

# Innhold

## Kap I Noen stier inn i sjelens landskap

Hva er fortellinger, og hvilke fortellinger er vanlige om naturen? Først kapittel risser opp en ganske annen slags forståelse av sjelen, og introduserer den «metode» som resten av boken bruker.

## Kap II Apokalypse snart?

Miljøbevegelsen har allerede en lang tradisjon av dommedagsprofetier bak seg. Mange avskriver imidlertid dette som humbug og pessimisme. Apokalypse versus fremskrittstro: hvilke myter bygger disse forestillingene på og hvilken betydning har de for sjelen?

## Kap III Som barn av jorden

Barn og natur blir ofte assosiert: barn er så naturlige og åpne, vi skylder de små at vi tar vare på naturen og mennesker er egentlig som barn av jorden. Barndom og naturen som Moder Jord er sentrale mytiske temaer som ofte bringer med seg en romantisk eller nostalgisk følelse. Hva er det disse temaene er blitt bærere av i moderne kultur?

## Kap IV By og land

By og land er igjen blitt en spenningsladet motsetning. Mange føler det ene er bedre enn det andre. Dette kapitlet forsøker å føre begge forestillingssettene tilbake til sine mytisk-sjelelige røtter og undersøker hva de greske mytene om Hestia og Hermes kan fortelle om de to.

## Kap V Den «grønne bølge» – plantesjelen i det moderne

Grønne holdninger og grønne verdier. Hvorfor «grønne»? Kanskje er interessen for miljø og det grønne et resultat av at plantesjelen begynner å gjøre seg gjeldende? Forestillingen om plantesjelen har en lang europeisk idéhistorie helt tilbake til Aristoteles. Og bak ham igjen ligger mytene om Demeter. Kanskje kan denne forestillingen fremdeles ha noe å tilføre den moderne tid og vår egen livsstil.

## Kap VI Glimt av dyresjelen

Siden Aristoteles var dyresjelen «nivået over» plantesjelen. Over, under eller ved siden er imidlertid irrelevant for forståelse av dyresjelen på dens egne premisser. Naturen forstått som urørt, vill og selvstyrt er forestillinger forbundet med Artemis, dyresjelens Høye Beskytter. Hvordan kan vi minske uforenligheten mellom det kultiverte og dyresjelen?

## Kap VII Fornuft, idé og handling

Er fornuften det høyeste og det klareste eller er dette en myte? Kanskje kan vi gjenkjenne Apollon bak våre fantasier om fornuften? En bevegelse fra fornuften til fornuftene kan synes påkrevet. Det åpner for et større mangfold av idéer. Hvordan vil dette gi seg utslag i vår måte å handle på?

## Etterord: Innspill til en sjelelig økologi

Fra et ego-selv til et økologisk Selv. Mot en økologisk forståelse av opplevelse. Hva betyr det å si at naturen er besjelet? Om sjelens poetisk basis, imaginasjonen.

## Forord

Poenget er ikke om du sitter innendørs eller er friluft-friskus ute i naturen – begge deler kan gjøres på en innesluttet eller åpen måte. Poenget er ikke om du bor i byen eller i skogen, digger Beethoven eller beebop, arbeider som gartner eller byråkrat. Poenget er heller ikke norsk kultur versus for eksempel indiansk kultur. Den vesentlige forskjellen ligger i den numinøse dybde-dimensjonen inne i hver av disse væremåtene. Er den der, får *sjelen* delta i det vi holder på med? Kan vi høre den tale gjennom de mytene våre liv gjennomstrømmes av?

Mye av mitt arbeid de siste årene har vært knyttet til merkelappen økopsykologi – et forsøk på å bringe sammen natur og sjel. Det følgende er imidlertid mer en introduksjon enn en oversiktlig oppsummering av emnet. Økopsykologi verken er eller kan bli en avgrenset disiplin, ferdig til å anrettes på fat. Det jeg prøver å formidle er mer som en epistemologi, eller *måter å møte* ting, natur og mennesker på. Dette er altså et innspill til en annen måte å forstå og forholde seg til møtet mellom menneske og natur på.

I vår tids miljødebatt virker det som om vårt forhold til naturen først og fremst består i megawatt, fangstkvoter, NOx-utslipp, PCB'er eller VOC-er. Det er kamp om internasjonale avtaler og lokale verneplaner. På denne bakgrunn fremstår drøfting av sjelens rolle i miljø og myte kanskje som noe luftig, vagt eller 'romantisk'. Det får så være. Forbindelsen mellom de to temaområdene ligger i behovet for en resakralisering av vårt forhold til jorden. I tillegg til NOx-er og VOC-er trenger vi tenkemåter og forestillinger som involverer dypere lag av den menneskelige motivasjon. Natur er mer enn kjemiske sammensetninger, og miljøproblemer mer enn et spørsmål om administrasjon. Men disse sidene ved naturen har ingen plass i den løpende miljødebatt. For å gjenfinne det sjelelige må det åpnes opp for andre myter, andre diskurser – i tillegg til at den rådende selv føres tilbake til sine egne mytiske røtter. På lang sikt er dette ikke bare ønskelig, men nødvendig.

Her blir det gjort et forsøk på å se inn i miljøproblemene med en mytisk imaginasjon. En konsekvens av dette kan være muligheten for å knytte kontakten til natur og omgivelser på et følende, verdiladet nivå. Det er en utbredt følelse av at det sakrale iforholdet til omverdenen har forduftet fra den moderne verden. Dermed kjennes behovet for en resakralisering, uten at det på noen måte er klart hvordan dette skulle kunne finne sted.

Mange viktige temaer i miljøområdet har stivnet inn til klisjéer. Stadig snakkes det om dommedagsprofetier, naturens opprinnelige harmoni, by versus land, grønne verdier, rekreasjonsverdien til urørt natur eller såkalt fornuftig forvaltning. Alle dypt mytiske temaer. Her forsøker jeg å kakke skallene rundt disse forestillingene slik at

nye betydninger, nye sammenhenger kommer frem fra dem igjen. Hvilken betydning har disse temaene for våre liv, for sjelen? Kanskje går det også an å antyde noen konsekvenser for en politisk miljøforvaltning med ambisjoner om å verne om både mennesker og natur?

I tråd med at boken mer er som en introduksjon enn en oversikt, er deler av den noe springende og mangler utdypning. Jeg prøver å invitere og inspirere mer enn å argumentere. Derfor er jeg også takknemlig for enhver som vil peke ut for meg hvor de svake punktene er, eller som selv forsøker å klargjøre dem. Disse sprangene henger sammen med det våghalsforsøket som det er å prøve å rekke over et så bredt område i løpet av noen få kapitler i en relativt kort bok. Måtte gudene se i nåde til forsøket.

Mange gode hjelpere har gitt verdifulle tilbakemeldinger underveis. Takk til Tarjei Mandt Larsen, Henrik Tschudi, Erling Krogh, Stein Stoknes, Anne Stine Høvo, Hedvig Montgomery Christensen, Erik Cleven, Espen Lindbäck, Birgitte Lerheim, Ingvild Hansen, Kåre Løvoll, Helga Synnevåg, Wenche Fossen, Cecilie Rasch-Halvorsen og til Anne Berit Tuft på Cappelen.

Og til Marianne for at du alltid er *med...*

*Reinekanten i Norddal, Sunnmøre, april 1996.*

# Kap 1) Noen stier inn i sjelens landskap

Dette er en bok om fortellinger. Særlig fortellinger av den litt større typen, de som kommer i mange utgaver og derfor ofte kalles myter. For å forstå naturen og verden rundt oss, så forteller vi historier, slik mennesker alltid har gjort. Vi bor alle i verdener som skapes av slike fortellinger. Uansett hvordan vi oppfatter livene våre – våre personlige forhold, vårt fedreland og våre fremtidsutsikter – så tolker vi dem gjennom fortellinger. Men det er sjelden vi tar oss tid til å ta et skritt tilbake og se på disse fortellingene selv.

Mange forbinder myter og fortellinger med religion eller barndom, og føler derfor ofte skepsis mot dem. De tror at «fortellinger» er mindre verd enn «fakta». Men denne boken er nettopp en utforskning av hvordan store fortellinger klarer å overbevise en om hva som skal gjelde som fakta. Blant yndlingsfortellingene i vår tid finner vi nettopp den om at vi er så «realistiske», så faktaorienterte. Det er vi imidlertid ikke. Vi trives bare med å fortelle oss selv og andre dette, fordi det gir en følelse av trygghet, oversikt og tillit. Ting faller på plass og vi føler oss bedre. Denne boken handler om hvordan grunnleggende fortellinger skaper og fremhever visse verdier og fakta på bekostning av andre. Særlig skal vi se på hvilke konsekvenser dette har fått for miljøet og forholdet mellom menneske og natur.

Når vi innser at enhver virkelighetsforståelse alltid er formidlet gjennom fortellinger, kan vi etterhvert få et bedre grep om de fortellingene som skaper mening i vår livsverden. Istedenfor å være fanget i dem, kan vi begynne å bevege oss mellom dem. De store fortellingene som konstituerer det vi kaller vår realitet, har sine røtter i svært gamle historier og overbevisninger som få vil bekjenne seg til idag. Men slike fortellinger dør aldri helt. De lever sine egne, evige liv og påvirker skiftende slekter og epoker. Ettersom de er fortellinger om det tidløse, handler de gjerne om guder og gudinner, planeter og stjernebilder, konger og prinsesser, helter og skurker. Sjelelige fakta som har vært med oss i årtusener.

## **Fengslende fortellinger**

Jeg vet fra egen barndom og fra å være sammen med barn hvor fullstendig oppslukende en god historie kan være. Filmer og romaner kan også få voksne til å falle aldeles ut av seg selv og over i fortellingen. Grupper av mennesker blir tettere knyttet sammen ved å lytte til en god historieforteller. En godt fortalt historie kan rive en med og føre en til steder som en aldri hadde drømt om. Et hovedpoeng med denne boken er å vise hvordan fortellinger kan omslutte, forføre og styre oss. For når vi lever inne i slike fortellinger uten å være klar over det, har de oss i sin hule hånd. Vi klarer verken å se gjennom dem eller tenke oss ut av dem. Det er denne makten,

denne fengslende evnen fortellingene har, som gjør det så viktig, ja kanskje livsnødvendig, å beskjeftige seg med dem.

At du i denne boken ikke bare vil finne mistro, men like mye en begeistring for fortellingene, springer nettopp ut av denne overbevisningen om at *de* på mange måter former oss og at de rommer mange lag av betydninger. Dette er en inspirasjon til å prøve å navigere mellom fortellinger og tradisjoner, og åpne mer reflektert opp for impulser som har levd sitt liv gjennom seklene. En dypere forståelse av de mytene som former våre liv kan være berikende på mange måter.

Særlig i krisetider, har gamle fortellinger en tendens til å våkne til liv. Når vi stilles ansikt til ansikt med fattigdom, krigstrusler eller miljøødeleggelser, faller vi uunngåelig tilbake på visse grunnleggende myter som kan gi mening og orientering i kaoset. Ofte kan dette være viktig og nødvendig, for både jødisk-kristne og greske fortellinger inneholder mange uunnværlige sannheter. Men like ofte undervurderer vi i hvilken grad fortellingene former og kontrollerer oss. Heller ikke skjønner vi den styrke som store fortellinger kan gi oss i tunge og vanskelige perioder.<sup>1</sup> Den som lever sitt liv i kontakt med dem, synes å ha mer å gå på enn den som ikke har noen bærende historie å falle tilbake på. Et menneske uten fortellinger, er på mange måter som en fisk uten vann.

Denne boken er på mange måter et bidrag til en sjelelig arkeologi, en undersøkelse av de skjulte historiske røtter til de fortellinger som former våre liv i dag. Den prøver å få øye på halen – og mer til – av de forestillingene fra myteverdenen som svanser omkring oss, begeistrer oss, forfører oss og fyller våre liv snart med ny mening og snart med fortvilelse. Vi trenger kort og godt å lære mer om hvordan vi kan leve med og blant slike myter i en moderne tid.

### **Fortellinger om naturen**

Hvilke fortellinger er det så vi har om naturen i vår tid? Her er et knippe av dem vi ofte hører: En tur i skogen eller på fjellet gjør godt for både kropp og sjel. Naturen er så vakker. Den gir oss ny energi. Etter en uke på fjellet, blir de fleste mer naturlige og åpne. Faktisk, sies det, så blir folk også ærligere ute i naturen. Det er for eksempel langt tryggere i Nordmarka enn i Oslos gater. I andre fortellinger heter det at vi mennesker er naturens forvaltere. Det er opp til oss å skjøtte den bra. Det gjør vi imidlertid ikke, påpeker andre. I deres fortelling er naturen truet av forurensing, den er et lidende offer for utbygging, industri og høyt forbruk.

Noen forteller gjerne at naturen er vill og farlig. At den er full av ulv og bjørn, skred og storm, flom og kulde, bratte fjell og glatte sva. I andre fortellinger er naturen god og omsorgsfull. Hvis vi bare kunne lære å leve i harmoni med den, så ville naturen også kunne brødfø alle sine barn. Det sies ikke sjelden at barn er så naturlige, og at de små har særlig godt av å få være ute i naturen fordi de er så åpne for den. Enkelte mennesker fremholder at naturopplevelser er noe av det aller viktigste i deres liv. Det er disse som gjør at de holder ut, og henter nye krefter.

En ganske annen, men svært utbredt fortelling fremstiller naturen som en uhyre komplisert, men samtidig helt blind mekanisme. Den sier at fordi naturen mangler språk og bevissthet, og fordi alt i naturen følger helt bestemte lover, så er den også

sjelløs. I denne fortellingen er menneskene som ensomme bærere av bevissthet, vandrende omkring på to bein i en mekanisk natur. I motsetning til dette kan andre fortelle at de er overbevist om at *naturen har sjel*, at den lever og tenker og føler på sitt eget vis.

At turer i naturen gjør godt for kroppen, er vel noe vi uten videre kan slutte oss til. Men hvordan og hvorfor gjør naturen godt for sjelen? Og hvordan virker menneskers sjel tilbake på naturen? Disse spørsmålene om forholdet mellom natur og sjel slik de kommer frem i våre vanlige fortellinger, i vår tanke og handling, det er temaet for denne boken. Hvor kommer alle disse fortellingene fra? Hva sier de om naturen? Og om oss selv – om sjelen?

### Hva er 'sjel'?

Å snakke om sjel eller om å få kontakt med sjelen kan virke noe underlig innenfor den moderne psykologitradisjon. *Psyche* – det greske ordet for sjel – ble i klassisk tid ofte avbildet med vinger, og fremdeles kan det synes som om det er noe bevinget eller sommerfuglaktig over begrepet. Det passer liksom ikke helt inn, verken i vitenskapelig tradisjon eller politisk offentlighet. Men likefullt er det, dersom det behandles med forsiktighet og varhet, uunnværlig for å kunne skildre noe essensielt ved menneskets måte å være i verden på. Begrepet sjel – slik det blir forstått her – muliggjør en slags perspektivendring som kan gi livet større dybde, også når allting kjennes meningsløst eller fastlåst.

Å forsøke å gi en helt presis definisjon av hva sjel er, har liten hensikt. Intuitivt og gjennom dagligtalen vet vi at sjel har med kvaliteter og dybde å gjøre, som når vi sier at denne musikken eller dette huset har sjel. En handling kan også utføres med sjel slik at man utbryter: «Det var sjelfullt gjort.» Til og med hardnakkede ateister blir fornærmet hvis noen forteller dem at de er sjelløse. Derfor kan et første forsøk på å forestille seg sjelen ta utgangspunkt i livets kvaliteter i alle dets enkeltheter – god mat, stemningsfull natur, kjente steder, virkelige venner, meningsfulle samtaler og slike opplevelser som festner seg i minnet og rører oss i hjertet. «Sjelen kommer til syne i tilknytning, kjærlighet og fellesskap, så vel som i tilbaketrekning til indre fordykning og fortrolighet», sier Thomas Moore i boken *Rom for sjelen*.<sup>2</sup>

Når dette om definisjoner er sagt, skal vi likevel ta noen sirkler rundt begrepet for å se hva dets essensielle kjennetegn er. Den sveitsiske dybdepsykolog Carl Gustav Jung sier at sjelen skaper verden hver dag på nytt, og det eneste ordet han har for denne *evnen til å frembringe en verden*, er fantasi.<sup>3\*</sup> Sjelen ligger i våre umiddelbare erfaringer av omgivelsene gjennom fantasien. Det er den som førbevisst – fenomenologisk – frembringer vår livsverden. Det er derfor vi ikke kan fange inn sjelen. Den fanger oss. Vi får aldri et klart perspektiv på sjelen fordi det er den som muliggjør selve perspektivtagingen.

James Hillman, en amerikansk psykolog og filosof som både bryter med og viderefører Jung, er blant dem som har gjort mest for å gi sjels-begrepet et nytt innhold.<sup>4</sup> Slik han forstår sjelen, er den for det første verken en slags materie eller substans (som

---

\* Noter merket med stjerne inneholder ikke bare en referanse, men også utdypende kommentarer. Se note 3 bakerst i boken for det fulle sitatet fra Jung.

nervesystemet), og heller ikke noe evig og hellig (som i teologien). Sjelen forstås mer i retning av å være som perspektiver og skiftende refleksjoner. Den finnes i det mellomliggende: Mellom oss og hendelser, mellom den handlende og det behandlede oppstår det et refleksivt felt. Å differensiere og bearbeide dette mellomområdet slik at det berører oss, det er hva som menes med sjelearbeid eller «å få kontakt med sjelen». På samme vis som månens lys, speilbilder i vann eller vindens rasling i løvet, er da sjelens essens ikke noen konkret ting, men mer *det å stå i forhold til noe annet*. Den henviser til hvordan vi alltid møter verdens ting på en sanselig måte, og til hvordan omgivelsene frembyr seg som materiale for imaginasjonen, for forestillingskraften.

Med sjel henviser Hillman også, for det andre, til *utdypningen av hendelser til erfaringer*.<sup>5</sup> Når sjelen får være med i det som skjer, er hendelsene ikke lenger løsrevne eller fremmedgjorte, men de får en relevans for min eksistens. Sjelen er det som gjør en slik utdypning mulig. Den rommer muligheten for refleksjon og resonans slik at både vakre og behagelige, samt meningsløse og smertefulle hendelser kan komme til å «høre hjemme» i ens liv. Sjelen gjør slike hendelser om til erfaringer ved at den vever dem inn i fortellinger om hvem man er.

Den følelse av betydning og viktighet som sjelen kan gi, følger, for det tredje, av dens *spesielle relasjon til døden*. Sjelen bærer alltid med seg et nærvær av forgjengelighet, av at det som leves og oppleves nå også hører hjemme under dødens mørke lys, i en annen slags tid. Sjelearbeid er å la dagsiden og solfylte opplevelser også få knyttet til seg aspekter fra nattsiden og det som alle mytologier forestiller seg som underverdenen. Sjelen kan utdype hendelser nettopp fordi den lager forbindelser fra hendelsen og ned til underverdenen og skyggesiden. Den beveger seg på flere plan samtidig.

Den fjerde kjernebetydningen av sjel ligger i forlengelsen av det Jung kalte evnen til å frembringe en verden. Menneskelig tenkning er på et grunnleggende plan alltid metaforisk. Vi forstår utfra bilder, likheter og analogier. På denne måten blir alle tanker, opplevelser, sansninger og fantasibilder formet av *imagnasjonen* – forestillingskraften. Det vi erfarer i nået ligner på en eller flere måter på noe vi har opplevd før. Det er derfor umulig å ha en direkte, ikke-psykisk tilgang til den verden vi lever og virker i. At dette ikke er mulig beskriver Hillman, etter Jung, med begrepet *psykisk realitet*. Verdens materie kan bare forstås innenfor rammene av den menneskelige imaginasjonen. Uansett om vi snekrer, planter trær, titter i elektronmikroskop eller stjernebikkert, så vil opplevelsen av det vi sanser og måler, bare bli til i det øyeblikk psyken får kontakt med det. Dette faktum låser oss ikke inne i subjektet, slik vi gjerne tror, men understreker at det er umulig å komme «bak» eller «utenom» imaginasjonen, fordi den henviser til selve måten enhver erfaring blir gitt på.<sup>6\*</sup> Innenfor fenomenologien er det vanlig å kalle dette livsverden og i biologien for *umwelt*. En mer utfyllende diskusjon av dette temaet finner sted i etterordet.

Det femte og foreløpig siste kjernepunkt er at sjelen er noe mer enn det rent menneskelige. Ettersom sjelen har med forholdet *mellom* ting å gjøre, og like gjerne kan oppdages i musikk som i naturlige ting og landskaper, så er også verden besjelet. Ting trenger ikke å ha nervesystem eller kunne tenke for å ha sjel. Tingene taler likevel. Sjel har med kvaliteter, differanser, stemninger, resonanser og formmønstre å gjøre. Å tale om sjel er å henviser til hver tings spesielle måte å møte verden på. I denne boken kommer vi flere ganger tilbake til denne tanken om at alle de materielle

ting som er med på å frembringe våre omgivelser, har sin egen form for sjel. Hva dette innebærer, vil forhåpentligvis bli klarere etterhvert. De av leserne som ønsker en grundigere gjennomgang av begrepene ego, sjel, opplevelse og imaginasjon, anbefales å lese etterordet «Innspill til en sjelelig økologi» allerede nå.

### Den mytiske veien

Alle folkeslag har brukt mytiske fortellinger som et språk for å forstå sammenhengen mellom seg selv og verden. Myter er metaforiske tvers igjennom, og kan derfor sette ting i stadig nye sammenhenger og åpne for forståelse på mange nivåer. I denne boken vil vi prøve å se hvilke symboler, skikkelser og myter som bebor våre opplevelser av natur og miljø. Kakke skallene på de klisjéene vi har om natur og som bare stenger oss inne i egosentrert handling.

På denne måten – det er mitt håp – kunne også vi komme ut av våre menneskesentrerte vaner og igjen våkne opp til sjelens bredere myriade av forbindelser med alle de underlige skapninger vi bebor jorden sammen med. Den mytiske bevissthet tilkjenner alle skapninger og ting en egen form for liv, og inviterer oss dermed til å bli kjent med dem. Utgangspunktet er altså at våre opplevelser allerede har en basis i sjelens imaginasjon og at denne viser seg – og fremstilles – best gjennom mytiske bilder. Mytene er fantasibildenes objektive referanser, våre rot-metaforer. Vi kan ikke drømme, handle eller filosofere uten at innholdet farges av alle historiers kilde: de mytiske mønstre.

Myter hjelper oss særlig med to ting. De knytter personlig opplevelse til kollektive og kulturelle forestillinger. Individuell opplevelse blir gyldig også for andre når den er formet utfra et mytisk mønster, slik dette er blitt formidlet gjennom kulturen. Myter fungerer altså som formidlere, som store fortellinger, mellom mennesker i samme kultur. I tillegg til denne *intersubjektiviteten* som både nye og gamle store fortellinger muliggjør, så kan den typisk gamle myteformen hjelpe oss ut av *menneskesentreringen*. Slike myter henviser gjerne til guder og dyreskikkelser, til forfedre og underjordiske – altså til mer-enn-menneskelige, "naturlige" aspekter ved livet. De forteller om samhandling mellom mennesker og guder, dyr, underjordiske, osv. Myter bringer oss dermed bort fra ego-bevissthetens område og ut til sjelens og naturens evige krefter, det som mennesker til alle tider har forstått som ånder eller guder fordi de er faktorer utenfor vår kontroll.

Når jeg i de følgende kapitler bruker myter og gudefigurer for å åpne opp nye perspektiver på og innsikter i vår omgang med naturen, så er det ikke slik at noe hentes inn utenfra. Det er ingen import fra gamle dager – antikke, greske historier som nå avstøves for å pynte på våre erfaringer. Heller ikke er det en import ovenfra – åpenbarte sannheter fra evige og utilgjengelige guder i en åndelig dimensjon. Nei, for *gjennom fantasiaspektet i enhver hverdagslig handling er mytene allerede der*. De måter sjelen fungerer på, og skaper opplevelser på, har sine røtter nettopp i mytiske grunnstrukturer – hva Jung kalte arketyper. Når for eksempel en husmor er på vei hjemover en vanlig hverdag for å lage middag, med bilen full av barn fra skolen og handleposer fra butikken, så befinner hun seg i et Hera-mønster, etter gudinnen over parforhold og familie. Sjelen kan ikke være annet enn i ett eller flere mytiske mønstre, sier Hillman.<sup>7</sup> Familiekranglene, forelskelsene, villmarksturene, organisasjonskonfliktene har alle resonans i kulturelle historier – ikke bare i privat,



individuell personlighet. All psykisk realitet (opplevelse) tilhører derfor en eller flere arketyperiske fantasier. Hvilke arketyperiske fantasier vi kan avlese i vår håndtering av miljøkrisen, er et kjernesporsmål i denne boken.

Å se daglige hendelser gjennom et mytisk øye er ikke det samme som å presse våre opplevelser inn i tradisjonelle symbolske former. Det kan bedre forstås som et poetisk arbeid som åpner for mer dybde og mer innsikt i opplevelsene av verden rundt oss. Mytene brukes bare som et utgangspunkt for å *dikte videre på opplevelsen*. Ved å speile våre opplevelser i forskjellige europeiske grunnmyter, får vi ikke et system å kategorisere opplevelser etter, men forankrer våre unike opplevelser i årtusener med erfaring. Våre private opplevelser får en fellesmenneskelig resonansbunn.

