kroppen på sin side, og dermed all materie og natur, har vesensegenskapen utstrekning (i lengde, bredde eller dybde). Å tale om en materiell gjenstand som ikke har utstrekning, ville være en selvmotsigelse. Ta for eksempel et stykke jern: Det kan befinne seg i hvile eller i bevegelse, det kan

¹ *Discours de la Méthode*, sitert etter *Œuvres de Descartes*, utgitt av Charles Adam og Paul Tannery, utgave Paris, Vrin, 1996, bind VI, s. 62.

oppvarmes eller bearbeides så det antar forskjellige former, men likevel eier det under hele prosessen utstrekning.

Utstrekning kjennetegnes på sin side av tre egenskaper: Den kan deles opp, og de enkelte deler kan være i bevegelse eller i hvile. Med bevegelse forstår Descartes forflytningen av et materielt element eller legeme fra kretsen av de legemer som umiddelbart grenser til det, og som tenkes å befinne seg i ro, til kretsen av andre legemer.²

Ifølge Descartes behøver vi ikke andre begreper enn utstrekning, delelighet, bevegelse og hvile for å forstå det fysiske univers. Dette betyr at de materielle gjenstanders struktur kan uttrykkes med geometriske begreper, og at alle prosesser i naturen skjer med mekanisk nødvendighet og kan beskrives gjennom den mekaniske bevegelseslære. På denne måte forkaster Descartes skolastikkens lære om en iboende kraft (eller bevegelse) som driver tingene av seg selv til å vandre fra en plass til en annen. De enkelte legemer flytter seg bare på grunn av en ytre årsak, det vil si på grunn av det støt de mottar fra andre legemer i bevegelse, og bevegelsen opphører bare gjennom motstand fra andre legemer. Uten en slik ytre påvirkning vil enhver gjenstand forbli i sin tilstand av ro eller fortsette i samme bevegelse: Så lenge et legeme beror på seg selv, vil det alltid vedbli å være i samme tilstand, og enhver forandring skyldes aldri annet enn møtet med andre legemer, slik lyder naturens første lov i Descartes' formulering.³

På samme måte som Descartes forsøker å forstå materien ut fra en mekanisk betraktningssmåte, søker han også å forklare det organiske liv etter rent mekaniske lover. Alle organismer, plantelivet, dyrene og menneskene, kaller Descartes for automater eller maskiner⁴. Disse besitter en mer innviklet struktur enn den rene materie, men er ikke vesensforskjellig fra denne, det vil si de virker etter bevegelseslærens lover uten at noen sjel eller hemmelig kraft, ja ikke engang følelser, griper inn.⁵ Når svalene kommer tilbake om våren, er det ikke noe hemmelig instinkt som råder. Tvert imot er ethvert dyr å sammenligne med en klokke som er forhåndsinnstilt til å gjøre visse ting.⁶

Idet Descartes fører det fysiske univers tilbake til geometriske og mekaniske begreper, kommer vi til tanken om naturen som et veldig maskineri, satt sammen av et

² *Les Principes de la Philosophie* (1647), sitert etter *Œuvres de Descartes*, op.cit., bind IX, s. 76.

³ *Ibid.*, s. 84. Før Newton formulerte altså Descartes treghetsprinsippet.

⁴ Det er heller ikke noe prinsipielt skille mellom naturens «maskin» og en hvilken som helst maskin som er laget av menneskene, men bare den forskjell at naturen er litt mer subtilt innrettet enn det som er et produkt av menneskenes virksomhet.

⁵ Sansekvalitetene (lukt, smerte, tyngde, varme og kulde) har ingen plass i den fysiske verden. De er tilstander i den menneskelige bevissthet og intet annet.

⁶ Etter Descartes skrev den franske naturforskeren Georges-Louis de Buffon på 1700-tallet at den sikkerhet og besluttsomhet som dyrene handler med, viser på en gang både deres mekaniske struktur og deres dumhet. Ja selv hos Rousseau, som ofte er blitt betraktet som skaperen av den romantiske naturfølelsen, finner man denne oppfatning, som i følgende passasje: «Jeg ser ikke annet i ethvert dyr enn en sinnrik maskin, som naturen har gitt sanser slik at det kan trekke seg selv opp igjen og til et visst punkt beskytte seg mot alt det som kan ødelegge eller forstyrre den. [Dyret] velger eller vraker av instinkt [...] hvilket bevirker at dyret ikke kan fravike den ordning som det er foreskrevet, selv når dette ville være gunstig for det [...]. Slik kunne en due dø av sult ved et fat fylt med de beste kjøtsorter, og en katt på hauger med frukt eller korn, selv om de begge utmerket godt kunne ha livnært seg med den føde som de lar ligge, om de hadde bestemt seg for å forsøke.» (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam, 1755. Sitert etter norsk oversettelse ved Turid Lillås: *Om ulikheten mellom menneskene — dens opprinnelse og grunnlag*, Oslo, 1984, s. 40.)