Denne boken vender seg til naturen, ikke for å finne en tapt nøkkel eller returnere til en idealtilstand, men for å gjenopprette og tydeliggjøre de metaforiske forbindelser mellom menneskehet og verden. Og den vender seg til greske og klassiske myter ikke av historisk nysgjerrighet eller for å vende tilbake til de «sunne» røttene av vår «villfarne» kultur, men kun for å nøre opp under imaginasjonen.<sup>8</sup> Mytene har en egen evne til å åpne opp bevissthetens kontakt med imaginasjonen igjen og igjen, slik at vi kan få øye på sjelens deltakelse der den har blitt innhyllet i vaner, standardtenkning og klisjéer. For de klassiske, greske mytene, som har påvirket den vestlige kultur i minst tre tusen år, presenterer og differensierer nennsomt de arketyperiske grunnmønstrene i vår europeiske eksistens.<sup>9\*</sup>

### Myter i det moderne?

Når det snakkes om mytologi, tenker vi vanligvis på gamle historier om gudene, som i gresk, norrøn eller aztekisk mytologi. Hos oss har det vært mer vanlig å skulle avsløre mytene – analysere dem fra et antatt nøytralt og objektivt ståsted. Fra dette ståstedet er for eksempel Tor med hammeren «bare» et overtroisk påfunn for å forklare lyn og torden, mens den «egentlige forklaringen» er at tordenskrallene skyldes elektriske utladninger mellom skylag med ulik spenning. Og «huldra» er ikke-noe-annet-enn undertrykt seksualitet projisert ut på den ville naturen.

Helt opp til vår tid har denne negative betydningen av ordet myte vært vanlig, som i myten om velferdsstaten eller myten om den lykkelige barndom. Myter betyr i denne "opplyste" tankegangen å ha en feil teori om virkeligheten. Mytene er samfunnets billige løgner som Dagbladet tør å avsløre. Myten om velferdsstaten er egentlig et fikenblad over et sosialt urettferdig system, og myten om den lykkelige barndom er idyllisering av en problem- og lidelsesfylt oppvekst. Fordi det så lenge har vært vanlig å avmytifikere eller avsløre myter, er det mange blant oss moderne som tror at det ikke pulserer og banker mytiske forestillinger inne i våre egne bryst. Det er jo kun de ukritiske, ungdommer, idealister, svermere og nyreligiøse som ligger under for mytene.

Men ordet myte, slik det brukes i denne boken, har ingenting med rett og feil å gjøre, slik det har i opplysningstradisjonen. Snarere vil det mytiske perspektiv gjenkjenne også "opplysning" som en myte, en mytisk forestilling om at ting tar seg bedre ut når de blir badet i et klart lys. Opplysning er nærmere bestemt en apollinsk myte: Apollon var grekernes sol-gud. Hans evner til å fremme kunnskap, det rene og klare, rettskafne og hygieniske er idealer en kan gjenfinne i den opplyste humanisme.

Et samfunn er ikke bare en samling av mennesker – det er også en samling av myter, et helt teater av bilder og fortellinger. Når vi oppretter en organisasjon eller bygger ut landskaper, så skaper vi også et bilde.<sup>10</sup> Ja, selv i våre mest praktiske, moderne og funksjonelle hus, så realiserer vi et mytisk bilde. Vi kan for eksempel se sykehusene som en apollinsk fantasi og de store fabrikkene som en prometevisk fantasi (etter Prometeus, fremskrittets oppfinner, som vi skal bli kjent med i neste kapittel). Fantasibilder er overalt – uansett om vi er klar over dem som sådanne – og til sammen vil de bildene som en kultur realiserer i stor grad bestemme det sjelelige livet til medlemmene. Ingen epoke er fri for myter i denne aktive, emosjonelle betydningen.

Med myte mener jeg altså *en sammensatt, følelsesladet forestilling som har vidtrekkende konsekvenser for hvordan folk i en kultur tenker, føler og handler*. De ligger inne i hverdagslige hendelser som disses fantasi-aspekt. Mange er for eksempel overbevist om at de alltid må kunne stå på egen ben, være uavhengig, sterke og handlekraftige. De vil absolutt ikke lene seg til eller være til byrde for noen. Fremfor å gi etter foretrekker de å skulle takle stadig nye prøvelser, eller utfordringer, som de kaller det. Inne i slike overbevisninger kan vi skimte bilder av helteholdningen. Fra Herkules og Samson til James Bond og Schwarzenegger. Mytene om helten som alltid ordner opp ved å bekjempe det andre lever både inne i oss og utenfor oss, før som nå. Den lever i idealer som å «stå på» og å være et «arbeidsjern».

Et annet eksempel er våre lengsler etter fred og ro. Vår tids sosiale, «ytre» liv er preget av høyt tempo og mange krav. Dette skaper et tilsvarende behov i det «indre» for tilbaketrekking og stillhet. Grekerne oppdaget og beskrev slike behov med bilder av gudinnen Hestia. Fortellingene gjør henne til gudinne for ilden i hjemmets midte, som vi skal se nærmere på i kapittel 4. Når jeg arbeider som psykoterapeut prøver jeg å lytte meg inn til de mytiske grunntonene i det som klienten forteller, fordi dette ofte gir tydelige perspektiver på de grunnleggende konfliktene i deres liv her og nå.

Myter er da fortellinger om måter å være på, sjelelige prosesser som ikke bare handler om gamle guder eller helter fra den gang da. Myter viser emosjonelle sammenhenger i sterke bilder. De personifiserer ulike livsmønstre eller væremåter, setter navn på dem og viser hvordan disse skikkelsene omgås hverandre i den tidløse fantasiverdenen. Myter handler ikke om det som en gang var, men om det som alltid er.

De er heller ikke bare sjarmerende fortellinger. Det finnes sørgelig mange eksempler på mytenes destruktivitet. Middelalderens forestillinger om Satan og hans hekser førte over en halv million kvinner opp på bålne. Minst halve kloden lider ennå under myten om den hvite rases overlegenhet og dens kall til å styre verden. I 1990-årenes Bosnia-konflikt har den mytiske forestillingen om etnisk tilhørighet, om stamfedre, gjort det legitimt å sortere serbere, kroater og muslimer som om de var ensartede grupper av mennesker – med mer som skiller dem enn de har felles.

Istedenfor å gå mot mytene, skal vi i denne boken prøve å gå *med* dem og nyansere dem. Det farlige er myter som ikke blir gjenkjent som myte, men tatt for bokstavelig sannhet. Da kan for eksempel den store fortellingen om tusenårsriket eller om jødisk konspirasjon få en uhyggelig tvingende makt i et samfunn. Istedenfor at en myte blir gjenkjent som *både* virkelighet og uvirkelighet, blir den da utelukkende virkelig. Den blir nødvendigvis sann fordi myten nå oppfattes som "den harde realitet". Men myter

skal verken adlydes eller avsløres. De skal forestilles, fortelles om, lekes med og bli diktet videre på. Bare når enkeltmyter får monopol, når de stivner, blir vedtatte og uimotsagte, når de blir universelle sannheter som har mistet kontakten med andre store fortellinger, først da blir myten ødeleggende for det sjelelige og sosiale liv.

### Hvorfor denne tilnærmingen?

En av de første og mest berømte økofilosofiske artikler om miljøkrisens historiske røtter ble skrevet av historikeren Lynn White i 1967.<sup>11</sup> Her fremholdt han særlig de jødisk-kristne oppfatninger om at mennesket er satt over naturen, at vi skal legge verden under oss, og at bare mennesker har verdi for Gud. De evige verdier finnes et annet sted enn på jorden. I tillegg har teknologisk utvikling (vannhjul, orgler, ploger, briller) vært ansett som moralsk godt – som en velsignelse fra Gud igår, og som velsignelser fra forskningen idag. Vi ofrer milliarder til forskningsformål for at de skal gi oss en lykkeligere fremtid, ikke ulikt offerritualene i andre kulturer.

Hvordan folk velger å håndtere økologien er avhengig av hvordan de oppfatter forholdet mellom seg selv og miljøet, påpeker White. Og disse oppfatningene er igjen grunnleggende formet av vår tro og tanke om menneskets stilling i skaperverket, livets oppgave, skjebne – med andre ord religion og myte. Våre daglige vaner er dominert av en tro på evig fremgang – neste år skal gi bedre avkastning enn dette – en tenkemåte som ville være helt uforståelig i det tidlige Hellas eller i fjerne Østen, men bare er mulig utfra en lineær forståelse av tid hvor den har én begynnelse og én slutt. På samme vis roterer hele kosmos fremdeles – på tross av Kopernikus – rundt vår lille klode. På tross av Darwin er vi ikke – i våre hjerter – deler av den naturlige evolusjon. Og på tross av miljøkrisen er fortsatt økonomisk vekst vår høyeste kulturelle verdi. I våre verdistrukturer er vi hevet over naturen, er etisk likegyldige til «død» materie og villige til å bruke den til å dekke våre minste ønsker. Vi fortjener derfor en miljøkrise, konkluderer White. Og krisen vil tilta inntil vi både emosjonelt og rasjonelt (det vil si mytisk) forkaster det prinsipp som sier at naturen ikke har noen verdi bortsett fra å tjene mennesket.

Mange mener nå at vi trenger en ny etikk, en miljøetikk som omfatter også ikke-menneskelige skapninger. Ved å utforme klare prinsipper for en slik miljøetikk kunne vi nå frem til felles lover og regler slik at håndteringen av naturen virkelig kunne kalles bærekraftig. Vi kan debattere oss frem til en ny verdistruktur, hevder miljøetikerne, slik at også naturen får sine rettigheter og et etisk vern. Deres tanke er at utviklingen kan snus gjennom å argumentere frem, lovfeste og formidle nye etiske holdninger.

Men fra et dybdepsykologisk perspektiv er det klart at ny etisk kunnskap, regler og holdninger for mer korrekt handling, er et ego-prosjekt. Slike regler forblir sekundære i forhold til våre spontane opplevelser. De ligger på et språklig, bevisst overflatenivå og fungerer i beste fall innenfor det språklige området av opplevelsen. Vi må ta oss sammen for å være etiske. Å ha skriftlige regler er ganske visst nødvendig, men reglene trenger ikke ned i de dypere liggende, mytiske mønstre som våre spontane erfaringer blir til i. De motiverer ikke. Etiske forskrifter går ikke *med* våre kroppslige, mytiske emosjoner, men *mot* dem ved å diktere hva en *burde* føle.

Selv tror jeg at små endringer i våre mytisk-religiøse overbevisninger – som det moderne er like full av som alle andre kulturer – kan være vel så virkningsfulle som noen etisk kampanje rettet mot ansvarlig, ego-styrt handling. For det finnes myter som kan gi større meningsfylde enn det å erobre naturen, bedre visjoner enn idéen om økt vekst, dypere tilfredsstillelser enn mer forbruk, og som beskriver rikere forhold enn det å stå hevet over andre skapninger. Å åpne opp for at andre mytiske sammenhenger kan få plass, vil på lang sikt kunne bety mer enn noen økonomisk eller etisk reform.

Slike endringer er ikke en oppgave for en komité eller en organisasjon. Ingen aktører kan gjøre denne jobben. Vi trenger hjelp av «det lille folket» – sjelens selvstyrte, imaginative mangfold. Jung kalte disse delpersonlighetene i sjelen for kompleks. De bor i oss alle.\* Det har vist seg for eksempel i psykoterapier, at *de* over tid kan snu opp-ned på hvilken som helst rigid egostruktur. Sterke, mytiske ideologier som spiller på lag med kompleksene til folk, har mang en gang veltet både regimer og regjeringer. Og jeg tror disse kompleksene allerede er i sving nå også, både i oss og i kulturen. De arbeider ikke koordinert og målrettet (ego-heroisk), men kaotisk, kranglevorent, kreativt, konfliktuelt, fantastisk og flertydig – kort sagt: mytisk. Og i denne boken skal vi prøve å få øye på hva sjelen allerede er igang med – hvilke nye (varianter av de gamle) myter den har satt i scene i en miljøkrisetid.

Hvor skal vi da vende oss for å finne grunnlaget for en sjelelig økologi? Mye fascinasjon og oppmerksomhet, både innen media og antropologi, har blitt de såkalte naturfolk til del. Samer, indianere og australske aboriginer har alle beholdt rester av sin imaginative økologi, selv om de har blitt innordnet i et moderne, teknologisk levesett. Dette at de har rester av en sjelelig økologi, over en dyp tiltrekning på mange av oss moderne. Kanskje søker sjelen mot kulturformer hvor sjel og natur er nærmere knyttet sammen enn hos oss?

Men *vi* kan i lengden ikke basere oss på innlånte løsninger. Miljøkrisen er et europeisk problem på den måten at det er vår tenke- og handlemåte som har frembrakt den, uansett om de på fabrikken og laboratoriet har gule eller svarte pigmenter. Og kun det europeiske kan kurere vår egen galskap. Fremfor å løpe til de få fremdeles eksisterende ikke-industrielle kulturer for å tilegne oss også deres måte å tenke på (etter at vi allerede har tatt mye av landområdene deres), bør *vi* ransake vår egen historie. Det betyr å gjennomgå på nytt de mange europeiske forestillinger som ble forlatt da verden-som-økonomisk-ressurs-forestillingen tok helt overhånd og nå legger naturen brakk.

Dette betyr selvfølgelig ikke at det er "galt" å ta imot kunnskap og inspirasjon fra naturfolk. Problemet oppstår når vi pynter oss med lånte fjær, blir instant-indianere uten integritet. Det er å vanære naturfolkene ved å ignorere de kulturelle dybder som deres uttrykk vokser opp fra, som om vi kunne tilegne oss deres historiske og sjelelige arv gjennom noen antropologiske studier eller helgekurs i sjamanisme.

I stedet for å forsøke å skape en sjelelig økologi utfra et kulturelt tyvlån eller et eller annet sammenhengende teoretisk system, så forsøker denne boken å finne et grunnlag i de forestillinger om natur som allerede er tilstede i hverdagslivet. Dette er bokens

---

\* «Komplekser» blir nærmere presentert i etterordet.

«metode». Vi vil gi vanlige forestillinger om natur og sjel klangbunn i den europeiske kulturarv. Myter, språk og idéer fra førmoderne europeisk historie kan fremdeles bidra til en sjelelig økologi med politisk relevans for senmoderne krisetider.<sup>12\*</sup>

Profetier om undergang er ett slikt sett av forestillinger (kap. 2). Oppfatninger om barn og natur et annet (kap. 3). Forståelsen av forholdet mellom by og land, kultur og natur som motsetninger får også et eget kapittel (kap. 4). Det vegetative og jordfestede, grønne og frodige er et femte tema. Det urørte og det dyriske – blir omtalt i kapittel 6. Det syvende og siste kapitlet undersøker vår forståelse av fornuft og antyder hvordan det er mulig å handle utfra et sjelelig og mytisk mangfold.

# Kap 2) – Apokalypse snart ?

Jeg har ikke vært i Oslo på lenge. Nedover hele Gudbrandsdalen har røde låver og spredte næringsbygg føket forbi bilvinduet. Ved Gardermoen blir E6 en firefeltsvei. Endelig kan jeg cruise i 100 sørover. Kveldsmørket har blitt tettere, og etterhvert vet jeg at byen nærmer seg ved at lysene stadig blir flere og at skyene på høsthimmelen får et gulskjær fra gatelysene der fremme.

Lang tid i en småbygd har på ny gjort meg var for storbylysene. Øynene dveler ved dem. Det er mengden av lys fra en ganske liten storby som nå slår imot meg på nytt. For førti eller seksti år siden var lysspillet en attraksjon som kunne overvelde storøyde småbygdsfolk. Nå er det andre assosiasjoner som vekkes. Jeg sitter i én bil, langs én vei, inn til én av Europas tusener av byer som alle lyser med sine titusener og millioner av lys akkurat nå idet jeg passerer skiltet som markerer bygrensa. Kull, olje og rørlagt vann stråler ut av neonrør og glasskupler slik at til og med stjernehimlen blir usynlig fra gatene, også på kvelder med ellers klar natthimmel.

Hvor mange hjul har rullet forbi her siden i morges? 20 000? 100 000? Jeg legger meg over i venstre fil og glir langsomt forbi en gigant på hjul som tordner sørover med papir idag og som skal nordover med sukkervann på plast imorgen. Kanskje 200 000? Det eneste synlige spor de har etterlatt er de vage avtrykkene i asfalten som viser hvordan flesteparten ligger på veien. Hva har de gitt til luften denne dagen, til trærne, bygningene og folk langs veiene? Og dette bare i vesle Norge, en liten utkant, hvor ikke engang en halv prosent av verdens raskt økende antall av industrialiserte toføtter bor. Istedenfor så mange tall, et spørsmål: Hvor lenge kan jorden tåle oss?

David Brower heter en mann som de siste tyve–tredve årene har holdt foredrag rundt omkring i USA. Han ber tilhørerne forestille seg jordens utvikling de siste fire milliarder år som om den var skjedd i løpet av skapelsesberetningens seks dager. Da tilsvarende en dag omtrent 700 millioner år. Hele mandag og frem til tirsdag var kloden opptatt med å få jordskorpe, hav og atmosfære på plass. De første former for liv dukket på uforklarlig vis opp rundt middagstider ut på tirsdagen. De neste fire dagene gikk med til at bakterier og encellede vesener gjorde kloden til et triveligere sted. Klokken 16 på lørdag dukket de store krypdyrene opp, og nå begynte utviklingen å få frem mange arter.

Fem timer senere – godt utpå lørdagskvelden – dukket pattedyrene opp. Men ikke før tre minutter før midnatt kom de første menneskene. Et fjerdedels sekund før midnatt gikk en mann kalt Jesus omkring, og et førtiendedels sekund før midnatt begynte den industrielle revolusjon. Vi er omgitt av folk som tror at det som har skjedd det siste førtiendedels sekundet kan fortsette i det uendelige.

De blir ansett for å være normale, mens de egentlig er rasende, splitter gale, avslutter Brower.<sup>13</sup>

Men vi trenger ikke tenke i årtuseners perspektiv for å komme i kontakt med mørke fremtidsutsikter. Du kan *kjenne* at noe er riv ruskende galt. Du kjenner det på motorveien. Når et 15 tonn 18-hjulet trailer-troll dunderer forbi. Eller når du kjører gjennom industriforstedene inn til en storby. Når en grevling ligger flat, skitten og blodig ved den hvite stripen. Plutselig er undergangserfaringen – den større sammenhengen – synlig på nytt, selv om den kanskje allerede imorgen igjen oppløser seg i hverdagshendelsene. Vår enorme evne til å la den daglige dont fylle hele synsranden, slik at en ikke tenker så mange år bakover eller fremover, gjør at vi ikke får øye på den hastighet som jorden forandres med.

Advarslene om at naturmiljøet er på vei mot stupet er så velkjente at de ikke trenger å bli gjengitt i detalj her. Både veldokumenterte og mer løsrevne katastrofevarlser har svirret tett som mygg en lummer sensommerkveld. Så jeg vil heller spørre hva katastrofeprofetiene forteller oss ut over det “rent vitenskapelige” innholdet? Hvor henter de den misjonerende tonen fra, sin tvingende moralske tyngde? Hvilken mytisk form får de, og hvilke andre forestillinger er de forbundet med?

Myten om apokalypse, om undergang, er en av de virkelig store fortellingene, en urhistorie som har hatt gode vilkår i et århundre som vårt, under atombombens og miljøkrisens åk. Den apokalyptiske dimensjon i miljølitteraturen fremtrer ikke minst gjennom den stemning av nødvendighet og overhengende fare som beskrivelsene formidler. Kanskje kunne vi kalle dette for den apokalyptiske retorikk: Hvis vi ikke legger om kursen nå, så vil ulykkene ramme oss nådeløst imorgen. Baksideteksten på Brundtland-kommisjonenens *Vår Felles Fremtid* uttrykte det slik i 1987: "Det er livsviktig å føre en politikk som bevarer og styrker ressursgrunnlaget. Menneskehetens muligheter til å overleve står i fare. Men vi kan skape en bærekraftig utvikling. Det krever handling - NÅ!". Legg merke til at setningslengden stadig krymper inn. Det blir mindre og mindre rom å manøvrere i, inntil alt stopper i et andpustent enstavelsesord med utropstegn. Å leve i et så lite rom, under så mye press, blir ganske uutholdelig i lengden. De fleste orker ikke annet enn å forlate det etter en stund, både politikere og folk. Det er nettopp disse prosessene vi skal se nærmere på i det følgende.

### Miljøkrise – en senmoderne myte

Hvorvidt de som forutsier kollaps i de globale økosystemene har rett eller ikke, er ikke mitt poeng her. Å si at undergangsforestillingene har en mytisk karakter er ganske enkelt å gjøre oppmerksom på at undergangen har en mening her og nå. Som forestilling lever katastrofen i vår sjel. Vi har blitt opptatt av undergang og hvor dette skal ende. *Uroen* har våknet: Hvor lenge kan jorden tåle våre vanvittige veier?

Når jeg gjenforteller min opplevelse av å kjøre inn til Oslo og bli urolig av antall biler, veier og strømforbruk, så er det ikke fordi det kun er jeg som kjenner det sånn. Tvert imot – apokalypsen har igjen tatt bolig i kulturens kjelleretasje og gjør slike opplevelser til allemannseie. Apokalypsen har flyttet inn i nabolaget og i barneskolen. På det personlige plan viser den seg som en form for avsmak, avsky eller vemmelse overfor storsamfunnet, politikken og hva vi gjør med naturen. Mistro, oppgitthet og en

diffus håpløshet har krøpet inn i vår kollektive psyke og etterhvert erstattet den optimistiske fremtidsoppfatningen. Det er blitt langt mellom de begeistrede tilhengere av å "bygge landet".

Myten om økokatastrofe er også til stede i media: skogsdød, globale endringer i atmosfære og temperatur, radioaktivt avfall som vil være dødelig i 20 000 år, samt kjemiske forbindelsers uanede bivirkninger er alle variasjoner over temaet fra undergangssangen. Bildene av døende natur svirrer rundt og lander helt inne på stuegulvet. Vi aner en planet hvor alt grønt er døende, hvor bare surrende insekter har overlevd. "What good is a used up world, and how could it be worth having?" synger Sting.<sup>14</sup>

Katastrofefantasiene hjemsøker oss, på filmduken og i litteraturen som i politikken: Planeten kan ikke tåle 16 milliarder mennesker. Mangel på ferskvann og mat vil utløse vanvittige kriger og flyktningekriser. Fremtiden truer med å bli uutholdelig. Mytens sterke gjennomslag henger sammen med de enorme og raske endringene i menneskenes levevis det siste århundret. De hjelpemidler som har blitt tatt i bruk viser seg nå å peke mot undergang – istedenfor fremgang – i et omfang ingen kunne forestille seg for bare hundre år siden.

### Den profetiske arv

Det er langt fra første gang at tanken om at verdslig fremgang fører til undergang dukker opp i vestlig tradisjon. Miljøproblemenes dystre fremtidsutsikter vekker tusenårige resonanser. Jødedommen hadde sine profeter. Jeremias kall var å få Israels folk til å oppgi dyrkelsen av materielle guder og gudebilder for å følge Herrens lov:<sup>15</sup>

Beitene på steppen vil bli avsvidd, så ingen ferdes der  
det høres ingen rautende buskap  
Både himmelens fugler og markens dyr  
har flyktet og er borte  
Jeg gjør Jerusalem til en steinrøys  
Judas byer gjør jeg til ørken  
hvor ingen kan bo

Det samme mytiske temaet dukker opp mange steder hos profetene. Det er deres varemerke, så å si. Også Jesaja trekker veksler på katastrofer og krig for å bringe folket bort fra de urette veier:<sup>16</sup>

Fordi dere ringeakter dette ord  
setter lit til vold og svik  
og støtter dere til det,  
derfor skal denne uretten bli for dere  
som revnen i en høy mur:  
Den brer seg videre helt til muren  
med ett, på et øyeblikk,  
styrter sammen.  
Den knuses likesom et leirkar  
som blir slått i stykker uten skånsel  
Blant stykkene finnes det ikke et skår  
som kan brukes ...



til å øse vann fra brønnen.

Kristendommen har sin dommedag utpenslet i Johannes Åpenbaring. Når de syv dommedagsenglene blåser i sine syv basuner – på den ytterste dag – skal en serie økokatastrofer hjemsøke kloden. Hagl og ild slår mot jorden, trærne brenner opp sammen med det grønne gresset, store stjerner faller ned fra himmelen og forgifter vannet, solen svir menneskene med ild, himmelen formørkes og gresshoppesvermer piner alle folkeslag, det ene jordskjelv avløser det andre og alt liv i havet dør. Alt sammen fordi menneskene lever feil og forsøpler jorden med materialisme, uhemmet forplantning (hor) og avgudsdyrking. Først etter at byimperiet, Babylon, er falt og Satan lenket i dypet, kan den evige harmoni inntre i det nye Jerusalem.

Dommedag i moderne utgave har lenge vært forbundet med at teknologien svikter eller gjør opprør mot sin skaper – mennesket. Fortellingene om Frankenstein var blant de første og mest betydningsfulle i så måte (science fiction). Doktor Frankenstein skapte i sitt laboratorium et monster som brøt seg ut og til slutt tok livet av hans egen kone på bryllupsnatten.<sup>17</sup>

Antikkens grekere hadde et særlig oppmerksomt øye for hvordan teknisk overmot og undergang var forbundet. Blant alle deres fortellinger ønsker jeg å trekke frem myten om Prometevs, menneskets hjelper og lærer.<sup>18</sup>

### Prometevs

Prometevs var en titan, en av den gamle gudeslekten. Navnet Pro-metevs betyr fremtanke, forutseenhet, planlegger. Han var bror til Epimetevs – ettertanke. Det var Prometevs som laget de første menneskene av leire. Han fikk hjelp av Athene til å puste liv i dem, og etterhvert lærte han dem allslags kunster – som arkitektur, astronomi, matematikk, navigasjon, medisin, metallurgi og håndverk av alle slag.

Til å begynne med levde de ganske kummerlig. "De skulle hatt ilden til hjelp, disse menneskene dine", sa Athene til ham en dag. "Da hadde de blitt noe helt annet. Men det er jo bare Zevs som rår over ilden, så det er nok umulig", la hun til.

Dette med ilden kunne ikke Prometevs glemme, og en dag spurte han Athene – sånn i forbifarten – om hun kjente til en bakvei opp til Olympen. Joda, Athene visste om en, og forklarte gjerne. Utstyrt med en stav laget av den hule stengelen til en kjempedefennikel tok Prometevs seg opp i himmelen. Der rasket han i et ubemerket øyeblikk til seg noen glødende kull fra Zevs hellige ild og la dem i den hule staven sin. Ikke engang vokterne ved himmelporten kunne oppdage at noe ulovlig hadde skjedd.

Vel nede på jorden igjen fikk de skyggegrå menneskene den guddommelige ilden som tjener. Først nå begynte de virkelig å bli mange, utviklet matkunsten, la seg opp rikdommer og spredte seg utover jorden. De ble flere og sterkere år for år. Prometevs var riktig stolt av hva han hadde fått til. Men da Zevs oppdaget det hele var det langt mer enn han kunne tåle. Øynene sprutet gnister og raseriet glødet. Han svor hevn og la sin plan.

Smedguden Hefaistos måtte lage en kvinne for ham, og så ba Zevs de fire vindene blåse liv i henne. Til slutt bød han alle gudinnene se til at hun ble den vakreste kvinne

verden hittil hadde skuet. Selv gjorde han en gullleske med utsøkt låsemekanisme, og denne stappet han breddfull av alle tenkelige og utenkelige plager, pinsler og ulykker. Zevs skar tenner av forventningsfull skadefryd da han så Pandora gå regnbueveien ned til jorden og Prometevs. Ham skulle hun innynde seg hos.

Prometevs satt og arbeidet utenfor huset sitt da hun kom. Men da han hørte hvor hun kom fra, var han ikke sen om å sende henne av gårde. Ikke tale om at hun kunne få bli. Men dette gjorde Zevs enda mer rasende, og nå kunne han ikke styre seg lenger. Han ga ordre om at opprøreren skulle gripes og at Hefaistos skulle lenke ham naken til et fjell i Kaukasus – ved verdens ende. Der skulle han være i tusen – noen sier tretti tusen – år. Men Prometevs var fortsatt trassig, og ville ikke oppgi sin forkjærlighet for menneskene fremfor gudene. Han ville ikke forsone seg med Zevs. Derfor bombarderte Zevs ham først med lyn og satte så en diger gribb til å hakke ut leveren hans om dagen. I løpet av den kalde natten vokste leveren ut igjen, slik at gribben kunne hakke videre neste dag.

Epimetevs ble skremt av brorens skjebne og giftet seg i all hast med Pandora. Det bød ham på ingen måte imot – så vakker som hun var. Etter bryllupet ville Epimetevs bare lette litt på lokket til Pandoras eske for å se hva den inneholdt. Selvsagt fløy alt sammen ut som en sverm sinte veps og satte seg på alle mennesker: sykdom, slit, savn, alderdomsplager, galskap, ondskap og begjær. Aller sist ut fløy det selvbedragerske håpet, og det er kun dettes løgner som siden har hindret menneskene fra å begå selvmord alle som en.

### Prometevs og myten om fremskrittet

Myten om fremskrittet er nok den mest grunnleggende av alle forestillinger i det moderne samfunnet. Vi har nærmest fått den inn med den steriliserte tåteflaska.<sup>19</sup> Den ligger under og over, virker både i forgrunnen og bakgrunnen av politikk, helsevesen og næringsliv – på så å si alle områder. Ting må bli bedre, vi må bli sterkere, rikere, klokere. Budsjettet for neste år skal være større enn det var i år, som igjen var større enn i fjor. De fleste mennesker i vår tid, skriver dybdepsykologen Guggenbühl-Craig, ser det som "naturlig" at de alltid skal gjøre fremskritt.<sup>20</sup> Selv i dag, når troen på fremskrittet har slått dype sprekker (stadig flere Frankensteiner viser sine gustne ansikter), så er fremdeles ord som progressiv, økende, voksende, fremadstormende sterkt positivt ladet. Bare de som gjør fremskritt har fremtiden for seg. Forandring betyr forbedring. Nye ting er langt bedre enn gamle, nye bøker er mer korrekte enn gamle og ny forskning er mindre feilaktig enn forskningen for ti år siden.

Grekerne gjenkjente Prometevs i denne måten å være på, det å ha fremskrittet som grunnleggende fantasmønster. Prometevs er arketypen som gjør praktisk nytte av alt han kommer over *for* å gjøre fremtiden bedre. Når han støter på et problem, gir han seg ikke før han har funnet en løsning: I fremskrittets verden er problemer til for å løses. «The sky is not the limit.» Prometevs lurder aldri på hvorfor problemet dukker opp, hvilket budskap det rommer, hvilke dybder det springer ut av eller *hvem* som har skapt det. Det at Olympen er stengt blir til et spørsmål om hvordan-kan-jeg-komme-inn? Ilden må *brukes* til noe – den kan ikke bare ligge å ulme hos himmelkongen. At ilden er ulovlig å bringe med seg blir til hvordan-kan-jeg-skjule-den? Pandora er ikke nyttig. Hun er bare vakker og kanskje en trussel mot fremskrittet, så henne avslår han slik at han kan fortsette arbeidet uforstyrret.

Når noen spør: Hva kan vi bruke dette til? Hvilken praktisk nytte har dette? – så er også Prometevs tilstede. Hver gang noen vil gjøre en teknisk forbedring, kan vi kanskje skimte Prometevs inne i impulsen. Når vekst og økt verdiskapning omtales som entydige plussord, er det egentlig Prometevs' tale vi hører. I vår tid blir han ofte omtalt som instrumentalitet eller teknisk rasjonalitet. Men ved å bruke slike begreper istedenfor å beholde personifiseringen, blir han ufarliggjort. Hans autonomi kamufleres. Den uregjerlige Prometevs blir forsøkt lenket bak en abstrakt kategori: «teknisk rasjonalitet». Men han er ikke bare et tankemønster. Han bringer også iherdig begeistring og følelsen av å drive på med noe stort. Dersom en blir besatt av ham, kjennes det som om en har titaniske krefter. Hiv og hoi! Å bygge opp bedriften eller å bygge landet oppleves da som et kall.

Å være i en myte gir en intens emosjonell overbevisning som driver tenkning og argumentasjon fremover. Arketypiske figurer som Prometevs konstituerer en hel verden, en måte å være i verden på, slik at alt vi gjør, ser og sier, svinger i takt med grunnstemningen. Dette er det sikreste tegn på at vi har å gjøre med en mytisk arketype: de kan emosjonelt besette ens bevissthet slik at den blir blind for eget ståsted.<sup>21</sup> På denne måten er Prometevs mer som en gud eller en evig fortelling, enn som et rent indre, mentalt fenomen. Han er ikke bare et begrep vi mennesker har, men omvendt: han har formet oss entreprenører og vi bygger videre i hans navn.

Prometevs var av titanslekt og ble ikke helt regnet med blant de virkelige gudene. Giganter og titaner var av en eldre gudegenerasjon, født av Gaia før de andre gudene ble til. Fra dem har vi uttrykkene titanisk og gigantisk. Og det er jo noe titanisk over fremskrittene. Prometevs gjenfinder vi altså i alt som vokser til titanisk størrelse. Tingene mister da både sine menneskelige proporsjoner og kontakten med jorden. Utviklingen i senmoderne tid kjennetegnes ved millionbyer, verdensmarkeder, multinasjonale konserner, milliardinvesteringer, massebilisme, etc. Unnfanget av en titanisk fantasi begjærer de å vokse helt opp i himmelen. De er himmelstormere.<sup>22\*</sup>

Dette viser at Prometevs ikke bare er en individuell fantasi, men at han også former organisasjoner og økonomiske strukturer. Mange har kritisert kapitalismen for å være drevet av den enkeltes egoistiske profittbegjær. Men denne moralske kritikken rammer litt på siden. I en prometevisk kultur er nemlig det nyttige og lønnsomme identisk med det gode. *Alt som bidrar til økt velstand og fremskritt trenger ikke nærmere begrunnelse – det er i seg selv godt.* For alt det som er i samsvar med den myte man lever i, blir opplevd som naturlig. Personer, bedrifter og institusjoner som arbeider for maksimal profitt er ikke umoralske, men ganske enkelt veltilpassede tannhjul i et titanisk system. Prometevs er stolt av sitt verk, og menneskene er stolte av sine prometeviske bragder.

Denne myten medfører blant annet at spørsmålet om vi virkelig *skal* ta i bruk det nyeste innen moderne teknologi, ikke på noen måte blir et politisk anliggende. I såvel industri og helsevesen som innen landbruk og byråkrati er dette en selvfølge. Vi trenger ingen politisk ideologi som sier at mer effektivitet og ny teknologi er et gode, fordi størsteparten av samfunnet allerede fungerer innenfor denne myten. Anvendelsen av ny teknologi blir da ikke noe debatttema, men «naturlig og nødvendig» for disse systemene. Dette viser kort og godt at en mytisk virkelighetsforståelse er i sving.<sup>23\*</sup>

Myten om teknologisk fremskritt har nedfelt seg i teknokratiet – den storstilte sammenflettingen av teknologi og sosiale strukturer. Men den blir ikke gjenkjent som en myte internt i disse systemene fordi den oppleves som en selvsagt nødvendighet. Den blir dermed apolitisk, akseptert av alle. Å velge mellom fremskrittsparti A og fremskrittsparti B blir nødvendigvis et lite engasjerende politisk valg. Når all såkalt seriøs politikk føres på basis av samme myte, forsvinner de dyptgripende – det vil si mytiske – forskjeller. Politikken tømmes dermed også for saker som kunne engasjere hele mennesket.

Enhver som uttrykker skepsis til fremskrittene, får straks høre innvendinger som: "Jamen, vi kan da ikke snu utviklingen! Vi kan ikke vende tilbake til naturen og bo i tømmerhytter!" Dette er imidlertid prometevske forestillinger fordi de forutsetter at ting bare kan gå fremover eller bakover. Det siste er håpløst og stillstand er umulig, så derfor må vi fortsette å dyrke fremskrittet. I en prometevsk verden *kan ikke* utviklingen gå i sykluser, gå i ulike retninger eller rett og slett bare være en stadig forandring av form. Både Fremover og Bakover er egentlig titaniske ord som fanger alt inn i en lineær tenkemåte. Som om historien bare skulle ha én retning. Det er den uforsonlige Prometevs som stiller opp kvasivalget mellom å gå fremover eller bakover, bære eller briste. Han nekter å forhandle med Zevs selv når han er lenket. Prometevs er slik at han ikke *kan* kompromisse: Fremover eller Døden!

Titanic, Prometevs første virkelig representative skip i dette århundret, kunne heller ikke annet enn å fortsette fremover. Man torde ikke snu eller stoppe før det var for sent. Mange har brukt dette skipet som en analogi for vår egen tid. Med strålende lys, høylydt musikk, opplyste mennesker med fremtiden for seg og velutdannet mannskap under dekk, stevner Titanic uavbrutt videre i natten. Og de som styrer det stolte skipet er sterke i troen på teknologiens, vitenskapens og økonomiens evne til å styre utenom alle isfjell.

Fremgangen og forbedringene tilhører imidlertid bare første halvdel av myten om Prometevs. Vi har ennå ikke truffet isfjellet, havnet i Kaukasus eller åpnet Pandoras eske som jo alltid er uløselig knyttet til slike fortellinger. Verken i den sjelelige eller økologiske verden kan fremskrittet fortsette i det uendelige.<sup>24\*</sup> Det er ikke noe moraliserende budskap i dette – at fremskrittet er syndig eller ondt i seg selv. Myten viser ganske enkelt en nødvendig sjelelig sammenheng:

Prometevs er slik av natur at han er nødt til å ende fastlenket i Kaukasus med gribben som hakker i leveren. Hver morgen er den på nytt like hel og skjelvende blodrød. Denne sterke torturberetningen uttrykker en psykologisk/sjelelig forestilling, eller skal vi kalle det en «hestekur»: *Fremskrittet blir fastlåst i en håpløs posisjon hvor det er tvunget til å gjennomleve det samme gang på gang.* Det lineære fremskrittet holdes fast i en trang syklus hvor tingene gjentar seg: Stadig mer av leveren blir hakket ut i løpet av dagen, men om natten vokser den ut igjen. Hva kan være verre for den fremskrittstroende enn å oppleve en slik evig gjentakelse? Den virkelige torturen, det store fallet slik Aischylos beskriver det, er ikke smertene fra kroppen men skammen over å være lenket slik at ting ikke går fremover.

La oss returnere til dagens situasjon. Worldwatch Institute utgir verdens mest leste miljøbok om klodens tilstand.<sup>25</sup> Hvert år viser de på nytt hvordan de økonomiske

fremskrittene i rike land, kombinert med befolkningsveksten i fattige land, tar kvelertak på økosystemene. Deres grundige og vitenskapelige dokumentasjon peker entydig mot kaos og katastrofer på lengre sikt – *hvis* kursen fortsetter som idag og ikke legges drastisk om. Miljøbevegelsen tar seg imidlertid sjelden tid til å dvele ved apokalypsen som sådan. Den rykker straks videre til det prometevske spørsmål: Hva skal vi gjøre for å unngå den? Hvordan kan vi legge kursen utenom? Men slike spørsmål forblir innenfor den myten som har frembrakt problemene. Dersom en skal komme ut av myten, kan en ikke gå utenom bøygen. Vi blir nødt til å ta apokalypsen innover oss, dvele ved den. Vi må se nærmere på hvilke bilder og følelser apokalypsen vekker i sjelen.

### **Ansikt til ansikt med apokalypsen**

Den kommer uavvendelig mot oss, men som Prometevs vil vi helst ikke vite noe av verken Pandora eller Zevs, han som opprettholder orden i kosmos. Vi blar til neste side i avisa, skifter kanal på TV'en, tenker på noe annet, arbeider videre med vårt. Kulturens undergang er liksom altfor langt unna, alt mens vi like fullt holder «stø kurs» mot Kaukasus.

Noen inntar en mer *kynisk* holdning: Dommedag har blitt spådd før. Den kom aldri. Underforstått: det er nok bare snakk denne gangen også. Med business-som-vanlig-økonomenes selvsikre mine kan vi si: når problemene blir store nok, så kommer nok også teknologien og det frie markedet opp med en løsning.

En opplysnings- eller humanistisk variant lyder gjerne slik: Dette var ille. Nå gjelder det at alle får tilstrekkelig *informasjon* om miljøproblemene vi har i vente. Når det blir gjort klart for alle at vi går mot stupet, så vil ethvert ansvarlig menneske måtte legge om kursen.

En mer *puritansk* eller nostalgisk reaksjon er heller ikke uvanlig: Vi må vende tilbake til det rene og enkle. All overdrivelse er av det onde. Hvis bare alle kunne innse at nøkternhet, omfordeling av godene og en nedgang i levestandarden er veien til harmoni med naturen, så ville vi unngå miljøødeleggelsene.

Den *samfunnskritisk* radikale reaksjonen går på jakt etter årsakene. Hvem er det som er moralsk ansvarlig for dagens situasjon? Hvem står bak denne konspirasjonen mot folket og naturen? Kapitalismen, markedet, handelsblokkene, multinasjonale konserner, fordelingen av goder, media, patriarkatet eller dualismen har alle fått på pukkelen. En eller flere slike institusjoner har *fått skylda*. Hvis vi bare avslørte og oppløste dem, gjorde opprør eller revolusjon, så kunne planeten fremdeles reddes.

De «*ansvarlige*» administratorene og samfunnsstøttene har også sin reaksjonsmåte: Det er sant nok at situasjonen er alvorlig, men vi kan ikke handle overilt eller basere våre strategier på følelser. Vi kan heller ikke svekke vår konkurransevne vis-à-vis andre land. Derfor er det viktig at reformene er veloverveide og gjennomføres i takt med internasjonale avtaler. Situasjonen er ikke bare helsvart, slik enkelte synes å mene, og i forhold til andre nasjoner som det er naturlig å sammenligne seg med, er det gjort klare forbedringer på miljøfronten de senere år.

Heller ikke den *heroiske* reaksjon er uvanlig. Ansikt til ansikt med undergangen vekkes handlingstrangen. Helten våkner, klar til kamp. Vi kan ikke bare prate. VI MÅ GJØRE NOE NÅ! Spørsmålet er hva. Bare å resirkulere melkekartonger og kjøpe miljøvennlig dopapir, synes ikke helt tilfredsstillende. Myldrende over og gjennom landene på jakt etter noe å kjempe for, finner de hist og her jomfruelig natur. Hvaler, uttryddingstruede lavarter, tropisk skog, tigrer og urørte vassdrag kan alle fylle rollen som jomfru, som det forsvarsløse offer. Men dragen har på mange vis vage konturer. Den vil ikke møte opp til ærlig kamp fordi den hele tiden omskaper seg i så mange former. Noen ser udyret i hvalfangstnasjonene, andre i internasjonal tømmerindustri, sprayflasker, myndighetenes utbyggingsprogrammer, kjemiske fabrikker, etc., etc. Mine tanker vandrer uvilkårlig til miljøkrigerne (som Kurt Oddekalv eller Paul Watson): utstyrt med 4-hjulstrekker og dykkerutstyr, pH-målere og ekkolodd, klare til uttrykning og kamp mot enhver miljøfiende. Om ikke annet, så minner denne parodien oss om at hele organisasjoner kan bli grepet av den heroiske besettelse. Bare målbare resultater teller, og man vurderer innsatsen i tap og seire. Miljøarbeidet er en kamp, en krig. Særlig når det gjelder å tolke ulike heroiske innsatser som seiere, har enkelte oppvist stor kreativitet.

Ingen av disse reaksjonene synes imidlertid å være tilfredsstillende. Ingen av dem synes å kunne ta innover seg selve apokalypsen. De er alle sammen på vei *bort* fra trusselen om undergang. Ingen blir i angsten, uhyggen og depresjonen som apokalypsens dødspust stinker av. Denne motstanden mot å ta innover seg dommedag og dvele ved profetiene, er selv verdt å dvele ved. Hvorfor makter ikke apokalypsen å tre frem som en vedvarende sjelelig, politisk og jordisk realitet? Hvorfor er det så vanskelig å være undergangsprofet?

### **Kunsten å holde økokatastrofen fra livet**

Det *er* vanskelig å leve med trusselen om menneskelig ødeleggelse av klodens livsmangfold. Det *er* vanskelig å finne frem til en meningsfylt måte å reagere på. Det kan se ut til å være tre forbundne psykologiske årsaker til dette.

For det første er miljøkrisen sjelden tilgjengelig for sansene. Vi bruker ca. 50 000 naturfremmede kjemikalier i Norge for tiden, men det er ikke mange av disse jeg gjenkjenner på smak eller lukt. Mye av flatehogsten og skogsdøden, vassdragsreguleringen og utbyggingen skjer langt unna der folk bor. Ødeleggelsen av ozonlaget og økningen av drivhusgasser er det umulig å vite noe om – annet enn gjennom medias flimner. Alt det som forsvinner – matjord og meitemarker, korallrev og sommerfugler, pinnsvin og fjellrev – ingenting av dette er så lett å være oppmerksom på som det som fortsatt er her. Og de tydelig sansbare forandringene som hopper seg opp – som eksos, flystøy, veibygging, storbylys – kommer så gradvis at det blir vanskelig å tro på deres katastrofale og presserende omfang. Vi klarer ikke tro det vi ikke kan se klart og tydelig. Katastrofefornemmelsene svinner dermed hen i dagens travle rutiner, de kjennes ikke helt virkelige. Det er altså noe ved økokatastrofen som ikke befinner seg riktig vel i realitetsprinsippets verden. Som spøkelser flest slipper de bare til i mørket og i bevissthetens gråsoner. Vårt fremskrittsoverrettede ego filtrerer automatisk slike marerittaktige fantasmer bort fra oppmerksomheten. Skal vi kalle dette fenomenet for 'miljøkrisens usynlighet'?

Det neste psykologiske skrittet er ufarliggjøring og fortrenkning. Når katastrofen lett glir ut av det daglige oppmerksomhetsfelt, forskyves hele emnet over mot en debatt om prognoser. Vi kan finne frem argumenter som går imot miljøbevegelsens dommedagstall. Er det nå sikkert at dette er så farlig? Tingene er nok ikke så ille, så helsvarte som de hevder. Faktisk har vi aldri hatt det så bra som nå.

Miljøforkjemperne kan så stemples som én av flere særinteresser. Vi har utdanningsfeltet, eldreomsorg og miljøvern – hver sin sektor, hver sine pressgrupper. Benektingen hjelpes ytterligere av at det er så mange faktorer som spiller med i miljøproblemene – populasjon, forbruksnivå, miljøskadelig teknologi og sosiale strukturers treghet. Hver dimensjon er alvorlig nok i seg selv, men fordi vi er lite vant til å tenke relasjonelt – vi foretrekker analytisk oppsplittende perspektiver – er det ikke lett å få øye på nettopp samspillet bak miljøvanskene. Dette gjør det i sin tur enklere å benekte deres omfang.

Til slutt lander en gjerne på hva vi kunne kalle et *dobbeltliv*.<sup>26</sup> Apokalypsen er fortrenkt men lever videre på et parallelt, delvis ubevisst plan. Vi lever våre liv som om alt er ved det gamle. Samtidig murrer noe om at ingenting er ved det gamle og at en hel masse er riv, ruskende langt ute å kjøre. Men i det daglige opprettholdes evnen til å takle alle oppgaver. En står opp om morgenen, får barna avgårde på skolen, rekker alle avtalene i almanakken og hygger seg med vennene. Samtidig vet en del av sjelen at det ikke finnes sidestykke til de forandringene vi står foran – uansett om apokalypsen blir konkret realitet eller forblir potensiell realitet.

La oss dvele litt ved hva som møter den som likevel vil trekke dette apokalypsetrollet opp fra kjelleren og gjerne dra det med ut på gatene. Hva slags redsler er det apokalypsen vekker?<sup>27</sup>

For det første, redselen for *lidelse*. Det er smertefullt å ta innover seg tapet av natur, eller å bli seg bevisst kulturens selvdestruksjon. Vi lever i en prometevisk kultur som oppfatter lidelse og sorg som noe ufunksjonelt. Det finnes piller mot hodepine, mot ryggsmerte og mot depresjoner – men ingen piller mot sorgen over og medlidenheten med en døende verden.

Redselen for å kjenne *avmakt*, fortvilelsen over at ingenting nytter, er også viktig. Hva kan vel vesle jeg gjøre? Mitt bidrag blir ikke engang som en dråpe i havet. Omfanget er for stort, vi har ikke kontroll, kjenner ikke svarene og aner ikke hva vi skal gjøre. Både det heroiske (Stå på!) og det prometeviske (Bedre og bedre, dag for dag!) er hjelpeløse mot Pandoras eske og kulden i det øde Kaukasus.

Redselen for å bli stemplet som *pessimist* er påtagelig hos mange. Du skal ikke ytre mange setninger av dette slaget før alle slags varianter av “tenk positivt”-ideologien blir tredd nedover deg. Det er sykkelig å velte seg i ødeleggelse og mulige katastrofer. En fremgangsrik og lykkelig person skal helst boble over av optimisme, kreativitet og tiltakslyst. Hvem ønsker å gå rundt og snakke om naturens død?

Redselen for å virke *dum* ligger i forlengelsen av det forrige. I en prometevisk kultur er kompetanse og kunnskap tingen – da har du kontakt med skaperånden. For å ha rett til å uttrykke bekymring over miljøsituasjonen, kreves det at en også sitter inne med løsningen på dem. Du må ha et teknisk-rasjonelt alternativ å peke på. Har du ikke det, er du uvitende og bør helst holde munn. Og mange gjør nettopp det fordi de føler

at de må være omvandlerende databanker og fryktløse debattanter for å ha rett til å uttrykke sine bekymringer. Det å handle utfra ens uro for naturen, har dessverre blitt forvekslet med det å skulle være flink i abstrakt argumentasjon.

Ubehaget ved *skyldfølelsen* hører også med. Hvem er du som forkynner miljøsynder for andre? Er din egen sti ren, har du feiet for egen dør? Selvsagt har vi ikke det. Gjennom arbeidet, bilen, klærne, kjøleskapet, kosmetikken, gjennom alt dette deltar også vi i ødeleggelsene. Gjennom våre ting, de ressursene vi forbruker, deltar vi i handelssystemets overgrep mot fattige land og i industriøkonomiens fortæring av naturen.

Nok. Det er altfor mange «gode grunner» til å overse undergangstruslene. Derfor var det også en psykologisk «natur»lov at etter en slik miljøbølge som Norge opplevde på slutten av 1980-tallet, måtte det komme en fase med vantro, benekting, fortrenning og dobbeltliv. Naturens død ble i løpet av 1990-åra igjen nesten et ikke-tema i offentlig politikk og valgkamp. Vernet ble nok en gang slukt av veksten.

Men kanskje bør apokalypsen som sådan ennå ikke slippes helt. Hittil har vi bare sett på hvordan vi holder den fra livet, ennå har vi ikke vært hos den. Spurt den hva den vil oss. Hvorfor den spøker i vårt hus. Hva er det kloden vår, Gaia (eller Zevs), prøver å fortelle oss ved å sende dette skrømtet inn i det senmoderne?