uendelig antall enkeltdeler som kan flyttes i forhold til hverandre etter forgodtbefinnende. Man forstår her at hele naturen fraskrives all form for egenverdi: Som en hvilken som helst maskin er den underlagt menneskenes eksperimentering og manipulasjon. Ja, siden mennesket alene er i besittelse av det høyere prinsipp som bevisstheten utgjør, får det en naturgitt rett til å betrakte naturen som et objekt som kan manipuleres med. Ikke å gjøre det blir i Descartes' filosofi nesten ensbetydende med et forræderi mot tanken og dens streben etter å perfektionere seg.

Med cartesianismen møter man med andre ord en antroposentrisme som tilkjenner mennesket alle rettigheter og naturen ingen. Descartes' filosofi er et forsøk på å gjøre slutt på enhver spekulasjon om at universet skulle være et stort levende vesen, på enhver form for animisme eller hylozoisme. Naturen er ikke besjelet, den har ingen skjulte krefter: Den stiller mennesket hverken overfor noen form for forpliktelse eller ærefrykt.

I lange tider var dette syn den moderne sivilisasjons credo. Descartes' filosofi bevirket at man med god samvittighet kunne gi seg til å omskape det fysiske univers etter menneskets behov og ønsker.⁷ Konsekvensene av dette synet ble fatale: Man kom til å tro at dyrene, siden de ikke kunne tenke eller hadde sjel, heller ikke kunne føle smerte. De skrik dyrene ga fra seg når de ble levende dissekert, var ikke annet enn automatiske bevegelser som ikke hadde mer betydning enn klokkenes gjentatt mekaniske slag. Så sent som frem til det forrige århundre var denne oppfatning i hevd og tjente innen den medisinske vitenskap til å rettferdiggjøre eksperimenter med dyr.

I 1997 kunne man finne et ekko av Descartes' visjon om menneskene som naturens besittere beskrevet i det franske tidsskriftet *Le Nouvel Observateur*. En fransk ornitolog og vitenskapelig rådgiver for den franske avdeling av The World Wild Fund, svarte følgende da han ble spurt om hvorfor franskmenn tilsynelatende misliker ville dyr når de er så opptatte av husdyr (hvert år blir det født over 1 million hvalper i Frankrike mot bare 750 000 babyer): «Jeg tror man rett ut må si at franskmenn hater naturen. For å forklare denne holdningen må man gå tilbake til Descartes og til opplysningstiden. Ifølge disse filosofer, som har preget vår tenkemåte på en så varig måte, bestod menneskets oppgave på jorden i å gjøre naturen koselig og velordnet [...]. For mange mennesker var naturen i bunn og grunn ond; den utgjorde en motstander som det gjaldt å temme, å beseire, en fiende som var en trusel med sine klør, terner og ville dyr. De som vil beskytte naturen, har alltid vært anklaget for å ha arbeidet mot menneskeheten. Da er en hund og en katt langt mer beroligende for de lar seg holde i et bånd.»⁸

Naturen i løpestreng, den betvingede og tøylede natur, det er det naturbildet man fremdeles kan møte i vår moderne sivilisasjon — i forlengelsen av den cartesianiske ånd.

⁷ I 1716 kan en fransk forfatter stolt skrive at mennesket nå «er blitt den virkelige despotiske hersker over alt levende». I det 18. århundret blir Descartes' syn fulgt opp av opplysningsfilosofene, blant annet er den franske *Encyclopedien* (*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1751—1772) preget av det tekniske nyttebildet av naturen. Og denne blir igjen avløst av positivismen i det forrige århundret for hvem all kunnskap er evne til teknisk makt eller til praktisk handling.

⁸ Intervju med Jean-François Terrasse, *Le Nouvel Observateur*, 16.—22. januar 1997.

II

Paradoksalt nok er det fra og med 1800-tallet, da menneskene virkelig begynner å virkeliggjøre drømmen om et fullstendig herredømme over naturen, at et annet syn på naturen begynner å vinne frem. Når man fra nå av diskuterer den, er man opptatt av hvorledes den lider under menneskenes herredømme. Tanker om dyrebeskyttelse begynner å gjøre seg gjeldende og om plantene har sjeleliv. Og her ser vi begynnelsen på den stadig mer kompliserte konflikt mellom kjærligheten til naturen, som er blitt et trekk ved dagens sivilisasjon, og den ensidige utnyttelse av naturen, som nettopp har dannet grunnlaget for samme sivilisasjon.

I det følgende skal det nevnes tre forskjellige syn når det gjelder den moderne oppfatning av forholdet mellom menneske og natur.