### Apokalypsens sjelelige budskap – uro

Det første som skjer når undergangen begynner å presse seg på, er at en dyp uro våkner. Tross alle forsøk på å avskrive og skyve bort anelsene om undergang, så er og blir denne uroen den emosjonelle drivkraften i miljøbevegelsen i vår tid. Tusener av organisasjoner og millioner av mennesker kjenner den urolige basslinjen i katastrofemelodiene. De apokalyptiske urfantasiene har våknet til live igjen, omtrent som monstere fra Frankensteins laboratorium. Vi har gjort hele verden til et laboratorium, og de uforutsette konsekvensene har sluppet løs. Lester Brown skriver: «Enten må vi snu utviklingen raskt, eller så vil den selvforsterkende indre dynamikken i 'utarmings- og nedgangsscenarioet' få overtaket. De politiske beslutninger vi treffer de aller nærmeste årene, vil avgjøre om våre barn skal få leve i en verden i utvikling eller nedgang.»<sup>28</sup> Hadde det vært en annen tid, hadde han kanskje skrevet: «Zevs har hentet lynkilen, jorden skjelver og fremskrittet kjenner lenkene. Vi må søke gudenes velvilje.»

Noe av apokalypsens budskap er med andre ord et *kall til oppbrudd*. Den uroen som mange kjenner motiverer til å finne andre måter å være i verden på, andre mytiske verdener. Undergangsfantasiene innebærer altså slutten på den prometevske verden – den forutsigbare, evig forbedrede fremtid. Derfor er vi også *urolige*, lite selvtilfredse og på søking. Jo mer en fordyper seg i miljøproblemene, desto mer urolig blir en. Denne uroen tilfredsstilles ikke av politiske handlingsplaner fordi ingen av disse hittil har grepet dypt nok ned i vår verdensforståelse.

Fotografier av kloden fra rommet viser oss en rund, blåhvit kule. Men selv om vi har én klode, rommer den mange forskjellige verdener, mange kulturer. Hvilken verden er det undergangen gjelder? Kanskje er undergangssangene spesielt myntet på den verdenen som har stått for de mest omfattende endringer på kloden: den som jeg her



har kalt den prometevske. Undergangen – slik den fremstår for fremskrittsoverrettede og industrialiserte mennesker – signaliserer død over nettopp denne måten å være på. Den livsverden som kommer til å gå dukken snart er den som er kjennetegnet av en lineær og abstrakt tid, fremskritt, vekst og menneskesentrering.

Tanken her er altså at undergangen ikke bare er noe som skjer med jordklodens målbare temperatur, ozonlag, skogareal og forholdet mellom åkerjord, regnvann og matbehov. Den signaliserer også død over en bevissthetsform, en måte å være i verden på: den nordlige, industrielle og menneskesentrerte kultur. Gjennom undergangsfantasiene opphører fremskrittets selvfølgelighet for oss og, med det, dør vår verden slik vi kjenner den. Den mentaliteten som har skapt de gigantiske strukturene, internasjonal standardisering og industri – slik at veier og fabrikker i Taiwan eller Brasil ikke er særlig ulike de i Frankrike – det er denne hardnakkede realiteten som nå lenkes til Kaukasus. Tidligere har den flydd fritt og spredt den stjålne ilden utover hele kloden. Nå står den i fare for å bli lenket til fjellet, til stagnasjonen.

### Dommedag er ikke et punkt i historien

Dommedag er ikke noe nytt. Som Rolf Jacobsen sier i et intervju: «Jeg har vokst opp med dommedagstrusler ... Helt fra jeg var barn, har det vært 'sist på tia'»<sup>29</sup> Kriger, atombomber og årtusensgifte har gitt vårt århundre en spesielt rik flora av dommedagsprofetier.

Å tro at dommedag er noe som skal skje på et bestemt tidspunkt i fremtiden, det er å ta denne fantasien og myten *bokstavelig*. Når apokalypsen er en så utbredt forestilling, så tyder dette på at den *mer er en sjelelig prosess enn et punkt i historien*. Mange vil da være fristet til å trekke den slutning at dersom apokalypsen *bare er sjelelig eller mytisk*, så behøver vi ikke bry oss. Da er den jo ikke helt virkelig.

Men, ingenting er farligere enn en slik ignorering av det mytiske. Dersom vi ikke tar undergangen på alvor som en sjelelig og mytisk realitet, så blir den nødt til å gjøre seg gjeldende på det språket som en materialistisk og bokstavelig kultur forstår: helt konkret. Hardt stål. Svart aske. Pint jord. En manglende forståelse av apokalypsen som sjelelig budskap vil medføre at vi ikke bryter med det prometevske verdens verdsett. Dermed vil den verdenen måtte fullbyrdes i en bokstavelig apokalypse. Å ta apokalypsen alvorlig som en mytisk og sjelelig prosess, er da å minske sannsynligheten for å måtte gjennomgå apokalypsen som en historisk og sosial prosess. Dersom vi ikke klarer å holde undergangen levende som forestilling og myte, så vil den nødvendigvis komme tilbake som bokstavelig realitet.

Som forestilling er da dommedag et kontinuerlig nærvær. "Dommedag" handler ikke nødvendigvis om en total utslettelse. Den synes bare å være "total" fordi den i seg selv er en stor, total eller titanisk forestilling. Den er mer-enn-menneskelig, en arketype. Det gjør at når vi skal snakke om den, blåser den seg lett opp, og særlig når den skal formidles gjennom media. Ordene vokser både i munnen og på trykksverten. Men miljøkrisen tar neppe form av én stor apokalypse, snarere som mange små. Og de er ikke bare langt der fremme, mange av dem er her allerede nå. En forståelse av apokalypsen som plasserer den et stykke fremover i lineær tid, forhindrer en i å erkjenne hvordan den allerede har inntruffet på mange steder og på mange måter.

Mange miljøtenkere sier at det trengs en virkelig katastrofe for at vi skal legge om kursen. Vi skjønner ikke realitetene før noe flere Tsjernobyler, algeoppblomstringer, flommer eller orkaner velter inn over oss. Vi kan si at de nesten lengter etter apokalypsen. Den vil rense oss, gi oss sjanse til å begynne på nytt. Men utfra et dybdepsykologisk ståsted vet vi at det knapt finnes grenser for hvilke realiteter mennesker er i stand til å benekte. Historien er full av eksempler på hvordan mennesker kan nekte å erkjenne det som ligger like foran nesen på dem. Mer enn flere økokatastrofer trenger vi derfor en apokalyptisk bevissthet, eller en dødsbevissthet som Jens Bjørneboe kalte det. Å tillate nærværet av apokalypsen i sjelen – det er hva det handler om. For bokstavelige katastrofer bidrar ikke nødvendigvis til det, selv om de ganske visst gir oss noen solide puff i den retning.

Dommedags sjelelige funksjon i nået er å punktere fremskrittets *hybris* – overmotet, og minne om begrensninger, endelighet, mørket og underverdenen. Neste gang du ser aviser og tidsskrifter trykke store ord om nedgang eller undergang, så er det egentlige betydningsinnholdet ikke den forestående begivenhet, men de sjelelige reaksjonene som dommedag har vekket og fortsatt vil vekke. Ikke få ville innvende at dersom undergangen blir forkynt til å inntreffe om 20 år og dette så ikke slår til, så var påstanden feil og verdiløs. Men da overser man undergangsfantasiens nødvendige plass i sjelens økologi.

Myten om apokalypse henger nemlig sammen med fremskrittmyten som natt henger sammen med dag. Fremskritt og dommedag hører sammen som lys og skygge, venstre og høyre. I en kultur hvor det lineære fremskrittsperspektivet er det normale, vil derfor følelsen av undergang aldri være langt unna. Dens funksjon er å minne om umuligheten, det uholdbare og uhørte ved uendelig fremskritt. Prometevs kan ikke styre sjelen lenge uten at en Pandora eller et Kaukasus dukker opp.

Det som virkelig er skadelig for undergangsforestillingen er disse to reaksjonene: 1) Katastrofen er bare en falsk profeti, en feilaktig forutsigelse. 2) Katastrofen kan løses med den rette teknologi, slik at vi slipper å endre oss. Begge disse reaksjonene hindrer dommedag fra å være tilstede i her og nå. Den avvises eller gjøres om til et teknisk problem. I det siste tilfellet fortsetter vi å leve utelukkende i fremskritt delen av Prometevsmyten. Apokalypsen får fremdeles ikke lov til å virke på oss.

Men apokalypsen angår oss her og nå – det er derfor den trenger seg på. Det "store" valget er ikke om vi skal tro på den eller ei, heller ikke å finne ut hva vi skal gjøre for å unngå den, men om vi kan tillate dens uro å flytte inn. Den vil bli inkludert i livet, komme inn fra kulden. Kanskje kunne vi la den få virke, se hva den vil oss, hvor *den* kan føre oss. Å slippe til den mytiske undergang er som sagt det motsatte av å søke den i en bokstavelig utgave. Jeg aner ikke hvordan vi skal kunne legge om kursen i vår tid, hvordan vi kan stoppe det løpske toget, men jeg kjenner styrken fra undergangssangene.

Undergangssmyten kan lære oss å være i uvitenhet og tåle å ikke kjenne løsningen, samtidig som vi ikke skyver bort uroen. Denne uroen rommer mye energi og handlekraft, men den virker indirekte. Vi eier ikke denne handlekraften. Vi kan ikke bruke den som et våpen. Vi kan ikke måle dens styrke eller størrelse. Vi kan ikke bruke den til hva egoet måtte ønske. Men den forbinder oss med vår sjelelige økologi

fordi det er denne større sammenhengen som formidler forestillingene om undergang. Uroen kommer fra en kontekst større enn oss selv, og det gjør det meningsfylt å handle med usikkerhet. Vi har ikke oversikten, men tar likevel det sjelen sender på alvor.

### Gjenoppdagingen av en besjelet verden

Moderne tenkning har til nå operert med en død jord. Den har riktignok vært subjektivt vakker, men prinsipielt sett ikke mer enn en klump av mineraler, væsker og gasser som snurrer rundt gasskulen sola. På denne kloden var det kun menneskelige subjekter med ego-bevissthet som var levende og besjelede, mens resten var styrt av mekaniske eller statistiske lover. Vi har operert med en teori om en prinsipielt sjelløs verden og oppdager først nå – bokstavelig – hvordan den i praksis blir stadig mer sjelløs etterhvert som vi sprer vår egen form for livsverden utover kloden.

Nettopp bokstaveligheten, den vitenskapelige entydigheten, i forestillingene om undergang gir oss ytterligere et hint om hvilken verden det er som kommer til en slutt. Spådommene om naturens slutt, handler om slutten på *den entydige, sjelløse naturen*. Hele doktrinen om en mekanisk, atomistisk og fysisk død verden truer med å frembringe nettopp det som lå i denne forståelsen: en *helt* død verden.

Ved at naturen nå setter seg på tvers, blir full av symptomer og truer med å dø, blir den igjen synlig for oss som levende, besjelet. Menneskesamfunnet blir nødt til å begynne å se verden på en ny måte. Til og med ozonlaget og polar-isen angår oss. Hvor "alle" tidligere så lineære kausalkjeder og énveis fremskritt, der ser stadig flere nå nettverk, symbiose og sykluser – altså økologi. Livet på jorden opprettholder seg selv, og bryr seg derfor om seg selv. Utfra denne forståelsen gir det ikke lenger mening å snakke om det levende nettverket av materie og organismer som isolerte, sjelløse mekanismer.

Vi dras derfor mot å gjenoppdage en besjelet verden. Stedene, skogen, jordsmonnet og økosystemene forteller at de *lever* og lider under vår manglende respekt. Vi må re-visitonere våre forestillinger om det som har vært ansett lavt og verdiløst, alt fra bakterier, luft og hav til selve materien som sådan. Hvis vi ikke slipper til denne forvandlingen av vårt forhold til naturen, vil undergangstruslene rykke nærmere og nærmere på stadig mer bokstavelige, konkrete måter.

Vi har sett at apokalypse er en av sjelens ursanger. Vi behøver verken bli stive av skrekk eller late som vi ikke har hørt den. Kanskje kunne vi etterhvert komme den i møte. Velge å synge med, ikke moraliserende, puritansk, angstbitersk, men med en indre glød. Vi kunne slutte oss helhjertet til Jean des Esseintes utbrudd i romanen *Mot naturen*:

Well, crumble then, society! Perish, old world!<sup>30</sup>

Vi vet ikke hva han bringer, men gamle, gustne herr Dommedag har flere overraskelser i bakhånd, større forandrende evner og et mer flertydig forhold til tiden, enn hva noen prometevisk bevissthet kan skjønne.

# Kap 3) Som barn av jorden

I det følgende skal vi se litt nærmere på noen sentrale forestillinger som har med barnlig undring og mennesker som barn av jorden å gjøre. Det er lett å havne i klisjeer eller platte talemåter på dette feltet. Men vårt forhold til naturen er likefullt sterkt påvirket av mytiske føringene i området Barn – Moder. Etterhvert skal vi se at disse mytene fungerer like mye i selve måten vi ser på, som de viser seg i det vi ser. Fire typiske forestillinger om det barnlige kan tjene som utgangspunkt.

Først og fremst har vi det *romantisk glade* barn, gjerne en blåøyd, lyshåret pjokk, som elsker å løpe gjennom store, frodige blomsterenger. Melketenner, kuer og løvetann. Han er mye utendørs, utforsker bekker og bygger løvhytter oppe i lia. Hun smiler og hopper tau. Har eget barnerom og mange bestevenner. Det barnlig-romantiske står for sunnhet og opprinnelighet, spontanitet, livsglede og uskyld.

Dernest finner vi den mer ubehagelige varianten: Det *barnslig selvopptatte* barn. De små trenger omsorg, oppdragelse og grensesetting. Også velstilte barn syter og klager, og er mest opptatt av umiddelbar ønsketilfredsstillelse. De krangler om den minste ting og ryker i tottene på hverandre uten grunn. La meg plukke noen språkblomster fra det mer akademiske bedet: narsissistisk, egoistisk, infantilt, regressivt, selvhevdende og uansvarlig. "Ikke vær så barnslig!" eller "Nå må du være stor og snill pike!" er formaninger vi retter mot den selvopptatte eller grådige. Barn representerer – i denne forestillingen – en uhemmet natur som må temmes.

En tredje type forestilling har å gjøre med *åpenhet*. Her tillegges barna en åpenhet for naturen som de voksne har mistet. Bare enkelte – som diktere og malere – har bevart denne åpenheten. Når voksne snakker om denne spesielle evnen til undring, ligger det ikke sjelden et moralsk budskap under: Vi *burde* undre oss mer, stille oss mer åpne for sommerfugler og snefnugg. La oss bli som barn igjen.

Barna er også, for det fjerde, bærere av *fremtiden*. Å snakke om barn er å snakke om fremtidighet og det som skal komme. Derfor, skal det være håp for vår skakkjorte verden, så må vi begynne med barna. Vi hører gjerne at vi skylder våre barn og ufødte barnebarn å ta vare på kloden. Men barna rammes allerede nå hardt av trafikk, snauhogst, luftforurensing og innsnevring av naturlommer. Miljøproblemene må vi derfor ordne opp i – om ikke av andre grunner, så fordi barna trenger det.

På seminarer og kurs hvor naturerfaringer blir diskutert, så dukker – i min erfaring – *alltid* barnet opp. Noen forteller om sitt barndoms landskap, eller uttrykker bekymringer om hvorvidt det er skadelig for barn å vokse opp i byen. På en eller

annen måte er vår erfaring av natur – og særlig naturens mer evige, tidløse egenskaper – alltid knyttet opp mot barnets måte å være på.

Hvor kommer så denne sammenfiltringen av barn og naturerfaringer fra? Å se nærmere på dette synes helt nødvendig dersom vi skal få en dypere forståelse av vårt forhold til natur. Bak en klisjé ligger det en sannhet, en skatt tapt under gjentagelsens sedimenter, som bare kan gjenfinnes gjennom hardt arbeid og vilje til grenseoverskridelser.

### Sammenfiltringen av barn og naturerfaring

De sterke assosiasjonene mellom barn og naturerfaring har neppe oppstått uten grunn. Barnet har en økologisk måte å være i omgivelsene på, i den forstand at det tydelig lar seg *gjennomstrømme og endre* av de forhold det inngår i. Det står ikke observerende eller kontrollerende utenfor dem. Omgivelser og mennesker knyttes sammen på en tydeligere måte enn hos voksne. Barnet opplever mer intenst i denne perioden, fordi det er mer formbart og åpent for å la seg forandre. Barn har et begjær etter å inngå i forbund med tingene rundt seg. Og det viser en tydelig glede når nye slike forbindelser blir utforsket.

Intense erfaringer gjør at barnet etablerer nye måter å være på. En sykkel eller et innhult tre kan etterlate varige spor. Barnet utvikler nye ferdigheter inntil det og tingen blir en funksjonell enhet. Dette kan vi kalle *å lære ved å bli*.<sup>31</sup> I motsetning til dette står det *å lære ved å gjenta*,<sup>32</sup> – det å kunne gjengi andre menneskers tolkninger av verden. Dette er en læring som først finner sted på et senere utviklingstrinn.

Kjernen i det å lære ved å bli kan beskrives slik: Barnets undring oppstår i grenselandet mellom det kjente og ukjente, som en følelse av forventning og åpenhet. Når en sti eller en kjeller lokker med uante muligheter av mer-vil-komme, eller enda bedre, mer-å-gjøre, så åpner barnet seg for å la seg bli forandret. Det er særlig i lek at barn lærer på denne måten. Ved å bli en annen i rollen som hest, rev, en onkel eller et tog, lar også barnet hver ting få sin egen stemme, vilje og personlighet. Slik kan reven snakke med bamsen eller barnet føre en samtale med et tre som den naturligste ting. Barnet lærer ved å bli gjennom å strekke seg utover seg selv og dermed utvide sin verden. Som vi skal se er det av stor betydning at ting får en egen stemme, og ikke er dømt til taushet og passivitet, som døde kulisser. Dette åpner opp verden som et levende felt, hvor ting kan tre frem i gjensidighet, med mulighet for å bytte rolle. I lekens dramatiske form står ikke lenger det aktive, talende menneske overfor en død og stum verden.

Barnet utvikler etterhvert sin *livsverden*, forstått som et levende sam-være mellom kropp og omgivelser. Denne livsverdenen er riktignok for det meste en kopi av kulturens grunnsmønster, men får samtidig sitt individuelle preg. Dens egenart har å gjøre med en grad av åpenhet til å la seg bli forandret, til å lære-ved-å-bli, som voksne har vansker med å gjenta. Evnen til å bli forandret av et møte med natur, for eksempel, er ikke tapt, men man har vanskeligere for å la seg falle ut i den type undring som gir endring. Som voksne tenker vi gjerne på denne innlevende tilstedeværelsen i omgivelsene som typisk for barn. Ønsket om å ha åpne opplevelser av naturen, driver derfor voksne tilbake til forestillingen om barnet. Den formbarhet en selv hadde som barn gjør at man siden har lett for å trekke assosiasjonen mellom

barn og det å være intenst tilstede i natur. Nettopp denne åpenheten for endring blir derfor barnets gave til enhver, uansett alder.

Temaet barn angår altså ikke bare de små mennesker. Når vi taler om barnet gjelder det minst like mye en generell måte å være på som barndommen som sådan. Den faktiske barndom hadde gjerne langt mindre av den åpenhet, frihet, glede, fantasi og spontanitet enn vi ofte sentimentalt tillegger den. Som de fire innledende forestillingene antydte, er barn ikke minst et mytisk temaområde. Å snakke om barn vekker opp en mengde mytiske resonanser. Det kan se ut til at barnet hos oss, i tillegg til åpenheten, også er blitt bærer av den mytiske væremåte generelt inklusive dens mer grenseløse, ubevisste, utflytende og kaotiske trekk. Å åpne opp for det mytiske eller imaginative vekker dermed samtidig den grunnleggende angst for å blir fanget i barnets litenhet, ubevissthet, sårbarhet og amoralitet. Michel Foucault har i *Galskapens historie* påpekt at galskap lenge ble forstått som å være en form for barndom. Og i psykologien har den fortrenge barndom lenge vært ansett for det altoverskyggende tema i det ubevisste. Dette ubehaget ved barndommen har automatisk smittet over på vår holdning til det mytiske, som derfor ofte blir møtt enten med skepsis og nedvurdering eller med idyllisering. Dermed blir det nødvendig å frigjøre imaginasjonen fra dens lokalisering til barnets verden.

### Å frigjøre imaginasjonen fra det barnslige

'Imaginasjon' er det ordet jeg velger å bruke på den mytiske bevissthet. Den mytiske bevissthet nærmer seg verden ved å *personifisere* den. Imaginasjonen formidler omgivelsene gjennom å vise dem som skapninger med personlighet, som selvbevisste, villende vesener. Gjennom imaginasjonen vil eksempelvis en klippe som har stått på samme sted i tusener av år fremvise personlighet. Den har kanskje sin egen historie. Ved tidens begynnelse ble den kastet hit av en kjempe. Nå vet klippens sjel noe om stedfasthet, om årenes korte varighet, om regn og frost og solskinn. Den er stedets vokter, har sett alt, osv.

Imaginasjonen personifiserer også menneskeskapte ting. Et hus som har stått tomt lenge savner sine folk, sier vi. Eller vi kan gripe oss i å snakke med bilen. De fleste PC-brukere jeg kjenner har også en eller flere ganger hatt lyst til å knuse skjermen når de plutselig skjønner at den har hengt seg opp og at de siste timers arbeide må gjøres om igjen. Det kan kjennes som om den har lurt deg med vilje. En svikefull tjener – flirer mot deg med sitt tomme skjerm-bilde som på nytt må fylles tålmodig inn.

Den chilenske dikteren Pablo Neruda bygger hele sitt arbeid på personifisering. Han etterstreber en diktning som river muren av taushet rundt trevirke, stein eller sykler. Neruda ville prøve å nærme seg tingene på nytt, lik et barn som tygger på blyanten og prøver å beskrive tingene for første gang. Det stumme og livløse blir sansende og følende:<sup>33</sup>

Treet spurde meg: Kva heiter du?  
Og kvar er blada dine?  
Tårnet spurde meg:  
Kor høg er du?

Og i «Ode til Løken» skriver han:

når kniven skjer deg opp på kjøkkenet  
 stig ei einsleg tåre  
 utan smerte.  
 Du fekk oss til å gråta utan å gjera oss triste.  
 Så lenge eg lever, vil eg prisa deg, løk  
 for meg er du  
 vakrare enn ein fugl  
 med blendande fjører

Personifisering er hjertets måte å tenke på, sier James Hillman; en hjertets epistemologi.<sup>34</sup> I vår spontane oppfattelse og omtale av dem er tingene som 'små sjeler' med sin egen subjektivitet. En forfatter i kontakt med imaginasjonen skaper ikke diktene eller romanfigurene bare utfra bevisst vilje og konsentrasjon. Han inviterer dem inn. Han åpner døren og lar seg påvirke av dem. –Jeg skrapte på jorden, sier Pablo Neruda, og ba søster Ode komme opp: «Jeg lovte å skrive deg, ikke vær redd meg. Jeg skal ikke trå på dine fire hender. Kom opp, så skal vi drikke te sammen.»<sup>35</sup> Tingene er ikke lenger bare produkter av forfatterens skriverier. Forfatteren er deres skriver, et medium som lar dem å finne en vei ut i den språklige verden.

Personifisering er da altså ikke en villet handling, men spontane erfaringer som kommer oss i møte, akkurat som våre drømmer. Slike skikkelser kommer til oss, de er allerede der i den åpne opplevelse. Imaginasjonen formidler verden som et betydningsladet *sjelelig felt*. Dermed åpner den for en nærmere tilknytning til verden enn det de løsevne tings univers kan gi oss gjennom i og for seg meningsstomme, fysiske hendelser.

For å kunne ha følelser for noe, må det oppleves som noe personliggjort. Det må ha «sjel». Kjærligheten personifiserer alt den elsker, og kun når vi får øye på sjelen i noe, kan vi bry oss om det, fordype oss i det. Da skjer det en endring i vårt forhold til disse tingene. Gjennom å personifisere tingen blir vi kjent med den som en skapning, som et Du. Vi kan gå inn i en lekende eller dramatisk relasjon og lære ved å bli.

Men en gjenopptakelse av det mytiske, av imaginasjonen og dens personifiseringer kan samtidig synes å medføre et kollaps ned i barnets infantile verden. Vår sterke, ego-orienterte bevissthet frykter ingenting mer enn et slikt sammenbrudd. Den verste fornærmelse er å bli kalt «barnslig», «infantil» eller «umoden». Dermed har vi funnet frem til alle slags tiltak for å forsvare oss mot barnet og imaginasjonen. Disse forsvarene ligger til grunn for det sterke og modne egos bevissthet. Selveste bevissthetsstrukturen synes å være basert nettopp på en fortrenging av det barnslige.<sup>36</sup>

Imaginasjonen blir derfor henlagt til barndommen eller til en psykisk funksjon som 'det indre barn'. Med det lukker det voksne ego seg ute fra den, og kan samtidig opphøye den i sin romantisk-åpne utgave. «Da jeg var liten fikk jeg aldri lov til å leke fritt eller bruke fantasien min», sukker en kanskje. Men hvis en fortsetter å idyllisere de ytre eller indre barn, så forblir imaginasjonen barnslig. *Egoet får plassert imaginasjonen på et sted, og ser ikke lenger at det selv er omgitt av den til enhver tid.* For imaginasjon er ikke evnen til fantasi – som om den var et mentalt verktøy egoet kunne hente frem når det passer seg å være kreativ. Nei, imaginasjonen er den fundamentale adgang til en verden full av levende kvaliteter.