Det første synspunktet er utvilsomt det mest banale, men samtidig også minst doktrinære. Stilt overfor den økende naturforurensning og utarming av naturressursene går dette standpunktet ut på at man må beskytte naturen mot menneskets virksomheter slik at mennesket ikke ødelegger sitt eksistensgrunnlag. Forsåvidt kan man stille spørsmålet om dette egentlig dreier seg om en nyvinning i forhold til det tradisjonelle natursyn siden det ikke er naturen som skal beskyttes, men snarere mennesket som skal vernes mot dets egen ukritiske utnyttelse av den. Naturen har her ingen verdi som mål i seg selv; den oppfattes utelukkende som middel for mennesket, og det er dette midlet det gjelder å bevare hvis mennesket skal kunne fortsette å leve på jorden i den samme form som det hittil har gjort. Man kan godt, hvis man vil sette en merkelapp på denne type natursyn, kalle det for antroposentrisk økologi, slik det nylig er blitt gjort av den franske filosofen Luc Ferry i boken *Ny økologisk orden*,⁹ skjønt pragmatisk økologi, det vil si en måte å betrakte naturen på som gjør det mulig å trekke lærdommer for fremtidig (og dermed fortsatt) utnyttelse av den, kan være vel så dekkende.

Fra den pragmatiske økologi kommer man over til en type tenkning som innrømmer naturen verdi i seg selv og ikke bare som middel. Og her er det da nettopp naturens egenverdi, det vil si iboende verdi, det gjelder å forsvare.

Det første skritt i denne utvidelsen av perspektivet går, logisk nok, ut på å innrømme levende vesener utenom menneskene egenverdi og å gi dem en moralsk status på like fot med menneskene. Et slikt syn har i mange tilfelle vært inspirert av den utilitaristiske etikk som sier at man overalt må forsøke å øke den generelle sum av velvære og å minske summen av lidelse. Overført på naturen må man forstå dette dithen at maksimeringen av velvære og minimeringen av lidelse skal gjelde for alle levende vesener og ikke bare for menneskene; hvert levende vesen i naturen blir da et etisk individ. Dette syn ligger til grunn for de forskjellige bevegelser som idag forsvarer dyrenes rettigheter i store deler av verden.

Man kan innvende mot dette synspunktet at det innskrenker seg til bare å gjelde levende vesener som er istand til å føle smerte eller lyst. Og dessuten, siden ikke vi mennesker alltid kan avgjøre hvorvidt alle dyr har smerte- og lystfølelser, innskrenker det seg i praksis til å gjelde de levende vesener som står oss mennesker nærmest, og hvor vi med en rimelig grad av sikkerhet kan si at de føler smerte eller

⁹ Oslo, Tiden, 1996. Originalens tittel: *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992.

lyst. En bresje er dermed lagt i det tidligere nevnte pragmatiske natursynet, men denne bresje er ennå ikke så vid at den slipper hele naturen inn.

Dette skjer når man ytterligere utvider perspektivet og betrakter naturen i sin helhet, såvel den organiske som den uorganiske. Siden naturen her tilskrives en verdi som ikke kan tilbakeføres til noe menneskelig nytteforhold, og eftersom den blir forsøkt forstått i sin almenhet, representerer denne argumentasjon et radikalt standpunkt innen synet på forholdet mellom menneske og natur idag. Først og fremst har det munnet ut i tanken om en erklæring om naturens rettigheter hvor man forestiller seg en kontrakt med naturen, det vil si en pakt som anerkjenner naturen som et selvstendig rettssubjekt med sine egne rettigheter vis-à-vis menneskene.

Det er i USA at tanken om naturens rettigheter er blitt sterkest hevdet og dessuten prøvd i rettslig sammenheng. Et kjent eksempel er Christopher D. Stones artikkel «Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects». Stone analyserer her betingelsene for at noe (eller noen) skal være et rettssubjekt og viser at naturen på alle punkter oppfyller disse krav. På spørsmålet om naturen kan sies å være istand til å anlegge sak mot en motpart, svarer han at naturen isåfall måtte handle gjennom en representant som oppnevner seg selv på naturens vegne. Dette er likevel ikke forskjellig fra en rekke andre situasjoner hvor man har å gjøre med objekter uten fornuft, og som erkjennes å ha rettslig status, for eksempel firmaer, som jo ikke har noen egen personlighet, men som likevel betraktes som rettssubjekter på like fot med enkeltindivider.