En annen følge av at imaginasjonen identifiseres med barn, er at kulturens seriøse, voksne erkjennelser stivner. Istedenfor å åpne opp for kontakten med imaginasjonen også i det avanserte, komplekse og harde arbeid, er kanalen blitt stengt av sterke rolleforventninger som påhviler voksne, og som forbyr imaginasjonen for andre enn barn og kunstnere. Alt som smaker av personifisering vil dermed bli avskrevet som noe naivt, noe som ikke kan tas på riktig alvor av oss som er sosialisert inn i vestlig voksenalder.

Spørsmålet blir da hvordan vi kan unngå en ghettoisering av imaginasjonen til det barnlige og umodne. Hvordan vi kan gjenvinne en personifiserende åpenhet i "voksne og ansvarlige" områder som økonomi, forskning, husbygging og arbeid. Hvordan vi kan begynne å gjenskape en sjelelig økologi hvor omgivelsenes ikke-målbare skikkelser også blir tatt hensyn til. Hvordan vi kan fri oss fra romantiseringen av den barnlige åpenhet, naturfolk og gamle tradisjoner som samtidig kaster en skygge på vår egen grunnleggede evne til å knytte seg til omgivelsene gjennom personifisering.

En skal ikke snakke lenge om besjeling eller personifisering før noen begynner å hoste opp anklager om animisme eller antropomorfisme. Animisme defineres som det å tilkjenne livløse objekter eller naturfenomener sjel. Antropomorfisme ligner på animisme, men går mer på å tilkjenne tingene menneskelige egenskaper, så som å si at hvalene synger for hverandre. I begge tilfeller hevder man at personifisering egentlig er noe subjekter gjør. Hvis vi finner personligheter andre steder enn i levende menneskekropper, så trekker vi den konklusjon at disse har blitt overført fra her-inne til der-ute. Elver eller hus har ikke «objektivt sett» noen sjel, men mennesker dikter det opp i sitt indre og så omtaler de disse egenskapene som om de skulle tilhøre det der-ute. De projiserer altså en subjektiv fantasi over på et dødt objekt, som så bare synes å være besjelet, akkurat som barn med en 'livlig fantasi' kan få seg til å oppleve det 'utroligste'.

Nettopp denne tradisjonelle måten å inndele verden i aktive subjekter og passive objekter – psykisk versus fysisk – er det denne boken søker å forlate. Problemet med denne synsmåten er at den alltid kaster oss tilbake til en todeling av verden. Denne modellen er filosofisk og psykologisk død, selv om den fortsatt lever videre i kultur- og utdanningssystemer som reiser fra opplysningstradisjonen. Allerede barn er langt mer sofistikerte enn som så. Vi «voksne» vil ikke tro at imaginale personligheter muligens kunne være akkurat slik som de fremtrer, som virkelige psykologiske subjekter med vilje og følelser. I tegneserien «Tommy og Tigeren» er tigreren fullt levende til vanlig, men blir automatisk til en tøytiger dersom foreldrene er i nærheten. Innblanding av den typisk voksne bevissthet innebærer med andre ord at det imaginale automatisk forsvinner.

Slik barn er fødte fenomenologer, slik inviterer imaginasjonen også oss voksne til å la dens bilder tale. Det gjelder å kunne lytte til hva disse stemmene har å si, utforske deres idéer, før vi krever dem til ansvar ved å dytte dem inn i vårt dualistiske fortolkningsapparat. Imaginasjonen formidler selvsagt ingen Sannhet – men figurer, fortellinger og metaforiske sammenhenger som slett ikke blir flau om de av og til skulle motsi seg selv.

Animisme og antropomorfisme blir da ikke lenger dødssynder. Langt farligere er de gamle protestanter, puritanere, opplysningsideologer, rasjonelle vitenskapsmenn eller



fundamentalistiske humanister som insisterer på at fornuften står i *motsetning* til imaginasjon. Det er denne voksne, tilknappe figur i den vestlige kultur som fortsatt insisterer på at sjel bare kan forekomme i menneskekropper og at hver slik kropp inneholder én sjel alene. Denne strenge stemmen spør alltid etter fakta og krever at sjelen må kunne forklare i vitenskapelige termer for å være reell. All 'livlig' fantasi antar et skjær av barnslighet og de små blir oppdratt til å legge av seg nærheten til imaginasjonen.

La meg prøve å oppsummere. I vår kultur opererer vi med en motsetning mellom barn og voksen, slik at det voksne blir bærer av kunnskap, informasjon og ansvar, mens det barnlige har åpenhet, sanselighet og uutviklet moralitet. Voksen fornuft mot barnlig imaginasjon. Å frigjøre oss fra denne motsetningen gir rom for voksen og ansvarlig verdsettelse av evnen til personifisering, undring og sanselighet. Det setter oss også fri til å utvikle kunnskaper om imaginasjonens egen form for intelligens og moral. Det mytiske er tross alt fullt av etiske budskap. Generelt ville det innebære en bevegelse fra viljestyring til innlevelse, fra hjerne til hjerte, fra abstrakt begrep til sanselig bilde og fra kategori til metafor. Den forrang som vanligvis har blitt den kognitive bevissthet til del, erstattes av en verdsettelse av intelligent imaginasjon.

### Naturfolk som barn av Moder Jord

Frigjøringen av imaginasjonen kan gi oss økt forståelse og respekt for naturfolk eller de første folkeslag, som enkelte nå har begynt å kalle dem. Fortellinger om disse kulturene virker fascinerende på svært mange av oss i Vesten. Nå når miljøkrisen har rykket oss nærmere inn på livet, har disse folkeslagene blitt spesielt interessante som bærere av den vestlige fantasien om å leve i harmoni med naturen: Myten om at «naturfolkene lever i pakt med miljøet», blir formidlet i tusener av reportasjer, artikler og bøker. Når jeg kaller dette en myte, er ikke poenget å hevde at de "egentlig" ikke lever i pakt med naturen, men at det er tale om en forståelsesmåte hos oss hvor de «primitive», «innfødte» og «urinnvånere» underforstått omtales som barn. I den viktorianske hvite manns øyne fremstod de som eksotiske, store barn. De trengte til oppdragelse, hygiene og kristen forkynnelse. Denne forståelsen er heldigvis sjelden i våre dager. Den er en fortelling som har mistet sin aktualitet. Nå har den blitt erstattet med en ny utgave av det arketyriske barn-motivet: Disse første folkeslag forstås nå som barn av Moder Jord. De har bevart sin tilknytning til naturen gjennom ritualer og religion. Vi blir fortalt at de ved å leve enkelt og i harmoni med sine omgivelser, har bevart sin barnlige uskyld.

Det har skjedd et skifte i perspektiv, men fremdeles blir naturfolkene forstått innenfor det mytiske barn-motivet. De blir ikke lenger sett i lys av oppdragelse av det barnlige, men blir nå sett i lys av den barnlige, harmoniske kontakt med naturen. Det er et skifte fra en nedvurdering av det barnlige til en romantisering av den barnlige, mytiske harmoni med Moder Jord. Jeg snakker nå i mindre grad om de antropologiske undersøkelser i seg selv, enn om hvordan disse studiene blir utformet på sin vei gjennom media.

Mange miljøinteresserte har hentet inspirasjon fra naturfolk til å revurdere sitt eget forhold til natur. Kjennskap til andre kulturer kan gi oss dypere innsikter i vår egen naturforståelse, innsikter som ellers ofte ville være svært vanskelig tilgjengelig. Men beskrivelser av sjamanisme, svettehytter og totemdyr fremstår lett som noe svevende

og eksotisk her hjemme blant kjøttkaker og brunost. De som har erfart den styrken disse aktivitetene har i sin opprinnelige kultur kan bli oppfattet som sære og høytflyvende når de begeistret prøver å bringe dem hjem. De får høre at dette er lettvinnt New Age og ungdommelig idealisme. Og bakom ligger igjen den alvorstunge voksne nedvurdering av det barnlig-naive.

Det er min påstand at så lenge imaginasjonen hos oss identifiseres som en barnlig væremåte, vil beretninger om de første folkeslag nødvendigvis forbli romantiske fortellinger. Slike kulturer blir da oppfattet som interessante, men får ingen dypere relevans for oss – på samme vis som den barnslige fantasi er morsom, men ubrukelig stilt overfor livets "harde realiteter". At fascinasjonen ved urkulturene dukker opp igjen og igjen i forbindelse med miljøspørsmål, er like fullt et verdifullt og viktig kulturelt "symptom". Istedenfor å avskrive det som etnisk kitsch, går det an å dvele ved interessen som sådan. Sjelen forsøker å gjøre oss oppmerksom på noe gjennom den: At fra vårt ståsted synes de å ha noe som vi har mistet, nemlig en levende kontakt med miljøet gjennom imaginasjonen. Dette gjør dem noble i våre øyne, og fanger interessen til folk flest i en slik grad at det skaper et marked for media. De tilskrives en levende sjelelig økologi, mens vi kun har en abstrakt akademisk en. Men en slik todeling fører bare til at vi distanserer oss ytterligere fra våre egne imaginative erfaringer.

Det jeg vil foreslå er derfor et lite perspektivskifte. Istedenfor å innta TV-holdningen og la seg underholde av eksotiske reportasjer om naturfolks vis, kan en begynne å legge merke til den dragning eller nysgjerrighet som en kjenner overfor dette fremmede. Muligens kan det anspore til en utforskning av den hjemlige imaginasjonens eksotiske skapninger, en ekspedisjon ut i den animistiske jungel som enhver ukjent bydel eller tettgrodd skog kan tilby en person som har laget åpninger i sitt ansvarlig-voksne egoforsvar. Fra turist- og kameratitting på stivnende utgaver av en fjern imaginasjon til en vandring blant dens mange stemmer i ens hjemlige landskap. På denne måten kan vi øke vår respekt for naturfolks kulturer. Vi lager da ikke lenger bare kopier og referater av dem og deres, men begynner gjenskapingen av en genuin sjelelig økologi, som jo var grunnen til vår interesse i utgangspunktet.

### **Miljøbevegelsens nostalgi**

Forkjærlighet for samer, indianere eller inuiter er blant de mer romantiske utslag av den moderne naturinteresse. Langt mer utbredt er den alminnelige følelse av å ha ødelagt det gode forhold til Moder Jord. I moderne skildringer av miljøproblemene skinner dette igjennom først og fremst i en utbredt nostalgi over tapet av kontakt med naturen, av vår opprinnelige symbiotiske enhet med Moder Jord.

I moderne tid er nostalgien et fast innslag i miljødebatten. Særlig tydelig er den i følelsene for urørt, ubesudlet natur og i begeistring for det som er tradisjonelt, gamle hus og antikviteter. Den er en stemning av at det var bedre før – i vår lykkelig-romantiske fortid – både for den enkelte og for kulturen. Jeg må understreke at mitt poeng ikke er å komme denne nostalgien til livs. Vi må tvert imot kunne gjenkjenne det barnlige i disse lengslene uten å felle noen dom over dem. Negative vurderinger hindrer oss nemlig i å få øye på den sjelelige realitet som lengslene er uttrykk for. Dersom vi skal komme nærmere det sjelelige innholdet i denne nostalgien blir vi nødt til å være hos den, lytte til den uten å vende oss bort i voksen forakt for tåredryppende

sentimentalitet. Hvor lenge vi klarer å «sitte hos» nostalgien er en prøve på vår medmenneskelighet.

Nostalgien for det enkle jordbruks fuktige muld, de laftede hus og den rene natur er emosjonelle bilder *sendt til oss fra et sted i sjelen som kjenner seg forlatt*. Ser vi nøyer på de nostalgiske lengslene inneholder de alle en impuls til å gå tilbake, revurdere og nærme seg sjelens følelser for omgivelsene på nytt. Lengslene er mer relatert til hjertets tidligere tilknytning til ting og steder, enn til én bestemt type landskap, landbruk eller arkitektur. Noen husker for eksempel lukten av regnvåt jord fra da jeg var liten. Eller: når jeg reiser tilbake til barndomstraktene – går de samme stiene, da er det som om jeg blir 12 år igjen. Allting var så levende da. Hvilke bilder som blir bærere av nostalgiske lengsler er forskjellig fra generasjon til generasjon, men nostalgien selv er konstant på vei "hjem". Hjertet minnes det det har mistet, sitt "barndoms" landskap. En lengter tilbake til et sted langt borte.

Dette barndommens landskap henviser ikke bare til Gudbrandsdalen eller Morgedal eller der hvor hver enkelt tilfeldigvis vokste opp. Nostalgien er i dypere forstand en pulserende motivasjon til å begynne vandringen hjem til sjelens landskap. Dette landskapet finner en verken på kartet eller i menneskenes "indre" fantasiverden, men i det å utforske, bearbeide og knytte seg til en levende verden. Landskap forstås vanligvis som et fysisk objekt utenfor mennesket som vi kan se på. Men det sjelen søker gjennom nostalgien er ikke et bestemt landskap, men *landskapning*.<sup>37</sup> Med landskapning mener jeg en stadig pågående prosess av tilknytningen til omgivelsene, som en enhet av både handling og forståelse. Landskapningen skjer i spontane erfaringer av omgivelsene som mettet av kvaliteter. Den henviser til en kroppslig praksis hvor det er rom for sjelen.

Den måte sjelen uttrykker dette behovet for landskapning på, er gjennom fortidens forhold til omgivelsene. Nostalgien fokuserer dermed først og fremst på de gamle ting og vår barndom. Men dersom vi oppfatter nostalgien som å gjelde de konkrete tingene som var bra den-gang-da, tar vi den bokstavelig. Den forvandles lett til et behov for å eie de ting som den er knyttet til. Eller vi verner det vakre, setter det gamle på museum, og omformer resten etter målrettede og effektive prinsipper. Idag domineres forholdet til omgivelsene av en enveis prosess: egoet bruker moderne teknologi for å påtvinge landskapet sine egne intensjoner. Gjennom nostalgien for det gamle prøver derimot sjelen å gjøre oppmerksom på de kvalitetene som omgivelsene selv har og den landskapingsprosess som kanskje er tydeligst å få øye på over tid. Den forsøker å bringe det i fokus at noe går tapt ved å overlate all kontakt med omgivelsene til det voksne, effektive egoet.

Istedenfor å enten ta den bokstavelig eller fordømme den som tåredryppende naiv, kunne vi *begynne å verdsette nostalgien*. Det ville innebære å se den som en lengsel etter den prosessen som lar oss og verden vokse sammen, en tilstand hvor det ytre og det indre ikke lenger er motsetninger, men forbundet gjennom åpen opplevelse og myte. De lengsler som vi lett avskriver som nostalgiske rommer dermed muligheten for å begynne tilknytningsprosessen på nytt. Nostalgien blir da en verdifull «sjelelig indikator» på hva som mangler i våre liv, et symbol på hvor vi bør søke etter dybde og hjemvendelse.

Vi skal forlate nostalgien her og gå videre i den retning den synes å peke. Det er mot å forstå miljøet som et felt av levende eksistenser hvor de  *vokser sammen* i mangfoldige nettverk. En slik bevegelsesretning er tydelig på mange måter i den moderne miljøbevegelsen. I resten av dette kapitlet vil jeg ta opp tre slike trender: 1) Gaiateorien, 2) rekonstruksjon av Store-Mor-matriarkatet og 3) forestillingene om en besjelet verden.

### Store Mor gjenoppstår – Gaia

Vitenskapsfolk har lenge vært like skeptiske til idéen om en levende jord, som til idéene om at naturen var skapt av en utenforstående Gud eller av mange små, vitale ånder. Det kunne ikke stå for vitenskapens krav om en kritisk, etterprøvbar forklaring av livsmangfoldet. I tiden før 1800 stilte saken seg noe annerledes. For eksempel snakket talte James Hutton, geologiens far, fremdeles i 1785 om jorden som en stor organisme som burde studeres helhetlig utfra fysiologiske premisser. I et møte med Englands fremste vitenskapsmenn i sammenlignet han vannets og næringssaltenes kretsløp med blodet i kroppen.<sup>38</sup> Men alle teorier som smakte av skapelsesberetning eller organisk vitalisme ble i det påfølgende århundre kastet ut av det vitenskapelige etablissement i den heftige motreaksjonen på kirkens stivnede dogmer.

Myter som de om Moder Jord dør imidlertid aldri helt. De er udødelige som fugl fønix.<sup>39</sup> Sjelen kan i lengden ikke klare seg uten. Vi klarer ikke å gi slipp på de grunnleggende forestillinger vi bringer med oss fra førhistorisk tid, og som krever at vi stadig fornyer dem. Nå trer myten frem igjen, og da først og fremst i form av teorien om Gaia – at jorden er som én stor organisme som stadig føder nye barn og opprettholder de miljøer de kan leve i. Den vitenskapelige teorien om Gaia springer ut av en nøktern, kvantitativ biologi og vil helst unngå å bli sammenblandet med myte eller religion. Det var biologene James Lovelock og Lynn Margulis som i 1973 introduserte en hypotese om at biosfæren selv regulerer klimaet og den kjemiske sammensetningen av jordens overflate, slik at livsbetingelsene forblir gunstige og relativt stabile.

Det som begynte som en hypotese om Gaia har nå utviklet seg til en alternativ teori om evolusjonen.<sup>40</sup> Gaiateorien handler om utviklingen av et tett sammenvokst system av organismer som omfatter og påvirker atmosfæren, havet, bergartene og jordsmonnet. Som hos alle selvregulerende systemer blir helheten av de ulike delene noe mer enn bare summen av dem. Den gjensidige påvirkning og avhengighet mellom de ulike komponentene gjør at helheten får egenskaper som ikke kan lokaliseres til noe enkelt sted. Det er denne overordnede dynamikken Lovelock betegner med navnet Gaia – fra grekernes fortelling om den første av alle guder som steg frem fra kaos: Moder Jord.<sup>41</sup>

Gaiateorien står i motsetning til den rådende (neo)darwinistiske forståelse av evolusjonen, hvor de enkelte organismene hver for seg konkurrerer om å lage flest mulig avkom. Ifølge denne utvikler artene gjennom årtusener de genetiske koder som er mest gunstige for tilpasningen til omgivelser som de selv ikke påvirker. Men istedenfor at organismene ganske enkelt tilpasser seg forandringer i omgivelsene, så legger Gaiateorien vekt på hvordan de – i tillegg til konkurransen – skaper seg

omgivelser som muliggjør fortsatt utvikling. Konkurransen og tilpasningsevne skjer i samspill med evnen til å skape gunstige omgivelser på lang sikt.

Reaksjonene på denne nye biologiske teorien om ko-evolusjon av organismer og omgivelser har mildt sagt vært delte. Fra akademisk biologi har teorien for det meste høstet skuldertrekk og anklager om animisme og mystifisering. Lovelock tillegger jorden vilje og styringsevne, mener skeptikerne.<sup>42</sup> I to hundre år har naturvitenskapen satt alle sine evner inn på å forklare naturlige prosesser matematisk som mekanismer – og så kommer Lovelock dragende med en middelaldersk forestilling om en styrende ånd i naturen. At Lovelock selv aldri har fremstilt Gaiateorien på denne måten spiller mindre rolle, for det biologene her argumenterer mot er ikke hans teori i seg selv. Derimot forsvarer de en av naturvitenskapens grunnleggende trossetninger: Ingen intensjonalitet i materien. I Lovelocks øyne er Gaia ikke noe annet enn en poetisk metafor for en global dynamikk som fungerer stabiliserende for biosfæren. Hans anstrengelser har derfor gått i retning av å utvikle matematiske modeller for disse globale prosessene som skaper stabiliserende tendenser.

Reaksjonen fra andre grupper, som innen New Age-miljøene, har vært overstrømmende. De har grepet Gaia med begge hender og trykket henne til sitt bryst. Ofte uten kjennskap til det vitenskapelige grunnlaget for teorien har de grepet essensen i det mytiske budskapet: «Naturen lever!» Også innen miljøbevegelsen har Gaiateorien vært en viktig inspirasjon. Den blir oppfattet som en vei for å forene vitenskap med den intuitive erkjennelse av naturen som en levende helhet.

Lovelock vurderte opprinnelig å gi teorien et helt annet navn, nemlig BUST (*Biokybernetisk Universell System Tendens*). Hvis han hadde publisert sine modeller under dette navnet, hadde verken han eller teoriene neppe vakt noen særlig interesse ut over de akademiske journaler. BUST ville ha svevet rundt blant de andre matematiske modellene en stund, for så å bli stående og støve ned i universitetsbibliotekene. Men Lovelock kalte ikke teorien "sin" for BUST. Inspirert av en samtale med William Golding – forfatteren av *Fluenes Herre* – endte han opp med **Gaia**. Og pang... Lovelock ble virkelig berømt. En arketype som svarte til modernitetens frustrerte lengsler steg opp av asken til de slumrende myter om Store Mor. Paganisme og førkristne forestillinger dør aldri helt, men ligger beredt til å flytte inn igjen når lysets religion begynner å miste sin kraft.

På denne måten har teorien blitt politisk. Gaia har blitt et samlende symbol i miljøkampen. Vi har fått Gaia miljøatlas og Gaia T-skjorter. Utallige populariseringer av Gaiateorien har blitt trykket og spredt i ulike magasiner. Den har gitt opphav til slagord som "Tenke globalt, handle lokalt", men beholder fremdeles en aura av å være idealistisk, romantisk, uklar, mystisk, pseudovitenskapelig og alle slike betegnelser som de ansvarlige og seriøse gjerne trekker frem. Lovelocks Gaia har ennå ikke blitt ordentlig voksen. Tanken bærer for mye preg av det barnslig-mytiske til å få innpass i maktens sirkler.

### Store Mor gjenoppstår – matriarkatet

"Moder Jord" returnerer imidlertid til kulturen ikke bare gjennom biologiske modeller. En helt annen ekspedisjon har satt seil tilbake til førhistorisk tid, og funnet arkeologiske indikasjoner på at en Store Mor-religion gikk forut for både den jødiske

og den greske Store Far. På grunnlag av funn fra mellom 6500 og 3500 år f.Kr. kan det se ut som at det gamle Europa var dominert av en morssentrert kultur og at de viktigste gud(inn)ene var varianter av Moder Jord-gudinnen.<sup>43</sup> Tilhengerne av denne retningen hevder at den matriarkalske kulturen var jordbruks- og fruktbarhetsorientert, og at den var preget av likhet og fred. Den står dermed i sterk kontrast til det som skjedde senere i Europas historie, omveltninger som skjedde etter at den opprinnelige kulturen ble ødelagt ved stadige invasjoner av krigerske og patriarkalske nomadefolk av indo-europeisk herkomst.

Særlig i USA har feminister med interesse for miljøspørsmål tatt til seg forestillingene om at også den europeiske kultur opprinnelig var naturorientert og fredelig. I forsøk på å gjenoppvekke en egen kvinnelig spiritualitet, har slike moderne gudinnedyrkere arrangert ritualer som påkaller Store Mor og hennes evne til å styrke kvinner. Voldtekten av naturen, erobringer av jord og kontroll over ressursene blir forstått som patriarkalske overgrep muliggjort ved den farsentrerte religions aggressive fortrenkning av kvinnelige verdier.<sup>44</sup>

I likhet med Gaiateorien har de arkeologiske levningene fra den matriarkalske fortid fått mye oppmerksomhet. Mange som er fortvilet over ødeleggelsene av naturen, kjenner en dyp fascinasjon ved fortellingen om en før-historisk, allmektig gudinne som lot menn, kvinner og natur leve fredelig sammen, som barn under hennes milde tilsyn.

Både Gaia og matriarkatteorien vitner om et voksende behov for en oppfatning av miljøet som ikke tvinger en til kun å måtte se mekanismer, blind kausalitet og jernlover som tilfeldig mutasjon og seleksjon i kampen for overlevelse. Blant andre har Theodore Roszak påpekt at Darwin slett ikke leste naturloven "survival of the fittest" fra livet i naturen.<sup>45</sup> Tvert imot tok han de prinsipper han selv var sosialisert inn i, 1800-tallets kapitalistiske England, og leste disse ubevisst inn i naturen. Han antok at den knallharde kampen som rådet i patriarkatets industribyer også gjaldt for jungelen. Og det er slik vi siden har blitt oppdratt til å lese naturen. Gjensidigheten i naturen har blitt marginalisert sammen med betydningen av den sanselige imaginasjonen.

### **Barn av en Moder-ne Jord – anima mundi**

Vi kommer nå til den tredje måte som Store Mor «gjenoppstår på». Tanken om materien som besjelet blir ofte uttrykt ved begrepet *anima mundi*, etter latin *mundi* – jordens, og *anima* – sjel. Dette er ikke noen ny måte å forstå verden på. Idéen går igjen i nær sagt alle generasjoner av vestlig tenkning. Ofte fortrenkt, oversett og latterliggjort, men likevel tilstede.<sup>46\*</sup> Anima mundi er ikke en form for mystisisme som krever spesielle meditasjonsteknikker eller åndelige veiledere. Det er heller ikke tale om en bevegelse tilbake til en "primitiv" animisme. Vi er nærmere barnets økologiske opplevelse av å være i kontinuitet med sine levende omgivelser.

Det forrige århundres natursyn møblerer fremdeles våre sinn med dets bilder av hva som er viktig, realistisk og sunt. Og de deler verden inn i det menneskelige på den ene side og alt-det-andre på den annen, det er bare mennesket som har del i det sjelelige. Forestillinger som at hus kan huske, at blomster kjenner glede, at gresset vet noe om himmel, stillhet og regn, blir dermed tillagt menneskets opplevelser av dem. Verdens kvaliteter oppstår i det menneskelige subjektet.