Skjønt Stones forsvar ikke førte frem, har artikkelen fått stor betydning i kampen for å innrømme naturen rettigheter og har ført til diskusjon om praktiske tiltak blant annet i Frankrike.¹⁰

Det faktum at alt i naturen kjennetegnes av to vesentlige egenskaper (selvoppholdelseskraften og streben etter å utvikle sine iboende muligheter, herunder også å formere seg), ligger til grunn for det moderne syn på naturens rettigheter også når det gjelder biologisk liv som trær og planter, eller større biologiske enheter av naturen (som for eksempel bestemte naturområder eller -parker). Også i disse tilfelle kan man tale om et selvoppholdelsesprinsipp og en trang til utfoldelse som gjør at selv de enkleste former for liv og samarbeide av liv har like stort krav på respekt som de mer kompliserte og høyerestående former.

Å gjøre livet og dets fundamentale prosesser til normer i juridisk og moralsk forstand byr ikke desto mindre på en rekke vanskeligheter. For det første må mennesket innenfor denne tankegang ikke bare avstå fra å utnytte naturen til produksjon av overflødighetsvarer, men også til næringsmidler. Eller så må man finne et kriterium på hva skal være tillatt mat og hva ikke.

For det annet består ikke naturen av selvstendige moralske bevisste individer som lever i harmoni med hverandre. Tvert imot lever alt liv i naturen av og på hverandre. Spørsmålet reiser seg da om ikke naturen, når den begår overgrep mot seg selv, også skal være hjemfallen til straff og soning? Eller kan man tenke seg en rettspakt som bare gjør menneskene ansvarlig overfor naturen, men ikke naturen ansvarlig overfor seg selv?

Slike innvendinger bunner i den tanke at normgivende tenkning — etisk som rettslig — forutsetter tradisjonelt prinsippet om universalitet, noe som igjen vil si at

¹⁰ Se essayet «Miljøet i vårt århundre» i denne bok, hvor Stones artikkel og de konsekvenser den har ført til, er mer utførlig omtalt.

moralske og rettslige normer må kunne anvendes gjensidig på alle parter. Det er dette prinsippet som synes vanskelig å oppfylle for naturens del: Gjensidighet skulle jo tilsi at det som kan tiltale, også kan bli tiltalt; at ansvaret kan bli lagt like meget på den ene som på den annen part.

Mangelen på gjensidighet mellom menneske og natur medfører at det er i andre kategorier enn tradisjonelle juridiske og moralske begreper at naturen må tenkes. I *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*¹¹ viser den tyske filosofen Hans Jonas hvilke vanskeligheter — og utfordringer — som ligger i begrepet «naturens rettigheter». For naturen kan ikke selv hevde sine rettigheter enn si ta plass i en rettssal for å anlegge sak mot menneskene. Fra dette faktum trekker Jonas likevel en konklusjon som langt fra å undergrave tanken om naturens rettigheter, forsøker å underbygge den ved å plassere ansvaret der det burde høre hjemme: Det er vi mennesker som selv må lære oss å tale det umælendes sak. Ved denne tanke fokuserer Jonas på subjektets eneansvar og på den etiske fordring som hviler på menneskets skuldre også når det gjelder ansvaret for naturen: Naturen har rettigheter, men det er *vi* som har ansvaret for at disse rettighetene blir respektert.

III

Finnes det en mellomvei mellom de to syn som vi i det foregående har trukket opp? Hvis vi konfronterer dem med hverandre, ender vi tilsynelatende i et dilemma: Enten innrømmer vi at naturen utgjør en ressurs for mennesket — og dermed tingliggjør vi den; vi gjør den til noe vi *har* eller *råder over* — eller vi setter ansikt på den og gjør den til et etisk og rettslig subjekt, et subjekt vi møter i rettssalens dør. Det første standpunkt har ført til de mest uhellsvangre konsekvenser: Etter så mange økologiske katastrofer som vi i det 20. århundre har opplevd, og stilt overfor en fremtid som truer med et uendelig antall nye kriser, kan vi spørre oss: Har naturen ennå noen fremtid? Det annet standpunkt fører til en respektfull avstand til naturen ettersom den gjør seg gjeldende som rettsindivid med krav på et tilgodehavende: Naturen blir fremmed for mennesket og mennesket fremmed i naturen. Har her mennesket en fremtid?

Naturen er likevel mer enn både ressurs og helligdom. Våre enkleste erfaringer viser faktisk vei ut av dilemmaet. Enhver som har ferdes i skogen, til vanns eller til fjells, har for eksempel opplevd disse privilegerte øyeblikk hvor naturen som gjenstand svinner hen og efterlater i oss følelsen av å *ta inn over oss naturen*, en følelse både av samstemmighet med naturen og å være underlagt den, kort og godt: av selv å være natur. Naturen er ikke lenger noe man har, eller noe vi står til ansvar for, men noe som *er*, og som *vi er*, noe man ikke kan ta fra oss uten å gjøre vold på vår egen eksistens. Man erindrer bilder av stille fjellvann i skumringen, og hvor man med uendelig tålmodighet venter på napp: Likevel er det ikke tanken om fisken som skal bite på agnet, som opptar fiskeren, men tvert imot er han vendt innover i seg selv og i ferd med å ane noe om seg selv.