Men vi er ikke henvist til å måtte velge mellom *enten* overtro *eller* mekanistiske, reduktive forklaringer. Den tredje vei går gjennom imaginasjonen og de åpne opplevelser hvor tingene fremtrer som levende. Dette skrittet fra forklaringer til opplevelse, fra scientisme til fenomenologi, er ikke et skritt ut i en bakenforliggende sfære eller ut i abstrakte strukturer, men inn i en levende verden av særegne ting. Hver ting med sitt ansikt, hver organisme med sin stemme.

Denne endringen av vår forståelse i retning av en besjelet verden – er direkte relevant for vår økologiske krise. For en verden uten sjel tilbyr ingen nærhet, intet vennskap, ingen fellesskap. En verden oppfattet som sjelløs eksisterer da kun som isolerte, mekaniske ting. Den er allerede en kirkegård av døde ting. Og den kan erstattes med en virtuell verden av skjermflimmer, subjektive hallusinasjoner rasende gjennom våre nevronale nettverk innelåst i den menneskelige hodeskalle.

En verden uten sjel er ingenting å bry seg om. Den er kanskje verdt å kontrollere, å eie, å ha som ressurs for ego-viljens planer og intensjoner. Men en verden uten sjel er ikke noe å ta vare på – dens ting kan bare omformes til noe med større nytte, omskapes til bedre funksjonalitet, bli råvarer for en ny modell. Å oppleve verden som besjelet får oss til å bry oss på et dypere plan enn det å være snill. Mye miljøvennlighet bygger på idealisme som en anstrengelse av viljen. Men dersom en blir miljøvennlig på dette grunnlag blir en bare grønn av sur plikt. Langt dypere motivasjon vil den ha som lar omsorgen for miljøet gro frem fra opplevelser av en besjelet, levende verden. Gjennom imaginasjonen lærer en ved å bli, en vokser sammen med omgivelsene til et samfunn av personer. Og så lenge denne forbindelsen holdes åpen kommer omsorgsenergien ikke bare fra ego, men fra hele nettverket av eksistenser, hvorav egoet kun er én blant mange likeverdige. Utbrent blir en først når egoet ikke lenger knytter nye, begynnende forbindelser med trær, gress, lyden av vann og lukten av fuktig jord gjennom imaginasjonen.

Denne utvidede følelsen av delaktighet i omgivelsene betegnes nå ofte som vårt økologiske Selv.\* Det innebærer at vår psykiske identitet ikke slutter ved hudens grenser, men strekker seg videre utover til å inkludere de omgivelser og økosystemer som vi lever i og av. Hus, hager, veier, skoger, vann- og næringsssykluser inngår på denne måten i hvem vi er, vårt økologiske Selv. Det å skulle sette en entydig grense: *her* slutter mitt selv, og *der* begynner verden blir grunnleggende sett en vilkårlig grensesetting. Når vi begynner å oppleve også naturlige ting som deler av oss Selv, åpner det altså for en omsorg basert på en delt identitet og ikke på et moralsk påtrykk utenfra. Vi er i samme familie. Og det å rasere våre omgivelser føles etterhvert som å spytte på seg Selv.

En forutsetning for at en slik endring i psykisk identitet skal kunne skje, er at vi slutter å anse sjelen som noe kun mennesker har. I moderniteten har sjelens horisont blitt kuttet helt ned til det private. For å komme ut av sjelens innestenging i det private sinn, trenger vi å avhumanisere sjelen, å forstå at den er mer-enn-menneskelig. Ettersom vi utvider vår selvforståelse ut over det rent menneskelige, så finner vi rikere og videre områder med sjel. Vi gjenfinner den etterhvert som det

---

\* Med stor S for å skille det fra det private, egne, intrapsykiske selvet – «meg» i vanlig forstand. Det økologiske Selv drøftes nærmere i etterordet.

indre, og inderlige, i det vi så altfor lenge har avskrevet som sjelløst og objektivt. Materien begynner igjen å vise seg som Mater-ia. Det store barn erkjenner seg etterhvert som et barn av en slik levende jord.

Den andre forutsetning er at vi ikke lenger henviser imaginasjonen bare til barnets verden, men begynner å erkjenne dens grunnleggende betydning. Gjennom imaginasjonens formidling av den levende materie, kan vi oppleve en dypere tilhørighet til verden. Den tillater oss å knytte oss til verden som et personliggjort, sjelelig felt. Slik kan vi igjen bli som barn, men denne gang av en Moder-ne Jord. Vi behøver ikke holde oss til fortellingene om barnets tapte opprinnelige harmoni. Heller ikke trenger man å fordømme moderne mennesker som umodne, forvokste unger som plyndrer kjøkken og lommebok til Gode Mor. Derimot kan det å åpne opp for den sjelelige imaginasjonen la oss komme hjem til forståelsen av jorden som et sjelelig samfunn, som alle erfaringers mor.<sup>47\*</sup>



# Kap 4) By og land

På avisenes norgeskart dagen etter EU-avstemningen i 1994 fremsto – nok en gang – de større byene som JA-øyer mot resten av landets vidstrakte områder med NEI. Flere har senere påpekt at de viktigste politiske skillelinjene i det senmoderne Norge går mellom by og land og ikke mellom en høyre- og en venstreside. Geografien har blitt politisk: det er ikke politisk likegyldig hvor du bor. Og selve landskapene har fått politisk ladning: "distriktene, landsbygda eller småsamfunnet" sies ofte å representere bedre livskvalitet enn "storbyens" blokker eller villaforsteder. NEI-sidens seier i EU-avstemningen hang sammen med at forestillinger om det enkle og naturlige ble koblet til lokalsamfunn og selvstyre, i motsetning til storbyer og internasjonal økonomi som ble assosiert med en løpsk modernitet.

Samtaler om hjem og bosted ender ofte opp i diskusjoner om hvorvidt det er best å bo i byen eller på landet. Det er som om vi angripes av et svart-hvitt-virus når by og land bringes på bane. Å tenke på by og land som om de var motsetninger, er ikke bare en tilfeldig vane, men skyldes en grunnleggende spaltning i våre holdninger til det moderne. Og dette har i sin tur fått omfattende, praktiske konsekvenser for det utseende våre livsmiljøer har fått.

I det følgende skal vi se på hvilke mytiske fantasier som kan avleses i måten vi bygger, bor og tenker om steder på – om det nå er i sentrum eller i utkantene. Tanken er at «by» og «land» kanskje mer henviser til grunnleggende sjelelige holdninger eller lengsler, enn de refererer til den livsform som konkret finner sted i «Oslo» og i «Hemsedal». Men la oss begynne med en kort, impresjonistisk skisse av byenes fremvekst. En slik historisk skisse gir selvsagt ingen sammenfattende oversikt, men fungerer som en bakgrunn for forsøket på å se igjennom de politiske, økonomiske og økologiske motsetningene som de har blitt bærere av.

## **Byene før og nå**

For 8000 år siden dukket de første byer opp i vår del av verden, Catal Hüyük i Sør-Tyrkia og Jeriko ved Jordan.<sup>48</sup> Det å oppføre mange steinbygninger tett ved siden av hverandre var noe helt nytt i menneskehetens historie. Det sosiale liv favnet videre, og helt andre former for arbeidsdeling, samvær og maktstrukturer oppstod. Siden den gang har byene vært sivilisasjonens hjerte. De fleste nyskapninger, oppfinnelser og religioner har oppstått der. Byene er spydspissene for forandringer og for historiens gang. Å erobre et land har betydd det samme som å vinne kontrollen over dets viktigste byer, spesielt hovedstaden. Økonomi, statsstyre og militærvesen har i historisk tid alltid vært uløselig knyttet sammen med byene.

I det som ofte kalles sivilisasjonens vugge, Mesopotamia, vokste det for 6000 år siden frem en rekke bystater mellom elvene Eufrat og Tigris. Deres rikdom bygde på

samarbeid om flomstyring og kunstig vanning av jordene rundt byene. Men befolkningen og dens behov vokste og byene slukte etterhvert alt det nærområdene kunne produsere, både av skog og av mat. Etter noen århundrer var jorda ufruktbar: Den fikk ikke næringsstoffene tilbake fra byene, trærne ble borte og den kunstig vanningen gjorde at jordsmonnet ble for salt. Kun ruiner er igjen etter disse forsøkene på å gjøre bykulturen uovervinnelig, eller "bærekraftig" som vi ville si idag.

For 2000 år siden spredte det romerske imperium seg over hele middelhavsområdet. Etterhvert som byen vokste, forsømte romerne sin egen jord fordi det var langt enklere å få forsyninger med skip andre steder fra. På det meste ble 500 000 tonn korn fraktet årlig fra de nylig oppdyrkede skogsområdene i det nordlige Afrika over havet til Roma. Algeries og Marokkos skoger og fjell ble støvsuget for løver, leoparder, pantere og bjørner til bruk i amfiteatrene. I kystområdene ble skogene snauhogd for å dekke byens behov for tømmer. Og olivenolje, slaver og marmor ble tatt der det var å finne. I år 100 e.Kr. hadde Roma omtrent en million innbyggere, altså den første millionby på vårt kontinent. Middelhavslandene – og særlig Nord-Afrikas ørkenområder – har ennå ikke kommet over de økologiske ringvirkningene dette eksperimentet medførte.<sup>49</sup>

Etter Roma tok urbaniseringen i Europa seg en pause på mange århundrer. Først på 1200-tallet var byutbyggingen igjen i ferd med å bite seg fast. Tusener av småbyer og handelssteder som fremdeles eksisterer idag ble bygget mot slutten av middelalderen. De ble ofte beskyttet av en bymur rundt selve byen som hadde et midtpunkt i en kirke og hentet sine ressurser fra det omliggende land. I denne perioden ble de imidlertid sjelden større enn 10-15000 innbyggere.<sup>50</sup>

Nå kommer en by med fire millioner mennesker ikke engang med på listen over verdens seksti største byer. Historisk sett lever vi midt inne i en byeksplosjon. Den startet i Storbritannia på 1800-tallet og sjokkbølgene har siden rullet, kraftigere og kraftigere utover hele kloden. Fra 1950 til 1990 steg innbyggertallet i verdens byer tidoblet – fra 200 millioner til over to milliarder – og innen 2025 passerer antallet sannsynligvis tre milliarder.<sup>51</sup> To til tre milliarder mennesker må nå få dekket sine behov for mat og råmaterialer fra utsiden av bygrensene, noe som gjør at resten av kloden blir til et sammenhengende omland for byene. For det er her makten, pengene, industrien og teknologien er samlet. Byene eier det meste, kontrollerer det meste og forbruker det meste. Prisforandringene på storbyenes markeder får følger for skogsdrift, fiskerier og landbruk over hele verden. Avgjørelsene om hvorvidt mineraler skal få ligge i fred i jorda eller om elvevann fortsatt skal renne i sitt gamle løp, blir tatt i internasjonale bankers høybygg. Byenes fangarmer strekker seg over fjell, gjennom jungler og ørken for å hente det de vil ha, på samme vis som akveduktene i den gamle romerske vannforsyning. Problemet for byene er at det ikke lenger er en eller to, men hundrevis av Roma-er som konkurrerer om en svinnende klode.

Storbyene i utviklingsland kjennetegnes av overbefolkning og fattigdom, mens vestlig industrialiserte byer har stabilisert folketallet, men samtidig utviklet et enormt forbruks- og avfallsnivå. Veinettet er sterkt utbygd, men likevel ikke nok til å hindre korker og opphopning. Spredningen av byene, og økte avstander mellom bolig, arbeid og handlesentra har gjort folk mer eller mindre avhengig av bil. Vestlige småbyer er også en del av denne problematikken. Aldri har så mye jord vært asfaltet eller bebygd, og aldri har så mange kjørt så mye.

Byenes utvikling favner dermed det meste av modernitetens problemer. Men hvilke av disse problemene er spesielt knyttet til byene og hvilke er mer allmenne? Her skiller byforskerne lag. Etter at svart-hvitt-virusen angrep debatten har den blitt delt opp i to leire: de urbane og byvennlige versus de mer romantiske modernitetskritikerne. De byvennlige anser alle problemer knyttet til befolkningsvekst og industriell økonomi for å være generelle kulturproblemer. Å kritisere byene for dette blir som å rette baker for smed.<sup>52\*</sup> De byfiendtlige anser byenes utvikling som den primære drivkraft bak alle disse problemene: Det er bystrukturene i seg selv som skaper forbruksveksten, trafikkøkningen, miljøkrisen, fremmedgjøringen, den skjeve fordelingen etc. Ja, hos enkelte kan det virke som om storbyen står for alt som er galt: forurensing, overbefolkning, kriminalitet, byråkrati, trafikkork, korrupsjon og høye makt hierarkier.<sup>53</sup> By-vennene oppfatter fort de by-fiendtlige som bakstreverske forkjempere for det landlige, som forkynnere av en håpløs tilbakevending til landsbyliv, «ærlig» kroppsarbeid og tradisjonelt levevis. De by-fiendtlige oppfatter på den annen side de by-vennlige som å være kortsiktige, fremmedgjorte og løsrevet fra jorden og sine egne røtter.

I debatten om byene har det kommet frem mange konkrete endringsforslag. Modeller og tekniske løsninger som kan gjøre byene mer økologiske med hensyn til material- og energi-strømmer, er der allerede. Men de blir sjelden utprøvd i praksis og enda sjeldnere gjennomført. De rådende holdninger til hva som blir ansett for å være ønskelig og realistisk synes rimelig fastlåst. Det ser derfor til å være nødvendig med en annen grunnforståelse av forholdet mellom sentrum–omgivelser og by–land. Istedenfor å bare planlegge utfra areal, økonomi og transport, kunne en kanskje ta utgangspunkt i de sjelelige lengsler og behov som former våre holdninger til byene og vår måte å bo på. I det følgende skal vi se på to delvis motstridende knipper av slike motivasjoner: lengslene etter det gode liv på landet, og lengslene etter det teknisk perfekte og komfortable.

### Lengslene etter det gode liv på landet

Til å være noe som er bygd av mennesker, er byene blitt merkelig umenneskelige. Å ta seg frem gjennom byens gater til fots er ikke minst å utsette seg for støy, eksos og fare for å bli påkjørt. Betong, asfalt og mursteinsvegger dominerer utsikten, med enkelte grønne lommer og åpne utsiktspunkter. Mange kjenner seg oppslukt av samfunnsmaskineriet. Fanget i systemet. Meningsløst arbeid og meningsløst strev.

Big City

Where are your streets going,  
where are your buses, your trains going,  
where are your bright towers growing  
with us?

Big City

what are you doing

Big City,  
to us?<sup>54</sup>

Når en blir grepet av lengselen etter det landlige og det enkle, blir byen opplevd gjennom det grå-svarte spekteret: Styggheten, støyen, den forpestede luften, alle de kaotiske inntrykkene, travelheten og følelsen av å være forsvinnende liten tvinger seg

innpå en. Storbymiljøet er ofte blitt sammenlignet med en stor maskin, en titanisk megamaskin som håndterer menneskene standardisert og mekanisk.<sup>55</sup> Dens eneste mål synes å være en endeløs utvidelse av seg selv.

Disse egenskapene ved byene har lenge blitt beskrevet og utpenslet både i tekst og bilder. Charles Dickens var allerede i 1840-årene ute med sine dystre skildringer av de engelske industribyene. Siden har vestlig kultur hatt en jevn og sterk strøm av bykritikere, der ikke minst tanken om *fremmedgjøring* har vært en gjenganger.<sup>56</sup> Overveldende størrelser, uoversiktlige sosiale forhold og minimal innflytelse på egen arbeidssituasjon gjør at en lett mister følelsen av menneskeverd. Også medmenneskeligheten blir det vanskelig å bevare – storbymennesker må kunne forholde seg til så mange andre i løpet av en dag. La oss holde oss til Rolf Jacobsen som fanget inn dette i diktet med den ironiske tittel "Vi møtes":<sup>57</sup>

Møtes i den lange rulletrappen  
 du oppover  
 jeg nedover  
 ubevegelige som billedstøtter  
 mange i følget ditt  
 mange i følget mitt  
 ingen ser på hverandre  
 ingen snur seg  
 klapperapp klapperapp klapperapp  
 sier rulletrappen

En slik fremmedgjøring fra andre mennesker og fra naturen oppleves gjerne som et tap. Forestillinger om det ekte, om opphav og om opprinnelig fellesskap blir alle knyttet til dette tapet. Det oppleves ofte som en tomhet, fordi «noe» ikke er der lenger. Det er et fravær og derfor noe diffust. Ingen som er opptatt av sjel kan ignorere eller ironisere bort denne følelsen av tap i møtet med den ansiktsløse moderniteten. Den er et vakuum, et lavtrykk som har satt og fortsatt vil sette sterke vinder i bevegelse. Forsøkene på å fylle dette tomrommet, har i stor grad satt sitt preg på hverdagslivet, fritidsaktivitetene og populærkulturen.

Ettersom de moderne byene i stor grad har basert sin utforming på den kostnadseffektive, tekniske arkitektur, vil det oppstå en uheldelig lengsel etter det landlige som idylliserende motvekt. Dette har blitt demonstrert gjentatte ganger i så mange byer og i så mange land at det kan synes å være en av sjelens "naturlover". Det avgjørende spørsmålet blir da: Hvorfor er ikke bymiljøene tilfredsstillende i lengden for de fleste moderne mennesker? Eller med andre ord: Hva er det sjelen søker i natur og landlige omgivelser?

Bevegelsen i retning av det landlige kan først og fremst tolkes som en *tilbaketrekning*. Hvis livet i byene oppleves som en maskin som dessuten har begynt å ruste og hoste, så burde det ikke overraske noen at impulsen til å søke tilflukt et annet sted utenfor raskt dukker opp. I det som kalles den pastorale litteratur, er det å trekke seg tilbake fra et overveldende og mekanisk ondartet system et kjernetema. Og den amerikanske poeten Robert Frost har fanget opp selve roten til denne impulsen i linjen: «Rygg ut, nå, av dette altfor-mye-for-oss.»<sup>58</sup>

Denne tilbaketrekningen handler først og fremst om en bevegelse innover; om trygghet, avgrensing og samling. Eller som en 'typisk' pendler sier i et intervju: «Her har vi et oversiktlig lokalmiljø, det er lite trafikk her og turmulighetene er mange.»<sup>59</sup> Å flytte nærmere «utkanten» er dypere sett et forsøk på å gjenfinne en avgrenset menneskelig situasjon som man antar fantes før det store tekno-sosiale systemet vi kaller for «byen» gjorde livet uoversiktlig. Her opplever en mulighet for å falle mer til ro og knytte bånd til naturen omkring. En merker lite til storsamfunnets gjennomstrømming. Behovet for trygge omgivelser for barna veier også tungt for mange familier. Tilsammen utgjør dette så viktige verdier at den som vil eller må arbeide i byen, kan velge å leve med en reisetid på kanskje mer enn tre timer daglig.

I tillegg til tilbaketrekningen til et oversiktlig, samlet miljø, ønsker mange å etablere en landlig livsstil basert på nærhet til dyr, mold, trær, fjell, vind og sjø. Man ønsker gjerne å bruke kroppen til praktisk arbeid, og mange øyner også et håp om mer frihet til å regulere arbeidsrytmen selv. I tillegg lokker nærhet til matkildene, at en kan få drive matauk og delvis selvberging. Helse spørsmål og frisk luft hører også med i dette bildet, som for eksempel i håpet om at barna på slike steder skal unngå luftveislidelser og andre miljøsykdommer.

Det synligste utslag som disse lengslene mot det landlige har fått, er imidlertid ekspansjonen av forstedene. Byer i Vest-Europa og særlig i USA har etter krigen opplevd en enorm forflytting av velstående familier fra bysentrene ut til forstedene. Utflyttingen er til en stor grad blitt kompensert med fattigere familier, eldre, arbeidsløse og folk fra etniske minoriteter. Mange av disse mangler utdanning og midler til å kunne flytte ut, og samtidig har bysentrene forfalt på mange måter.<sup>60</sup> Relativt nylig har en imidlertid mange steder sett en slags renessanse for bykjernene. I endel byer er mange nå blitt opptatt av å bringe nytt liv tilbake til de forsømte strøkene. Men et flertall av de som bygde opp byene med industri og handelsvirksomhet, har trukket seg ut når de miljømessige bivirkninger av storstilt utbygging bokstavelig talt tårnet seg opp. De søker fredeligere, mer familievennlige områder i utkantene.

Vel etablert i utkanten av byen, så har byboerne tatt med seg sin levemåte. De pendler inn til byen for å arbeide og dekker sine handlebehov ved de kjøpesentrene som vokser frem langs veiene. I mange land har byene etterhvert vokst forbi sine landlige forstedene, slik at de har mistet kontakten med utkantene og blitt liggende midt i endeløse boligfelt. Utflyttingen til forstedene får da det paradoksale utslag at når mange nok blir grepet av lengselene mot landet, så ødelegger dette nettopp de naturområder som lengslene var rettet mot. Resultatet blir en levemåte som verken er urbant eller landlig, men et ressursforbrukende verken-eller som miljøet ikke kan bære i lengden.<sup>61</sup>

Mange kunne tenke seg å flytte enda lenger enn til forstedene, helt ut på landsbygda, for å søke mer ro og fred der. «Byfolk» har ofte forventninger om at folk på landet skal ha bedre tid og ikke være så begravd i kjas og mas. Overraskelsen kan derfor bli stor når en oppdager i hvilken grad byen allerede har flyttet på landet: det er industri og datastyring i fjøsen, bonden har tilleggsjobb som lærer, i kommunen eller på verksted. Store, prangende bolighus er bygd rett ved siden av de gamle våningshusene, hageplenen blir trimmet med motorgressklipper, salget av ferdigpizzaer har aldri vært større, og bonden betaler ned på gjelda som gjorde nok et hopp oppover da han nylig

måtte kjøpe ny forhøster. Flukten fra byen kræslander i en teknifisert livsstil på bygda som lett kan konkurrere med hvilken som helst urban travelhet. Her er det ikke rulletrappene som sier klapperapp, men forhøstere, vedkløyvere og potetopptakere. Livet er like fylt av maskiner, økonomiske bekymringer og undertrykking som det er i byene. Forfatteren Ingar Skrede tar opp temaet i sin roman om bygda «Tverum»:

Alle som oppsøkte Tverum fra utsiden gjorde det av lengsel. De ønsket å finne bekreftelser, ikke virkelighet, og de fant. Feriegjesten møtte i tveringen et rolig menneske, fåmælt, kanskje litt sjelden og hjelpeløs, men sunn som en potet. Innflytteren kom til et bakket jordbrukslandskap, grønt, fylt av lun barndom, mens journalisten fra byen så hva han kalte et levende lokalsamfunn... Vi hadde hørt et fjernt rop. Ropet, som lignet en kallelse fra selve jorden, var virkelig nok, men vi feilet fullstendig da vi skulle lytte oss til hvor det kom fra... Vi søkte noe mykt, og fant jern.<sup>62\*</sup>

Når slike forventninger til det landlige har blitt fremtredende, henger det sammen med at både 'by' og 'land' er geografiske metaforer som blir tatt bokstavelig. By og land beskriver kanskje tilstander mer enn steder. Vi tror gjerne at 'by' betyr Oslo, London og København, mens 'land' eller 'bygd' betyr Nesodden, Hurum og Hallingdal. Snarere enn å bare være henvisning til geografi fungerer uttrykkene idag like mye mytisk: De er henvisninger til sjelelige landskap, til lengsler om ulike livsformer og forståelser av livskvalitet. Å tro at du kommer ut av 'byen' og inn i den livsform som 'land' er uttrykk for bare ved å pakke flyttelasset og forlate byen, er å være fanget i fortellingen om «livet på landet».

Når bildet av byen tar farge av forestillingen om Den mørke maskinen, så tar lengslene etter det gode liv på landet ofte overhånd. Byfiendtligheten får gode vilkår. Mange forsøker å tilfredsstille lengselen ved å bygge nytt eller flytte på seg. Men etterhvert er det likevel noe som ikke stemmer. «Vi hadde hørt et fjernt rop, men vi feilet da vi skulle lytte oss til hvor det kom fra», skriver Skrede. Hvilken del av sjelen er det som roper, som ligger inne i våre forestillinger om «på landet» og «fred og ro»? Hvilke av de store fortellinger hører det hjemme i? Ved å føre den grunnleggende motsetningen mellom by og land tilbake til forestilling og myte, kan den kanskje miste sin spaltende virkning på sjelelig og sosialt liv. For idet motsetningene sees gjennom myter, blir de til skikkelser som kan omgå hverandre i de samme fortellinger. For å få en klarere forståelse av dette, må vi først legge behovet for det hjemlige og landlige under den mytiske lupe. Grekerne hadde en gudinne for disse verdiene, med navnet *Hestia*. Kanskje kan fortellingene om henne bringe oss noen skritt videre.

### **Hestia og bostedets intimitet**

Hestia var gudinne for ildstedet, for peisen, selve husets sentrum. Hun rådet over hjemmets fred og ro slik som ilden gløder i rommet om kvelden. Bilder og skulpturer av Hestia er det få av, men hun fremstilles gjerne i rene, lange klær og med en svært rakrygget, men diskret positur. Sittende eller stående viser hun aldri noen form for sinnsbevegelse men utstråler ro og verdighet.<sup>63</sup> Hvis noen forfulgte søkte tilflukt ved Hestias ild, kunne de ikke angripes eller hentes så lenge de oppholdt seg der. I Roma, hvor de kalte henne Vesta, kunne til og med en dødsdømt bli frikjent hvis han møtte en vestalinne, som hennes prestinner ble kalt, på vei til retterstedet.<sup>64</sup>

Lenge hadde de greske bystatene en byild viet til henne i sin midte, og rundt den var det vanlig at folk samlet seg.<sup>65</sup> Hestia fartet ikke omkring slik de andre gudene gjorde. Derfor måtte en oppsøke henne, og oppholde seg der uten å stille krav. Robert Graves beskriver henne som den mildeste, redeligste og barmhjertigste av alle de olympiske gudene.<sup>66</sup> Hun tok aldri del i de andre gudenes krangler og kriger. Hun hadde også svoret evig jomfrudom og avviste enhver innpåsliten beiler, om det nå var en gud, en halvgud eller et menneske.