Når man taler om en truet natur, er dette altså sant i mer enn en forstand; naturen forfaller til gjenstand og ressurs samtidig som vi forarmes i vår eksistensform. Men tilsvarende og når man taler om naturen som gjenstand for ansvar og avstand;

¹¹ Frankfurt am Main, Insel-Verlag, 1979. Svensk oversettelse: *Ansvarets princip. Utkast till en etik för den teknologiska civilisationen*, oversatt av Per Carleheden, Göteborg, Daidalos, 1994.

også her går en indre sammenheng mellom natur og menneske tapt. Også her oppstår forarming.

Det er den franske filosofen Henri Bergson (1859—1941) som har formulert den type filosofi som i våre øyne synes mest fruktbar for å tenke naturen i tråd med de umiddelbare naturerfaringer som alle høster ved å ferdes i den. For Bergson er bevegelsen det primære, ikke stillstanden. Alt i naturen er derfor preget av prosesser og utviklingsforløp. En konsekvens av denne tanke er at gjenstandene og livsformene er knyttet til hverandre og danner en intim sammenheng ved at de utgjør momenter i en felles bevegelse.

Bergsons filosofi tar sitt utgangspunkt i en filosofi om bevisstheten. Han viser at bevisstheten ikke ligger der som en gjenstand gitt én gang for alle. Tvert imot er den i stadig forandring og utvikling. Men det dreier seg ikke om den heraklitiske bevegelse, hvor alt flyter avgårde. Det spesielle begrep hos Bergson om det indre livs egenart viser oss derimot at bevisstheten tar opp i seg og bevarer alle nye inntrykk. Det er tale om en organisk vekst hvor det forgangne samles opp og bevares. Denne prosess, som utgjør den grunnleggende filosofiske oppdagelse hos Bergson, er betingelsen for hele vår personlighets vekst.

For å forstå det særegne ved bevisstheten konfronterer Bergson begrepene rom og tid med hverandre. Opplevelsen av tiden som vesensforskjellig fra rommet blir den grunnleggende kjensgjerning i hans filosofi: Rommet er en form (i kantiansk forstand) ved vår sanseanskuelse, det vil si rommet er i seg selv noe annet enn de rene sansefenomener, som det organiserer og koordinerer. Tiden er derimot ett med våre bevissthetstilstanders indre strøm slik denne oppleves når vårt jeg umiddelbart hengir seg til sine opplevelser og avholder seg fra å gripe inn overfor dem. Tiden er altså ikke *form*, men rent *bevissthetsinnhold*. En annen forskjell mellom rom og tid er at i rommet er gjenstandene adskilt fra hverandre — de fremtrer med tydelige forskjeller og befinner seg på hvert sitt sted — mens i tiden går fenomenene over i hverandre, de danner en sammenheng og må forstås hver for seg bare gjennom denne sammenheng. På denne måten ligger bevissthetstilstandene i hverandre, de gjenspeiler seg i hverandre og utgjør hva man kan kalle en organisk helhet. Dette vil i sin tur si at vår personlighet er helt og fullt tilstede i selv det minste bevissthetsfenomen. Denne indre realitet, bevissthetstilstandenes tid, gir Bergson navnet *la durée*, som på norsk kan gjengis med *varigheten*.¹²

Fra å være en psykologisk teori blir filosofien om varigheten etterhvert en modell som Bergson forstår alt liv, ja all væren, efter. Således utarbeides med utspring i varigheten en ny ontologi: Liv er varighet, det består av bevegelser og forandringer, prosesser og tendenser som går over i hverandre og bevarer hverandre. Denne strøm av forskjellige bevegelser vidner alle om en særegen grunnleggende livsdynamikk som Bergson kaller livshigen (*l'élan vital*)¹³. Begrepet livshigen er med andre ord den ontologiske motsvarighet til den psykiske varighet. Herav følger at livet for Bergson er av psykisk eller åndelig natur. Men Bergson går enda et skritt videre i det han ser materien som en del av samme livsdynamikk: Materien utgjør den laveste, det vil si

¹² Bergson fremstiller sin filosofi om bevisstheten og tiden i sitt hovedverk *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), norsk oversettelse ved undertegnede: *Tiden og den frie vilje. En undersøkelse av de umiddelbare indre kjensgjerninger*, Oslo, Aschehoug, Thorleif Dahls Kulturbibliotek, 1990, 2. opplag 1998.

¹³ På dansk gjengitt med det uttrykksfulle ord livsoppsvinget.

den minst fortettede, form for livshigen; den er hva Bergson kaller en avslappet, det vil si ikke-virksom, varighet eller kort og godt «nøytralisert bevissthet».

Bergsons filosofi innebærer således et tydelig brudd med den cartesianske tradisjon. I sin ytterste konsekvens hadde cartesianismen ført til et «brukket» verdensbilde; til antagelsen om to adskilte substanser som var fremmede for hverandre. Dette var også hva filosofiens videre utvikling hadde bekreftet: Man forsøkte å gjenopprette helheten ved å gå ut fra den ene eller den annen av de to motpolene (enten materien, som ga et materialistisk verdensbilde, eller tanken, som ga en idealistisk oppfatning), men i begge tilfelle førte forsøket til en absoluttering av den ene side som utelukket den annen. Denne helhet lyktes det Bergson å gjenopprette idet han gjennom begrepet varighet forsonet tanke og materie, bevissthet og natur.

Av Bergsons grunnsyn følger en annen konsekvens av stor betydning:

Når alt liv og all væren består av bevegelser og tendenser, blir det ingen vesensforskjell mellom de enkelte former for væren. I dette perspektiv blir personlighetene eller individene å betrakte som fortettede sentra av livshigen. De utgjør ingen adskilte og uforanderlige substanser; likesom hver bevissthetstilstand i den enkelte personlighet går over i de andre bevissthetstilstandene i personligheten, er også de enkelte personlighetene intimt knyttet til hverandre. Selv om det er grader av forskjell mellom de enkelte bevegelsessentra alt etter som bevegelsene foregår med raskere eller langsommere rytmer, er det ikke noe sprang mellom de forskjellige bevegelsesplan eller -sentra. Til syvende og sist er jo alle disse rytmer og bevegelser å betrakte som rytmer ved en stor felles bevegelse; forskjellene mellom de enkelte værensformer består i denne felles bevegelses ulike grader av sitring og spenning. All væren henger altså sammen, og det er mulig å tenke seg en direkte kommunikasjon mellom alt som er til. Ja, ifølge Bergson står mennesket i kontakt med hele universet, selv med den fjerneste stjerne, og er gjennomstrømmet av alle bevegelser som gjennomstrømmer altet.

I et slikt dynamisk og prosessuelt perspektiv blir naturen et veldig potensial for utvikling og berikelse av bevisstheten. Uten denne stadige nye tilstrømming av inntrykk som bevisstheten mottar fra naturen, ville bevisstheten snevres inn. Mennesket er ikke i naturen som et objekt i et annet, men er intimt forbundet med den, ja er innvevd i den slik at den minste forandring i naturen også blir en forandring i mennesket selv. Herav følger at en forarming av naturen blir en forarming av oss selv, det vil si opplevelser og impulser som vi blir foruten, kilder til sjelelig berikelse som tørker inn. Forholdet til naturen er altså vesentlig i den forstand at den bærer oppe og muliggjør den personlige og åndelige utvikling.

Forholdet til naturen er likeledes vesentlig i en annen forstand. Det er karakteristisk for Bergsons bevissthetsbegrep at bevisstheten, forstått i dens dynamiske aspekt, er ensbetydende med higen etter nyskapen. Varigheten utgjør et driv, en tilskyndelse. Fordi den er ensbetydende med kjernen i livskraften, oppviser varigheten den samme ustanselige *pågåenhet* som denne. I denne forstand innebærer varigheten, i det minste hos mennesket, en åpning mot fremtiden. Den utgjør aldri noe avsluttet, den er alltid «underveis» mot noe nytt; den «foreligger» aldri. I hvert øyeblikk er den en overskridelse mot noe annet.

Bevisstheten synes her å ha en ontologisk funksjon; nemlig å skape mest mulig nytt i verden. Dens higen virker som en felles bevegelse ved alle våre ideer og følelser, og er desto sterkere etter som den uttrykker graden av våre ideers og følelsers innbyrdes gjennomtrengning i dypet av vårt jeg.

I dette perspektiv spiller de inntrykk som bevisstheten mottar fra naturen, en vesentlig rolle. Det er disse inntrykk som i utgangspunktet er med på å gi innhold til varighetens skapende bevegelse. Uten denne stadige nye tilstrømning av sanserintrykk ville varigheten ikke lenger være ensbetydende med fri skapen; den ville stivne og begynne å gjenta seg selv.

Muligens er det lettere å forstå naturens besettende kraft på disse premisser: Naturbesettelsen er vår egen bevissthets skapende besettelse, og den lidenskap som vi blir grepet av i nærhet med naturen, er nettopp lidenskapen som enhver føler seg beruset av idet man får fornemmelsen av å virkeliggjøre sin frie skaperkraft. Her er ikke bevisstheten *passivt underlagt* naturen, men den likesom *suger inn* naturen; naturen er dens egentlige livgivende miljø.