På en hagefest hvor alle gudene hadde deltatt og hvor de utpå morgenkvisten slumret inn, ville den fulle Priapus forsøke å voldta Hestia mens hun sov. Men et esel skrøt høylydt da han nærmet seg, slik at hun bråvåknet. Han for da av gårde i en slik fart at de andre gudene også våknet og skrattlo av det tragikomiske opptrinnet. For det er umulig å trenge seg inn på Hestias område og likevel bevare sin verdighet. Hun unnviker ethvert forsøk på å bli brukt eller gjort til en gjenstand.

Hestia var datter av Kronos og Reia. Kronos var en gammel himmelgud som ofte blir forbundet med tidens gang (jf. kronologi). Reia var en gammel jordgudinne ettersom hun var datter av Gaia. På Hestias alter – ildstedet – skulle ilden alltid brenne eller gløde, slik at røyken knyttet sammen jord og himmel (Reia og Kronos).<sup>67</sup> I greske hus – eller enhver bygning med en slik glødende midte – kan vi tenke oss at det går en vertikal akse opp fra dette sentrumet – en navlestreng som binder jordens og himmelens verdener sammen. Hestia er personifiseringen av denne forbindelsen.

Også i vår tradisjonelle, norske arkitektur finner vi mange trekk som ivaretok det som grekerne kalte Hestia. Disse var særlig knyttet til stuerommet på gården. Der hadde huset sitt hellige sted i det hjørnet hvor «ondvege» – høysetet – var. Et fast hjørne i huset var fra gammel tid avsatt for kulthandlinger. Dette slektssetet var et fredet sted der en person i fare kunne søke tilflukt. Straffen var streng for å såre eller drepe en mann i høysetet. Sårkornet ble signet der, og senere ble en nyfødt lagt der mens en brøt brød over og velsignet barnet. Her ble det også redd opp seng for syke når døden syntes å nærme seg. For det innerste, mest private sted i huset sto på samme tid i et forhold til det ytre rom, til kosmos og til forfedrene. Ved hjelp av denne forbindelsen ble huset til et *sted i kosmos*. Det mytiske naturrommet "avspeilte seg i det indre rommet som var ordnet om et midtpunkt. Bevisstheten om dette kraftsenteret var alltid tilstede", skriver kunsthistoriker Anne Grete Ljøsne.<sup>68</sup>

Selve ordet Hestia betyr nettopp ildsted. Det er nærliggende å tenke på at hjemmet er der hvor ilden er, der hvor familien samles om måltider. Grekerne begynte alle måltider med et offer til Hestia, og romerne fremsa "Til Vesta" når de skulle spise. Og når vi idag tenner et stearinlys på bordet før måltidet er det en handling i hennes ånd. Den inviterer hennes deltakelse. Hun er også gudinne for matlagingsprosessen, for omformingen av natur til næring. Hestia er derfor tilstede i den omhyggelige, oppmerksomme gjennomføring av de daglige gjøremål. Slik kan de hjemlige sysler – passe ilden, verne om måltidene, vaske opp – sees i en slags hellig sammenheng. Hun er nettopp den som kan gjøre et hus til et hjem ved å bringe inn det som er hennes gave: en stille, varm glød. Husarbeid uten henne blir bare deprimerende rutiner.

Hvilken betydning kan så Hestia ha for arkitektur og boliger *idag*, i byen som på landet? Å påkalle Hestia er å rette oppmerksomheten mot det ikke-materielle nærværet som kan gjøre bygninger til et hjem. Hestia handler om å omforme de rom

som finnes i huset til steder hvor en kan bo. Men ikke uten videre. For hun foretrekker steder med et samlingspunkt eller der hvor det sirkulære er fremtredende. Bygninger der Hestia er nærværende har gjerne strukturer som omslutter og omfavner fordi de sentrerer og orienterer en innover. Hun er en innadvendt gudinne og trives best der hvor det finnes strukturer som får en til å vende innad.

Det er viktig å få med seg at Hestia – selv om hun knyttes til hjemmet – ikke er en slags husgud. Hennes betydning er langt videre. Hestia står for det å gjøre jorden til et hjem, å samle tilværelsen på jorden om et bosted. Derfor kan en finne Hestia i byer, nabolag, gårdstun, i de enkelte hus og rom. Hestia står for et mønster av samling, oversikt og ro som kan gjenkjennes i mange slags opplevelser og mange slags ting. Kanskje personifiserer hun nettopp de strukturene i sjelen som gjør det mulig for oss både å fokusere og sentrere.<sup>69</sup>

Ifølge grekerne er Hestia en av de søyler som kosmos er bygd på. Vi finner henne overalt hvor det dannes et samlende, stillferdig sentrum. Hun trives ikke med en stor obelisk, en overdådig altertavle eller en skyskraper. Slike overtydelige demonstrasjoner av et pyramidalt sentrum er ikke hennes stil. Hun trenger ikke blåse seg opp fordi hun allerede er samlet i seg selv. Det faktum at hun er en av de tolv gudene på Olympen forteller oss at vi kan ikke ha et fullverdig liv uten at også hun får sine offer. Livskvaliteten, både i familier og byer, er avhengig av at hun får sin rettmessige plass.

At Hestia er en kvinnelig gud betyr på ingen måte at det er kvinnen i huset som er nødt til å være hjemme for å "passe ilden". Dagens kvinner har frihet til å forlate huset, og å stille opp mytene om Hestia som en bestemt rollemodell for kvinner ville være totalt misforstått. Men å kjenne de funksjoner som Hestia har, kan gjøre oss oppmerksom på det store antall moderne hjem hvor ilden har sluknet. Hjem uten kjerne, hvor det ikke finnes naturlige samlingspunkt verken i rom eller tid. Og det er ikke noe poeng for noe menneske – tenåringer eller husmødre – å forbli i et livløst hus inntil en kald, psykologisk død overmannet dem. Ethvert hjem trenger en indre ild, og dersom *den* ikke er der, vil ethvert forsøk på å forskjønne det, holde det rent, pusse opp, lage skikkelig mat osv., etterhvert bare kjennes som meningsløst strev.

Gary Snyder forteller om en eldre Haida-indiansk kvinne som ble intervjuet av en kvinnelig antropolog.<sup>70</sup> Den indianske kvinnen gjorde et sterkt inntrykk på antropologen med sitt samlede nærvær og stille verdighet. «Hva kan jeg gjøre for å få bedre selv-respekt?», var det avsluttende spørsmålet. Svaret kom uten betenkingstid: «Kle deg skikkelig, og hold deg hjemme.» Bofaste naturfolk søker sjelden langt bort fra hjemmeområdet, og hvis de gjør det, så skjer det for fellesskapets skyld, ikke utfra en eller annen personlig eventyrlyst. Men la oss ikke ta «hjemme» for bokstavelig. Hjemmet – eller Hestia – er ikke så mye husets fire vegger som det-å-høre-hjemme.

Hestia er da den symbolske tilstedeværelse i hjemmet som gjør det til samlingspunkt for slekt og familie. Men i vår kultur har familiene vært gjennom den samme utvikling som nabolagene, landsbyene og byene har vært utsatt for: en oppløsning, en utvidelse og en spredning som lar senteret ligge tomt tilbake. Mange familier er tomme i sin midte, på samme måte som mange bygdelag og byer har et tomt sentrum etter stengetid. Både sosialt og i den faktiske praktiserte arkitektur har vi glemt Hestia – betydningen av å alltid bevare en samlende ild i sentrum.



Fenomenologisk forstått er sjelelige opplevelser ikke bare produktet av en indre, mental prosess, men oppstår gjennom det indre og det ytres samtidige deltakelse.<sup>71</sup> En arkitektur som fremmer Hestias tilstedeværelse vil derfor kunne virke *direkte* inn på sjelelige helse. Former som utvikler seg fra og i forhold til et indre sentrum er inspirert av henne og kan også øke nærværet av henne. Moderne arkitektur er ofte orientert utover på en slik måte at de fleste såkalte familiehus egentlig fungerer *mot* familien, sier økopsykologen Ginette Paris.<sup>72</sup> Husets form er ofte designet for å "bli sett" utenfra. Dagligstua er luftig med møbler på utstilling, ofte skapt for å være et ansikt mot besøkende mer enn et samlingspunkt for familien. I sentrum av stua finner vi ikke lenger en ild, men et fjernsyn! Sofasalongen vender sin åpne side mot glassøyet, mot en glød uten varme, som ikke er noe bindeledd mellom jorden og hjemmet, men i stedet lokker tilskuerne ut i en simulert verden.

Dersom vi ønsker et familieliv, en organisasjon, et nabolag eller en by med et varmt og stabilt sentrum, må vi arbeide aktivt for å opprettholde det på samme måte som en tidligere måtte være nøye med å holde ildstedet ved like hele natten så kulden ikke skulle sette seg i huset. Slikt rutinearbeid har ofte blitt sett på som et lavstatusarbeid og som en kvinneplikt. Du merker ikke at noen arbeider med å opprettholde sentrum så lenge det fungerer. Du merker det først når sentrum har oppløst seg, når ilden ikke lenger varmer. I lys av Hestia kan disse stillferdige handlingene få en ny betydning. Plutselig fremstår de som mer vesentlige. De kan forstås som eksistensielle bidrag til å opprettholde forbindelsen mellom jorden og menneskene, som det uopphørlige arbeidet det er å gjøre jorden til et hjem. Men før vi ser videre på Hestias betydning for by og land, må vi bli kjent med en annen av de gamle gudene, Hermes.

### **Hermes – fart og fott, utforskning og omvandring**

Hestia blir ofte nevnt i forbindelse med Hermes fordi han står i sterk kontrast til henne. Hermes var en underlig skrue og en mangslungen kar: Han var gud for handel, veltalenhet, for grensevarder og landeveisfarere, for tyver og skrønemakere. Han var gudenes sendebud og alltid på farten. To av Hermes' kjennetegn var en hatt som kunne gjøre ham usynlig om det trengtes og et par sko med vinger på. Med dem kunne han dra fortere enn vinden og tilbakelegge avstanden mellom jord og himmel på kort tid. "Rask på foten" er Hermes i et nøtteskall.

Han var sønn av Zevs og Maja, en særlig vital nymfe. Etter fødselen svøpte moren ham i et klede og la ham fra seg i den lune hulen deres. Men han vokste med utrolig fart, og, så fort som moren hadde snudd ryggen til, skled han forbi henne ut døra på jakt etter eventyr. Hermes elsket å utforske, stjele og naske. Han stjal blant annet arbeider fra smedguden Hefaistos, skjønnehetsbeltet fra Afrodite, våpen fra Ares og til og med septeret fra Zevs. Særlig berømt er fortellingen om da han, bare en dag gammel, klarte å stjele Apollons femti kuer.

Hermes var blitt sulten, for denne guden hadde en voldsom appetitt. I skumringen snek han seg innpå Apollons bøling og drev dem av gårde i natten. Han dekket over sporene slik at Apollon ikke skulle klare å følge dem. Så slaktet han to av kuene, skar opp slaktet i tolv deler og innsatte for første gang skikken med å ofre slakt til alle gudene. Ubeskjedent nok inkluderte han seg selv som en av de tolv, spiste opp sin del og brente resten.

Da han kom hjem igjen, fikk han kjeft av mor for å ha vært uskikkelig, men i de homeriske hymner svarer Hermes, veltalenhetens gud, slik:<sup>73</sup>

Vi skal nok ikke holde til her lenge ...  
 Det er langt bedre  
 å tilbringe hver dag  
 i samtale med gudene  
 rike, rause og æret med  
 offer fra åkrene,  
 enn å stelle her hjemme  
 i denne usle hulen.  
 Når det gjelder ære,  
 skal jeg nok få ordnet meg de samme rettigheter  
 som Apollon, min halvbror, har fått.  
 Jeg er garantert i stand til å bli  
 Den Fremste blant tyver!

Men litt senere kommer Apollon forbi og oppdager de to kuskinnene utenfor hulen. Rasende går han rett bort til Hermes i vogga. Maja mener det er absurd å anklage et lite barn for å ha stjålet en bøling kuer, og Hermes på sin side hevder at han ble født først i går. Han vet knapt nok hva ei ku er! Men Apollon lar seg ikke vippe av pinnen, og tar med seg Hermes opp til Zevs for å anklage ham for tyveri. Vel fremme på Olympen spiller Hermes fortsatt uskyldig og prater så godt for seg at alle i salen begynner å le. Han sjarmerer dem i senk og blunker til Zevs sin far. Til slutt beordrer Zevs at han og Apollon må prøve å komme overens. De går ut og ikke lenge senere blir de enige om å gjøre den første byttehandel. Hermes kan få kuene han har stjålet mot at Apollon får den lyren Hermes nettopp har oppfunnet og laget. Den spiller Hermes så vakkert på mens han synger innsmigrende om Apollon den klarsynte, at Apollon til slutt lar seg overtale og er klar til å akseptere betingelsene.

Etter dette ble Hermes alltid regnet som guden for tyveri og tungerapp tale. Begjæret etter status og ære, gods og gull kommer ofte fra ham. For Hermes er det den smarte løsningen, kunsten å finne den raske veien til suksess, som er utfordringen, ikke det å eie saker og ting. Han synes det er kjedelig i hjemmets lune hule. Mens Hestia lengter etter fred og ro på landet, ønsker han å dra ut på byen, bli kjent med de mektige og være med der ting skjer. Han er uforutsigelig og omskiftende, snart her, snart der, og du vet aldri om han kommer med halve eller hele sannheter, hvite eller grå løgner. Men det er alltid underholdende å lytte til ham.

Som voksen ble han gudenes budbringer, mellommann og megler. En annen av hans mange oppgaver var å føre menneskenes skygger til Hades etter deres død. Han ledet dem da hele veien ned fra jorden, over dødselven og inn til skyggeriket. Ingen andre enn Hermes hadde kjennskap til den veien eller makt til å lede folk dit. Om nødvendig kunne han til og med føre noen opp derfra igjen. Derfor blir han ofte kalt sjeleføreren eller veilederen. Til ham kunne en vende seg når en hadde gått seg bort eller stod helt fast, om det nå var på reise, i arbeid eller i ekteskapet. Hans oppkomme av kreative påfunn, bråvendinger, lurerier og overbevisende tale kjente ingen grenser.

*Overalt hvor folk har møter, diskuterer, krangler, selger eller utveksler informasjon, der er også Hermes tilstede, som gud over kommunikasjon og handel. Han er ulik*

Hestia på den måten at han alltid er på farten og først ute med sladder om siste nytt. Han er en offentlig figur, men har likevel ikke noen fast plassering. Mens Hestia sitter ved ilden, står han og henger ved dørtersklene, i trapper og ved alle slags grenser og overganger. Ettersom han har mange ærender å gjøre, vandrer han ofte både på øde landeveier og langs travle ferdselsårer. I hans verden av veier, kryss og gatehjørner kan vi kjenne bevegelsens uro drive oss videre. Vi kjenner forandringene på pulsen.

Av Zevs ble Hermes gitt evne og makt til å inngå avtaler og kontrakter, fremme handel samt holde veier og grenser åpne.<sup>74</sup> Markedsøkonomi, reiseliv, material- og vareflyt er moderne templer for Hermes. Det er han som gir disse områdene deres vitalitet og selvsopplukkende intensitet. Markedsøkonomi er blitt den nye verdensreligionen. Lever vi ikke på en klode som for tiden fullstendig domineres av denne guddommens makt? Er vi ikke alle – i den grad vi er deltakere i den senmoderne, overopphetede økonomien – Hermes-tilbedere uten å vite hvor varene kommer fra og hvor pengene forsvinner hen? Utfra dette forstår vi at uansett hvilket parti som har regjeringmakten, så er det Hermes som er den egentlige minister for både Finansdepartementet og Samferdselsdepartementet. Det er heller ikke vanskelig å gjenkjenne Hermes i EUs engasjerte tale for de fire friheter, og han har hatt det travelt både i Brüssel og med siste runde av GATT-forhandlingene. Vi finner ham involvert i utbyggingen av kommunikasjonsnettverk og teleteknologi. Fiberoptikk er det siste nye, og allerede snart gammeldags. Både Internet og massemedia er skapt i den raske budbringerens bilde. Snart i Japan, snart i Bosnia, siste nytt fra California, vær så god ... Kommunikasjon, børs og handel døgnet rundt. Ethvert tidspunkt er en god anledning til å "gjøre en deal".<sup>75\*</sup>

Det kan se ut til at overføring av informasjon har blitt et mål i seg selv. *At* man er oppkoblet og kommuniserer er langt viktigere enn innholdet i informasjonen. Spørsmålet om *hva* som er verdt å kommunisere om eller å handle med, drukner i den hektiske utvekslingen. Denne overutviklingen av kommunikasjon og forvokste handel som preget det senmoderne, kan se ut som et symptom sendt fra Hermes.

Jung har skrevet at i vår tid har gudene blitt sykdommer.<sup>76</sup> De bor ikke lenger på Olympen, men regjerer oss gjennom våre problemer. De påvirker oss gjennom våre systemer, våre handlinger og våre vansker. Muligheten for patologi er iboende i enhver gudeskikkelse: i Prometevs, Store Mor, Hestia, Apollon så vel som i Hermes. Ethvert slikt symbolsk univers kan begynne å fungere som en tvangstrøye dersom det blir ensidig foretrukket over lengre tid. Når en organisasjon eller en subkultur foretrekker å monoteistisk bekjenne seg bare til én slik myte, så begynner skyggesidene etterhvert å ta overhånd. Dyrkingen av myten gir da ikke bare de ønskede effekter, men blåser opp enkelte verdier inntil bivirkningene blir like fremtredende. Dermed tvinges man etterhvert enten til å skifte myte eller å tviholde enda hardere på den man allerede har, inntil alt rakner.

For den bokstavtro Hermes-tilhenger vil handel, kommunikasjon og tilgjengelighet bli absolutte dyder. Dersom handel er en bra ting, så blir mer handel og større vareutvalg enda bedre. Når kommunikasjon er et gode, så blir mye kommunikasjon et mye større gode. Jo mer man reiser, jo mer man sprer seg utover, jo flere aviser man leser, jo mer E-post du får og jo flere du kjenner, desto mer er man *med*. At Internet er spennende betyr etterhvert at *alle* bør og må ut på nettet. Ettersom kapitalisme og

markedsøkonomi er en fin ting, så må en global kapitalisme og en grenseløs markedsøkonomi være himmelsk.

En slik oppblåsing av en bestemt tenkemåte viser at vår tenking er i hendene på en arketype. Det skjer en ubevisst inflasjon, som Jung kaller det. Men en gjennomarbeiding av mytene og forestillingene om Hermes, kan hjelpe oss ut av denne tilstanden. Hvis vi gjenkjenner gudommen i sykdommen kan det bringe oss videre. Da kunne vi kanskje vinne tilbake både selve idéen om markeder og om byene fra den forvokste tilstanden. Først skal vi prøve å se markedene på nytt gjennom Hermes' perspektiv og deretter på hva hans rolle i byene kan være.

Markedene – strømmen av folk og varer – har alltid vært byenes blodomløp. De har holdt de ulike samfunnslagene sammen og smurt samværet mellom dem. De har åpnet muligheter og skapt forbindelser. En velfungerende handel fremmer velferd og kontakt mellom mennesker. Når en part har noe som den andre begjærer, vil en forhandlingsprosess kunne skape både omgang og respekt for den andre. Som Montesquieu har formulert det: «Wherever the ways of men are gentle, there is commerce, and wherever there is commerce, the ways of men are gentle». <sup>77</sup> Markedsøkonomien kan fungere hemmende på tyranni og enevelde ettersom de har en innebygd motstandskraft mot despotisk detaljstyring. Der hvor varer og informasjon fritt kan krysse grenser blir sentralkontroll og dirigering svekket.

Da Hermes begjærte og stjal Apollons kuer, møtte Apollon ham først med makt og kontroll. Han brakte Hermes inn for Zevs, den dømmende instans. Men Zevs hadde ikke noe imot Hermes' lurerier, slik at han bad de to halvbrødrene gå og finne ut av det med hverandre. Hermes og Apollon gjorde da *den første byttehandel*. Fra den låste konflikten mellom hensynsløst begjær og autoritær kontroll satte Hermes igang en prosess som endte med at begge fikk noe de ønsket og samtidig ble venner. Dette var prototypen på hva spillteoretikerne senere har kalt en vinn-vinn-løsning. Og Hermes er personifiseringen av den forløsende, forførende og utradisjonelle prosess i retning av slike forhandlingsløsninger.

Myten gjør oss oppmerksom på at all byttehandel i utgangspunktet stammer fra et begjær: Det er det sultne draget etter kjøtt som sender Hermes avgårde på jakt etter bytte. Hermes er en gud, hvilket betyr at dette begjæret etter offer, kjøttmat, rikdom og ære er en universell egenskap i sjelen. Selv om fortellingen gammel, er det ikke særlig vanskelig å gjenkjenne dette begjæret i vår egen epoke. Hermes drømmer om å bli den mest suksessfulle kapitalist noensinne: «Jeg er garantert i stand til å bli, Den Fremste blant tyver!». Men tyving i Hermes' forstand er verken hensynsløs, brutal eller voldelig. Han tar her og gir der. Krysser grenser med list og stil. Han går for det han vil ha, men er fullt klar til å inngå kompromisser. Det sterke begjæret til egen vinning kombineres med *en grunnholdning som ofrer like mye til alle gudene*. Han rommer også den smidigheten som gjør at han etterhvert klarer å bli venner med Apollon, den klarsynte og rettskafne. Hovedvekten i myten ligger på hvordan Hermes kunstferdig arbeider seg ut av sin posisjon hvor han blir drevet av det asosiale begjæret frem mot en forhandlingssituasjon hvor han kan skape gjensidighet og utveksling. Det er bare han som klarer å formidle mellom det infantile begjær og den sosialt avanserte forhandling.

Kanskje er markedsøkonomiens egentlige mål likevel ikke bare oppsamling av stadig mer kapital. Et slikt mål synes å komme mer fra Prometevs enn fra Hermes. Markedsøkonomi i en Prometevisk ramme krever evige fremskritt og vekst. Men andre ting kommer frem hvis vi ser den fra Hermes' ståsted. Hermes synes ikke være særlig interessert i å samle opp så mye, når han først har blitt en del av samfunnet, av fellesskapet av guder. Når avtalene engang er inngått, hører vi siden ingenting verken om kuer eller gull. Markedsøkonomi forstått gjennom hans øyne, er mer som en måte å fremme sosialitet, kontakt og vekselvirkninger i seg selv på. For ham er selve veien målet. Og hans retning er *fra* isolasjonen i de landlige huler og beitemarker og *til* samfunn og deltakelse. Grensekryssingene og forhandlingsprosessene har i hans øyne sin egen spenning og verdi. Han inngår avtaler, smører, omgår, prater og bringer budskap mellom mennesker og guder, og *dette dekker i seg selv et grunnbehov i sjelen*. Fra Hermes sitt ståsted er markedenes egentlige mål den stadige videreføring av forhandling og bevegelse, en uforanderlig tilstand av forandring.

På samme måte som markedene har forvokst seg, så har det også skjedd noe med byene og deres sosiale kontaktnett. Konkrete, tekniske strukturer erstatter det kommuniserende møtet hvor veltalenhet, forføring og byttehandel kan finne sted. Siden 1950-årene har den tekniske arkitekturen feid over verden og blåst opp bygninger og byer slik at de er blitt helt forandret. En global urbanisering har resultert i at byene mer og mer ligner hverandre. Og kjøpesentrene erstatter nærbutikken hvor du har kontakt med de som selger varene. Byene har kommet til å mangle knutepunkter og meningsfull tetthet. På grunn av størrelsen har veiene og gatekryssene begynt å dele opp byen mer enn de forbinder. Byens psykiske liv blir fragmentert, oppstykket. På grunn av all samferdselen mister paradoksalt nok byens enkelte bestanddeler kontakten med hverandre.

I moderne byer har Hermes blitt forstått helt bokstavelig. Hans egenskaper og kvaliteter, har blitt tatt bare fysisk. De kvaliteter Hermes står for er blitt erstattet med vår tekniske elektronikk, varehandel, store veier, lyskryss, fast food kjeder og informasjonsnettverk. I planlegging ser man en forskyvning fra egenverdien i det menneskelige møter – den komplekse kommunikasjon – til effektiviteten og nytteverdien ved aktiviteten. Det å prioritere den tunge vekstøkonomiens (Prometevs) behov for samferdsel og markedsadgang er noe ganske annet enn å anerkjenne sjelens behov for kontakt og møtesteder (Hermes).

Hermes er en tilstand mer enn en ting. Han er en kvalitet ved livet og et behov i både den enkeltes og byfelleskapets sjel. Han personifiserer omflakking, fleksibilitet, nettverk, krysskoblinger og overraskende forhandlingsforslag. Dersom byene skal bli byer og ikke maskiner, trenger de mange møtesteder, tetthet, menneskestrømmer, vandremuligheter, hjørner, åpne rom mellom de tunge bygg der våre Hermes-er kan slå av en prat mens de farer forbi. Hermes er mer det-å-treffes, enn veier, transport- og telekommunikasjons-systemer i seg selv. Det er bare hans nærvær som kan gi bylivet dets pulserende, dynamiske kvalitet som sjelen også lengter etter. I slagords form blir min påstand: Ja til den «egentlige» Hermes, og Nei til den «teknisk-titaniske» Hermes.