IV

Efter denne korte skisse av Bergsons filosofi reiser det seg, med henblikk på forholdet mellom natur og menneske, to spørsmål. For det første, kan denne filosofi kaste lys over den tradisjonelle naturoppfatning, naturen betraktet som ressurs, eller også den moderne oppfatning som gjør naturen til en helligdom? Og for det annet: Hva slags forpliktelse kan man ut fra Bergsons filosofi tale om fra menneskets side overfor naturen?

Når det gjelder det første spørsmål, skal det påpekes at hva Descartes gjorde, var å føre en bestemt tenkemåte ut i sin ytterste konsekvens. Denne tenkemåte er hva Bergson kaller den romlige tankeform, altså en måte å tilrettelegge våre forestillinger på som adskiller gjenstandene, stiller dem opp mot hverandre og lar dem fremstå som fremmede overfor hverandre. Det er på denne måten at natur og menneske blir adskilt: Den opprinnelige natur blir til en ting, noe man forholder seg til som til en fremmed gjenstand, et objekt, noe man *har*, og som man enten nyder for sin fornøyles skyld eller utnytter som ressurs. Fra å være en del av en levende helhet blir naturen til noe man råder eller disponerer over, noe man kan fordele, selge eller bytte, kort sagt administrere efter forgodtbefinnende. Men dette er ensbetydende med å tenke naturen i rommets kategori: Bare innenfor en romlig forestillingsform har naturen en meningsfull plass i det moderne prosjekt.

Ifølge Bergson er den romlige tenkemåte — i motsetning til å se tingene under varighetens synsvinkel — bestemt av den praktiske nødvendighet: Nemlig å skulle tilrettelegge forestillingene på en slik måte at de fører til de praktiske konsekvenser som de i utgangspunktet er tiltenkt å skulle ha. Eller sagt med andre ord: Hvis de skal være et verktøy i kampen for tilværelsen. Bergsons filosofi går ut på å vise hvilke problemer som oppstår når denne tenkemåte anvendes på forhold utenfor den praktiske sfære: på bevisstheten, på jeget, på etikken, ja, også på naturen. På alle disse områder skjer det da en fordreining av perspektivet, en innsnevring av en dypere virkelighet som umiddelbart er gitt for mennesket. Selv om oppfatningen av naturen som ressurs sett ut fra et perspektiv kan ha sin berettigelse, er den altså ikke berettiget sett ut fra et annet og dypere perspektiv, nemlig når den foregir ikke å beskrive *et bestemt* forhold, men å være dekkende for *ethvert* forhold mellom mennesket og naturen. Den type innelukkelse og utelukkelse av naturens fenomener i meningenes sfære som skjer med det moderne prosjekt, blir til en voldshandling som mennesket

begår mot naturen når dette prosjekt ikke bare er en filosofi om praktisk handling, men opphøyes til å bli en ideologi eller livsanskuelse.

Men også den annen oppfatning — naturen oppfattet som noe ukrenkelig — innebærer å øve vold mot naturen. En slik tankegang fører like meget som det foregående syn til at natur og menneske blir skilt fra hverandre og gjort fremmede i forhold til hverandre: En opprinnelig sammenheng blir brutt idet mennesket flytter ut av naturen for å idealisere eller helliggjøre hva som står for det som en *tapt natur*. Det er denne tapte natur det nå gjelder å administrere ved å la den underkastes etiske og juridiske regler. Men likesom den økonomiske og industrielle administrasjon er også denne form for styring i virkeligheten ensbetydende med å behandle naturen som en gjenstand. En slik naturoppfattelse har derfor like meget sitt utspring i tenkning i rommet som det cartesianske forsøket på å gjøre mennesket til herre over naturen. Hva mer er, disse etiske og juridiske normene har selv sitt opphav i menneskesamfunnet og ikke i naturen selv. Også i dette tilfelle lever naturen på menneskenes nåde. Den er altså her *i dobbelt forstand* gjort til et objekt som mennesket *har*. Sant nok råder ikke og disponerer ikke mennesket lenger over naturen som over en ressurs, men det råder og disponerer over naturen så å si på et høyere plan. Langt fra derfor å innebære en nyvinning i synet på forholdet mellom natur og menneske uttrykker dette standpunkt en tilsvarende avstand til naturen som det moderne prosjekt og derfor dette prosjekt i en ny kledning.

Det annet spørsmål lød: Kan man ut fra Bergsons filosofi om varigheten tale om en forpliktelse fra menneskets side overfor naturen? Og hvis ja, hva skulle denne forpliktelse bero på?

I tråd med Bergsons filosofi kan man se livet og verden som en grunnleggende organisk helhet. I denne organiske helhet blir ikke naturen å forstå som en utvendig og fremmed gjenstand, men noe som man selv, ja som alt, har del i. Fordi livsformene består av bevegelser og forandringer eller tendenser, og enhver tendens eller bevegelse hos et individ samtidig eksisterer hos andre individer, er hvert individs eksistens sammenfallende med alle andre former for eksistens. Alt liv er altså knyttet sammen ved at de enkelte livsformene eksisterer *i* hverandre. Den type forpliktelse som man her kan tale om, betegner følgelig den forpliktelse som en del har mot det hele den er en del av.

Det første som kjennetegner denne forpliktelse, er nærhet. Mellom delen og helheten er det ingen avstand, men nærvær. De utgjør ikke et jeg og et du, men er forskjellige fremtredelsesformer for en og samme livsbevegelse. Denne tilgrunnliggende bevegelse ytrer seg forskjellig alt etter som den danner det uorganiske eller det organiske univers, men i sitt utspring dreier det seg om den samme livets higen. Det er på denne måte man kan si når man blir spurt: Har fjellet ansikt? Ja, så har det ansikt, men det har ikke den Annens ansikt; tvert imot har det mitt eget.

For å illustrere dette forholdet kan man tenke seg et hjerte i en organisme. Mennesket utgjør dette hjertet. Som hjertet får mennesket sin næring av organismen som omgir det (altså av naturen), men samtidig opprettholder mennesket naturen likesom hjertet bevarer organismen gjennom sin livgivende kraft. Ja, ikke bare holder hjertet organismen ved like, men er nødt til å gjøre det for selv å overleve.

Naturen opprettholder mennesket, men samtidig må mennesket ta vare på naturen hvis det ikke selv skal gå under. I denne forstand er det lett å innse, for det annet, at forholdet mellom menneske og natur er en forpliktelse av eksistensiell art.

Med eksistensiell menes her ikke bare det næringsmessige. Ordet berører langt mer enn den rene biologiske eksistens, idet det dekker hele det mangfold av inntrykk og impulser som til enhver tid treffer oss fra naturens side, en rikdom som gjør mennesket i hvert nytt øyeblikk rikere på opplevelser og kvalitativ indre vekst.

Det tredje som kjennetegner denne forpliktelse, er at den ikke er av etisk, rettslig eller religiøs art. Et etisk eller et rettslig forhold oppstår mellom to adskilte subjekter eller parter, altså hvor man har å gjøre med et jeg-du-forhold. Men i den sammenheng det her er tale om, eksisterer det ikke et jeg-du-forhold. Det finnes bare et forhold mellom nødvendige deler i en felles enhet. Av samme grunn kan det ikke eksistere et religiøst forhold. For et religiøst forhold forutsetter også avstand mellom objektene — en avstand som ikke eksisterer innenfor den natursammenheng som her er skissert. Det er på dette punkt at det natursyn som her forfektes, også rammer tendensene mot den type fundamentalisme som man finner i dagens naturverndebatt.

Forpliktelsen overfor naturen bunner kort sagt i det faktum at den gjelder både vårt fysiske og sjelelige grunnlag. For å betegne denne posisjon har jeg stanset ved begrepene naturontologi og naturontologisk forpliktelse. Med naturontologi tenker jeg på en filosofi om det værende, likesom i den klassiske betydning av ordet ontologi, men til forskjell fra denne, oppfatter jeg naturontologi ikke som en lære om noe abstrakt prinsipp, eller om noe som bare kan gjøres forståelig ved å henvise til en oversanselig virkelighet. Heller ikke forstår jeg med naturontologi en naturens ontologi. Med ordet naturontologi betegnes en lære om det værende (det vil si en lære om det som er, tenkt i alminnelighet) som legger naturens enhet — i tråd med varighetens filosofi — til grunn for alt værende. Det dreier seg kort sagt om å behandle naturen som værens hjem.

«Naturen som værens hjem» uttrykker at naturen ikke er en gjenstand som vi kan skalte og valte med etter forgodtbefinnende. Heller ikke er naturen noe ukrenkelig og hellig, eller for den saks skyld et lånt hjem, et sted hvor vi har havnet mot vår vilje, og som vi altså er forpliktet til å vise ærefrykt eller age. Tvert imot, naturen er nettopp *vår væren*. I bevisstheten om hva dette hjem er, ligger den store utfordring idag. Innenfor dette perspektiv blir menneskets mål ikke å omforme naturen på dets egne premisser, men å arbeide med seg selv for å ta vare på dets eget hjem. Den tradisjonelle oppfatning av forholdet mellom natur og menneske må da omformes: Naturen er ikke lenger prisgitt menneskets målrettede arbeide med seg selv og omverdenen, men forplikter mennesket til målrettet arbeide med seg selv *gjennom* omverdenen.