### **Ethvert landskap er et sjelelandskap**

Den grunnleggende dreiningen innebærer å se at ethvert fysisk landskap samtidig er psykisk. At både naturlige og menneskeskaptede omgivelser inneholder sjelelige eller mytiske uttrykk. Malere, diktere og filmskapere har lenge brukt landskapers sjelelige uttrykk i sine verk.<sup>78</sup> Også for en psykologi som stiller seg på naturens side, vil landskaper ha sjel. By er psyke og land er psyke. By versus land blir da ikke lenger det store spørsmålet.

Den dreiningen jeg taler om er *fra* by = sjelløst og natur = sjelfullt (eller omvendt) *til* en erkjennelse av at ethvert landskap også er sjelelig. At hver stein, hvert hjørne og hver fasade uttrykker flere meninger. Mennesket har sjel, treet foran huset ditt har en sjel, og det har også den bilen som står parkert under treet. Bylandskaper har mange slags sjelelige uttrykk, det samme har landlige eller såkalt naturlige. Økopsykologi handler om å forlate skillet mellom sjel her-inne og død, meningsløs materie der-ute, på samme måte som vi må slutte å se by og land, kultur og natur som motsetninger. Landskaper og bygninger, både naturlige og menneskeskaptede, ligger klare til å kommunisere med oss. Disse landskapene former allerede våre liv. Vi må finne veien i dem, leve i samsvar med de forutsetninger som de gir. Å løse miljøkrisen handler om å bli klar over hvilke av disse forutsetningene som vi har oversett. De sjelelige egenskaper i det der-ute har blitt neglisjert og gjør derfor nå opprør.

Både by og land lider under menneskelige tenkemåter som er blitt blinde for den sjel som ting og steder er bærere av. Vi antar at de bygg som settes opp og de forandringene som gjøres med landskapene bare er funksjonelle forandringer. Vi antar at den teknologien vi omgir oss med ikke forandrer hvem vi *er*. Når vi glemmer dette og behandler omgivelsene som om de ikke var oss selv, som om det sjelelige kun var noe inni oss, så tar vi del i Vestens grunnleggende tankefeil. Verden blir da kun en arena som den personlige psyke, jeget, kan opptre på i kampen for å nå sine mål. Vi får ego-tektur istedenfor *arkai*-tektur .

Sett gjennom sjelens øyne er ikke en bygning bare et objekt men en skapning som har fått fortrenget sin subjektivitet gjennom vår forståelsesmåte. Et hus er ikke bare en fysisk kasse, men også en bolig for sjelen i verden. Men dets egentlige væren blir skjult bak våre forsvar av effektivitet og funksjonalitet. Ettersom husenes sjelelige kvaliteter ikke blir verdsatt, utvikler de også sykdomssymptomer. Disse diagnostiserer økopsykologen Robert Sardello til å være følelse av isolasjon, tap av taleevne, mangelfulle relasjoner til andre, tap av hukommelse og en stram, nesten anorektisk kropp. De utvikler en overfladisk fasade med neonglitter over et meningstomt indre liv.<sup>79</sup> Deres måte å møte oss på innebærer et nevrotisk fravær av dypere følelser. Det er derfor vi ofte kaller dem «sjelløse». Det er ikke det at de ikke har sjel, men verken bygningens eller stedets sjel er blitt tatt hensyn til under utformingen. Kvantitet erstatter estetisk omtanke. Fratatt sitt formspråk fremviser moderne bygninger ingen interessante detaljer, og de henfaller dermed til en uutholdelig monotoni.

Hvis vi har et økologisk Selv, og hvis opplevelse er deltakelse i omgivelsene, så er også bygningene og landskapene deler av oss.<sup>80</sup> Eller med større rett: vi er deler av dem. Hvordan kan vi åpne opp igjen forbindelsen til disse delene av vårt selv? Anne Grete Preus har skrevet en nydelig sang om å utforske byen som et sjelelig landskap:<sup>81</sup>

Jeg er en by

med hundrevis av gater  
 Men skal jeg være ærlig  
 kjenner jeg bare noen av dem  
 og når jeg reiser fra et sted til et annet  
 tar jeg en velkjent vei  
 der jeg vet jeg finner frem ...

Du tar meg med  
 til fremmede steder  
 Jeg er fri her jeg går  
 på gater og streder  
 Jeg går på en ukjent vei  
 så fri fri er jeg ...

Jeg er en by  
 Jeg vil kjenne hvert smug  
 Jeg vil kjenne hver park  
 Jeg vil sitte på benker gå over torg  
 og jeg vil danse på tak  
 Jeg vil opp opp opp i det høye tårnet  
 Jeg er en by  
 Jeg vil kjenne den ut og inn og fram og bak

Den vanlige psykologi ville ha tolket denne teksten som at byen egentlig er hennes indre, kronglete og labyrintiske psyke. Byen er bare en metafor for hvor mye ukjent hennes personlige ubevisste rommer. Men økopsykologien snur dette på hodet, og ser på jeget som en metafor for den enkeltes kroppslige deltakelse i verden.<sup>82\*</sup> Setningen "Jeg er en by" bringer oss *ut av* vår private psyke. Den bringer ikke byen inn i det ubevisste. Det ubevisste henviser ikke bare til et indre sted, men også til de ukjente og uerkjente sidene som omgivelsene rommer. Det ubevisste er alt vi overser, de sjelekvaliteter i tingene som vi ikke legger merke til. De ukjente veiene henviser ikke bare til de stedene på bykartet hvor en ennå ikke har spasert, men også til det som ligger skjult i de hverdagslige rutinene. For til vanlig "tar jeg en velkjent vei" og dette andre blir først tilgjengelig når jeg møter et Du som tør være med å utforske grenselandene. Og med Hermes som veileder kan vi oppdage nye stier der vi trodde det bare var velkjente veier, for han er sjeleføreren, det Du som Preus synger om. Han kan snu oss "ut og inn og fram og bak".

Med Hermes som guide kan også motsetningen mellom by og natur snus på hodet: En venn av meg har fortalt at han må dra til storbyene for å komme ut i "fri natur". Etter mange år i en liten bygd kjenner han seg inntengt der. Bygdefolk har ofte tradisjoner og naturomgivelser til langt oppover ørene, sier han, men har knapt øye for dette. Sjelden utforsker de hverandres natur, aldri slår de følge i hverandres ukjente gater. De trækker opp de samme sosiale stiene gang på gang, og vokter seg nøye for å krysse grensene for det konvensjonelle. Det må han til byene for å oppleve. Der går det an å ta seg en forfriskende menneskedukkert i en travel gate, og treffe folk som tør å bli med *forbi* småpratene og selvfølgelighetene. Noe fritt og villt som «tør å danse på taket».<sup>83\*</sup>

## Handlingsplan for bedre byer?

I artikler og bøker om byenes problemer handler den siste delen gjerne om hva som nå må gjøres. Praktiske tiltak og strategier som har gitt gode resultater blir presentert. Blant disse finner vi: Gjenopplive eller styrke kulturlivet i de ulike bydelene (festivaler, konserter, gateteater, karneval, osv.). Forbedre offentlige transportsystemer (økt tilgang og rimeligere takster). Reformere arealbruken innenfor bygrensene (reducere innslaget av biler og veier, øke folketettheten uten bruk av store "bomaskiner", redusere eiendomsspekulasjon ved å endre avgiftssystemet). Bringe bolig, arbeid og dagligvarebutikker tettere sammen. Ta vare på byens hukommelse – gamle miljøer av hus og veier. Sørge for at det blir mulig å bo i alle bydeler, særlig sentrum, slik at ikke kontor- og næringsområder fortrenger befolkningen. Stimulere til økt engasjement ved å la bybeboerne selv bli trukket inn i alle faser av de reformer som berører dem. Øke grøntarealer og gjøre det mulig å dyrke opp deler av disse. Opprette bybaserte bytteringer med "lokal valuta" som motvekt til den globale kapitalstrømmen. La bruk-og-kast-byen med enormt inntak og enorme avfallsmengder, til en omfattende resirkulering hvor byen og dens omgivelser sees som ett økologisk system – en bymessig bærekraftighet.<sup>84</sup>

Det er med andre ingen mangel på praktiske endringsforslag. Hvorfor blir da ikke disse sakene gjennomført? Noen av forslagene har riktignok blitt prøvd ut på forsøksstadiet. Men reformatorene kommer sjelden i maktposisjon i byadministrasjonen og sitter enda sjeldnere i departementene. Og kommer de inn der når det de måtte ta med seg av konstruktive forslag likevel ikke frem. De blir oversett, rapportene deres arkiveres og de blir politisk tiet i hjel. Perspektivene deres passer ikke inn i den rådende verdensoppfatning. De går på tvers av de myter som de statsansatte og de «realistiske» planleggerne tenker gjennom. På denne måten er by- og miljøkrisen et mytisk problem; våre rådende fortellinger, «paradigmene», luker ut alle forslag som går på tvers av dem.

Hva er da disse gamle, greske fortellingene verdt? Mytene om Hestia og Hermes er uinteressante dersom formålet bare skulle være å kopiere grekerne. Like uinteressante blir de hvis vi – som tidligere tiders elever – må pugge disse historiene på skolen fordi noen lærere mener det er nødvendig for dannelsen. Men om vi bruker dem som stjerneblikkerter, som spesielle briller eller som skjeve speil for å se ting på nytt og komme på sporet av nye spørsmål, så begynner de å virke, bli virkelige. De kan hjelpe oss til å få øye på hvilke mytiske filtre som er aktive i å sortere ut visse handlinger som nødvendige og prioriterte, mens andre blir avfeid som urealistiske eller ugjennomførbare.

Etter det vi har sagt skulle det være mulig å forstå at lengslene etter den «landlige ro» ikke alltid har så mye å gjøre med det livet som faktisk blir ført i bygde-Norge. Den trygghet, ro og samling som vi er ute etter, er egentlig en bevegelse i retning av Hestia. Og hun er en prosess, en stille ild, en tilstedeværelse inne i våre handlinger og ikke en statisk, oppnåelig ting. I mange tilfeller kan dette behovet for et liv i utkanten faktisk være en vei bort fra Hestia. Ei hytte på fjellet eller et hus i skogkanten gir ingen garanti for at vi eller familien får del i den samling, avgrensning og ro som bare Hestia blant gudene kan gi. Hun lar seg ikke fange i et idyllisk landskap som ligger klart for hånden. Hestia lar seg ikke bruke. De som gjør henne til en gjenstand for sitt begjær blir latterliggjort. De mister henne.



Vi har nå avdekket forestillingene om «kontakt med naturen» og om «livet på landet» som uttrykk for at Hestia mangler i våre liv. Vi lengter etter å falle til ro, dvele på jorden, komme hjem til naturen, og dette er væremåter som hun personifiserer. Vår klippefaste tro på at vi må komme oss «på landet» eller «på hytta» for å finne «fred i sjela» viser blant annet at Hestia har dårlige kår i et moderne samfunn. Det er vanskelig å finne henne i byene fordi de er blitt til utfra helt andre idéer, helt andre guder.

Hvem er så disse gudene, hva slags allianse er det som har okkupert byene og latt Hestia og de andre gudene i stikken? Med et mytisk blikk kan vi skimte Prometevs i industriområdene, kraftselskapene og i husbyggingen. Hermes er på farten seint og tidlig med handel, transport, informasjonsnettverk og digital betalingsformidling. Entreprenørene og markedsførerne har helt overgitt seg i hans magiske hender, og utnytter hans bevingede sko til å trenge seg inn på alle områder, over alle grenser. Mens byråkratiet prøver å regulere alt dette utfra sine lover og regler, i Zevs' navn. De ansvarlige, juristene og politiet ser alle det som sin oppgave å administrere samfunnet *fornuftig*. Ifølge dem trenger vi mer styring, kontroll og etikk, noe som nettopp er Zevs (Store Far / Jahve) sine områder.

Det kan se ut som at de moderne byene ensidig har dyrket en maskulin allianse som etterhvert har lagt sin jernhånd over byene: Prometevs, Hermes og Zevs. De andre får være der, men deres "templer" er knuslete og forsømte sammenlignet industrien, markedsøkonomien og administrasjonen. Til og med helsevesenet og forskningen, som er underlagt den klarsynte Apollon, får klart lavere prioritet enn disse virkelig tunge områdene. Er det rart de andre gudene, og særlig gudinnene, murrer? Afrodite, Hera, Hestia, Demeter, Gaia og Artemis havner alle utenfor i denne kampen om byene, kampen om Troja og dens rikdommer.<sup>85\*</sup>

*Hestia* har, som vi har sett, tilsynelatende søkt tilflukt "på landet". *Hera*, gudinne over ekteskap og parforhold, har tatt hevn ved å ødelegge familiene – skilsmissetallene i byene har aldri vært høyere. Kjernefamilien blir idyllisert og pulverisert på en og samme tid. *Gaia* og *Demeter* har begge blitt opprørt over byenes industrielle støvsuging av markens grøde. De liker ikke voldtekten av matjorda i distriktene – og har begynt å forrykke økosystemene i protest. *Artemis* er jaget inn i de skrumpende rester av villmark, stillhet, urørt og ren natur (se kap. 6). Mens *Dionysos* – guden over fellesskap og beruselse – er henvist til fotballstadioner og flat fyll. I denne kampen mot den maskuline banden, står mange sterke og sinte gudinner og guder samlet. Dersom vi fortsatt har en Homer blant oss, er det nå duket for en helt ny Illiade: Kampen om Det moderne Troja og om de ulike alliansene som gudene har formet som resultat av menneskenes uvitende handlinger mot dem.

Det er en grunntanke i denne boken at de ulike grunnmytene, arketytene, ikke bare er noe som er inne i mennesket. Vi kan betrakte dem som universelle attraktorer eller grunnleggende mønstre som også finnes i naturen og i samfunnet. Hvis byen kunne gi rom for flere av gudene, et mangfold av grunnleggende behovsmønstre, så kunne også *hele* psyken trives der. Byens gater, plasser, bygninger og rom kunne bli steder hvor mytene og muligheten for det hellige var tilstede. De mytiske sammenhengene ville kunne overleve i våre daglige livsmiljøer. Fra å være redskaper for en ensidig instrumentell økonomi, kunne arkitekter og planleggere da se sin oppgave i å anlegge

et åpent teater hvor mange av disse skikkelsene kunne slippe til – på scenen og i kulissene. Grunnmønstrene kunne kontrastere, utfordre hverandre og invitere til utforskning av nye betydninger. En behøvde da ikke å henlegge Prometevs, Hermes og Zevs-funksjonene til de industrielle og økonomiske områdene, mens Hestia og Hera interneres i familiehusene i forstedene. En var ikke nødt til å dra til Syden eller til nattåpne men golde "gledeshus" for å feire Afrodite – skjønnheten og erotikken – eller til høyfjellet for å møte ville Artemis. På samme måte som alle arketyperne er tilstede i varierte økosystemer, kunne byene da tenkes som en berikelse av økologien. Vi kunne forestille oss dem som en forlengelse av det økologiske mangfold inn i menneskebygde omgivelser. I stedet for å fremstå som en motsetning til det landlige, kunne bykulturen være utformet som refleksjoner og videreføringer av naturens grunntemaer.

# Kap 5) Den grønne bølge - plantesjelen i det moderne

Miljøvennlighetens farge er grønn. Grønt dominerer brosjyrene om miljøspørsmål, og reklamen fremhever alltid miljøvennlighet ved hjelp av samme farge. Vi har sett fremveksten av grønne partier, grønne kommuner, grønt næringsliv, grønt forbruk, grønne krigere og til og med grønne oljeselskaper. *Grønne linjer* heter boken om naturvernets historie i Norge.<sup>86</sup> Grønn er miljøvennlighetens farge, og det er så selvfølgelig, så «naturlig» at det sjelden ofres en tanke.

«Grønn» er i vår kultur en dypt rotfestet metafor for en bestemt måte å oppleve, verdsette og behandle verden på. Vi forstår denne fargen som uttrykk for naturens vitalitet, dens fornyende og oppbyggende evner. Og når denne metaforen har fått et slikt gjennomslag, henger det sammen med en utbredt opplevelse av at det grønne i naturen er truet av den moderne utvikling. Over hele jorden må det naturlig grønne vike for betong og asfalt, stål og glass, bølgeblikk, grus og monokulturer. I perioden fra 1950 til 1990 forsvant like mye skog som i de ti tusen foregående år.<sup>87</sup> Aldri før har vi vært så avhengige av våre skoger som idag, og aldri før har vi rasert dem så fort som nå. Dermed ødelegges ikke bare den viktigste kilde til organisk liv, men vi fjerner også en vesentlig del av klodens evne til å motvirke følgene av de stadig økende mengder av CO<sub>2</sub>. Det er denne trusselen mot naturens nærende, voksende vitalitet som ligger bak appellen som det grønne har fått.

Men nesten samtidig som «det grønne» virkelig begynte å samle bred støtte i de vestlige samfunn, oppdaget også alle som lever i og av markedene at her var en ny mulighet. Det grønne var blitt ladet med positive verdier; dermed var det også blitt salgbart. Enhver idealisme, enhver samling om verdier med tilstrekkelig utbredelse vil i en markedsøkonomi kunne koples til et produkt, til en persons eller organisasjons «image». Korrupsjonen av det håpefullt grønne – forråtnelsen – var i full gang allerede før den rakk å bli moden.

Merkelappen «grønn» vakler dermed mellom å representere et radikalt håp om fornyelse og økologiske forbedringer, og å uttrykke uforpliktende klisjéer og opportuniste. Grønnfargen vekker ikke lenger bare vårgrønne og friske assosiasjoner, men også muligheten for det råtne, det slimete, glatte og naive. Dersom en er «helt grønn», blir en heller ikke tatt alvorlig. Slik har de første grønne bølgene mistet mye av sin opprinnelige kraft, og har trukket seg tilsynelatende maktesløse tilbake til de grågrønne, kalde sjodyp. Når kommer den neste?

Likefullt er de grønne bølgene en svært betydningsfull hendelse på slutten av det andre årtusen. De vokser frem i mange kulturer, alt mens plantearter utryddes i et tempo enkelte biologer har anslått til kanskje fire tusen ganger høyere enn den naturlige utdøingsraten. Vi lever i en tid hvor mangfoldet angripes ustoppelig. Dette kapitlet skal prøve å se interessen for det grønne, for naturvern, som *et svar fra plantesjelen på disse angrepene*. Nettopp begrepet *naturvern* forteller at det er snakk om en reaksjon på en trussel. Med «plantesjelen» mener jeg det univers som det vegetative utgjør – plantenes måter å være i verden på.

Selv om plantesjelen henviser til vegetative måter å være i verden på, betyr ikke det at vi nå skal gi oss ut på en rent biologisk studie av plantene. Det kan være viktig nok, men et uttrykk som *plantesjelen* betoner snarere slektskapet mellom mennesker og planter enn plantenes anatomi og fysiologi. Det vegetative er en væremåte som mennesker har del i. Også mennesket har vegetative funksjoner. Og plantesjelen i oss og utenfor oss prøver nå å hegne om seg selv gjennom å ivareta det grønne.

Tanken om en vegetativ psyke, eller en plantesjel, er en grunnleggende, men samtidig svært oversett dimensjon i den europeisk forståelse av mennesket. Likefullt er den helt sentral i ethvert forsøk på å økologisere vår menneskeforståelse. Forestillingen kan spores tilbake til idéer om den vegetative sjel i antikk filosofi, i middelalderen og i renessansen.<sup>88</sup> Den viser til sjelelige funksjoner som det er svært vanskelig for den bevisste fornuft å forestille seg, for ikke å snakke om å få kontakt med. Det vegetative virker langsomt, ernærende, voksende og reproduserende. Det fungerer på et slags språkløst, cellenært nivå, uten behov for styring utenfra eller sentralt, selv om det er nært knyttet til sitt miljø på komplekse måter.

I dette kapitlet skal vi undersøke forestillinger om plantesjelen, prøve å bli kjent med den og hva den kan ha å si i vårt senmoderne samfunn. Skal det være håp om en tilnærming mellom planterike og menneske, må vi endre vår selvforståelse i retning av det vegetative, – en for-grønning av sjelen med både lysegrønne og mørkegrønne fargetoner. Til dette formål tror jeg det kan være nyttig å hente frem igjen den gamle tanken om en tredelt sjel: den vegetative, animalske og den rasjonelle, eller plantesjelen, dyresjelen og fornuftssjelen. De tre neste kapitlene i denne boken handler om hver av disse tre sjelsformene og deres karakteristiske måter å være i verden på.<sup>89\*</sup>

### Idéen om en tredelt sjel

Den første og absolutt mest innflytelsesrike drøftingen av denne idéen finner vi i Aristoteles' avhandling om sjelen, *De Anima*, som innleder en mer enn totusenårig tradisjon. I denne boken tar Aristoteles først for seg plantesjelen, ettersom den er grunnleggende for alt liv. Dens viktigste egenskap har med ernæring å gjøre, for alt som lever trenger næring for å eksistere og vokse. I hans modell er det ernæringsfunksjonen som tar inn stoff i organismen, for så å omforme den til egen kropp. Også reproduksjon hører til plantesjelen: alt som lever trenger å kunne skape avkom likt seg selv dersom det skal fortsette å eksistere. Ernæring, vekst og reproduksjon er altså de viktigste kjennetegnene som Aristoteles finner hos plantesjelen.

Plantesjelen finnes alltid der hvor andre sjelsformer forekommer, og er derfor den «mest primitive og mest utbredte av alle sjelekrefter» sier Aristoteles.<sup>90</sup> I hans system kommer dyresjelen på det neste, høyere nivået. Han kaller den også for den sansende eller animalske sjel. Den kjennetegnes av evnen til sansning, til bevegelse og begjær. Han forstår sansning som organismens evne til å ta opp i seg og la seg påvirke av formen som noe har. Plantesjelen tok inn *stoffet* en organisme trenger, mens dyresjelen gjennom sansning tar til seg tingenes *form*. Den andre egenskapen er bevegelse. Dyrene beveger seg enten fordi begjæret driver dem, eller fordi de flykter fra fare. Dyresjelens evne til bevegelse og dens instinkter er med andre ord tett sammenknyttet.

Hos Aristoteles er mennesket alene om å ha den tredje sjelsformen: fornuft. Fornuften, eller den rasjonelle sjel, kan reflektere over de rene former uten stoff. Fornuften tar opp i seg formene fra sansningen og kan anvende logikk på dem. Den er muligheten for å kunne romme de universelle former og å kunne sammenligne og vurdere dem. Gjennom dette aktive intellektet (*nous* eller tankekraften) kan mennesker få kjennskap til de evige sannheter, og dette er det nærmeste individet kan komme udødeligheten.

Så langt Aristoteles og hans modell. Det er ikke meningen å ta den opp til en inngående drøftelse her. Men det er nødvendig å kjenne til modellen fordi den fremdeles ligger og dupper like under overflaten i og med den utbredte forståelse av planter, dyr og mennesker som et hierarki. Modellen har hatt en omfattende innvirkning på senere tenkning. Ja, kanskje dette er den mest innflytelsesrike av de tidlige, systematiske forsøk på å innsette mennesket som toppen av – selve kronen blant – jordens skapninger.

Vi trenger idéen om den tredelte sjel for å komme plante- og dyrerikene nærmere. For, når mennesket selv er en plantesjel, blir det lettere å bygge forestillingsbroer over til disse våre jordiske medskapninger. Men flere aspekter ved Aristoteles' modell skal få ligge i fred: For det første hans trang til å systematisere og gjennom logisk analyse holde fra hverandre de tre sjelsnivåene som om det var entydige grenser mellom dem. Også hans trang til å plassere den rene tenkning som sjelens høyeste virksomhet lar vi ligge. Som hos Platon finner vi en sterk fremheving av de abstrakte og rene former som når opp mot det guddommelige. En slik rangering med fornuften øverst synes plantesjelen svært lite om. Istedenfor oppdeling og rangering kan vi da si at hver sjelsform har sin likeverdige væremåte, og at det er glidende overganger mellom dem.

Grunnen til at jeg går tilbake til denne gamle idéen i europeisk kultur, er at den befinner seg i overgangen mellom en mytisk og en mer logisk og begrepsmessig tenkemåte. Idéen ligger i grenselandet mellom *mythos* og *logos*, myte og kunnskap.<sup>91\*</sup> Hos Aristoteles lever ennå rester fra urtidens animisme: Alt er i live og besjelet.<sup>92</sup> Selv forstår han sjelen som en indre kraft i alle ting som strever mot realisering av sine potensialer. Til og med planter har *vilje* i denne betydningen! Men mest fremtredende hos Aristoteles og hans naturvitenskapelige etterfølgere er deres analytiske fremgangsmåte: logisk kategorisering blir den enerådende erkjennelsesmåte i møtet med planter og dyr. Her finner vi den rasjonelle sjels invadering av de to andre sjelsformenes områder. *Logos* – kunnskapen – overtar hele showet, og regisserer et stort system som kategoriserer alle de andre. Plantesjelen, «grasrota», blir da fort unnagjort og *logos* kan raskt gå videre til de høyere nivåer. I europeisk historie har

fornuftssjelen i det hele tatt vært svært utålmodig med de «lavere» nivåene. Den har helst villet stige opp fra røtter og dyrisk begjær mot åndens rene og evige høyder.

Selv om plantene ikke har en logisk rasjonalitet, så eier de kanskje sin egen form for fornuft: en «grønn rasjonalitet». Å bli kjent med denne vegetative fornuften er et av temaene i dette kapitlet. Det skal utforske noe av det univers som plantesjelen utgjør. Og heller enn å bringe plante- og dyresjelen inn i en rent logisk analyse skal dette og neste kapittel, gå i motsatt retning og ta plante- og dyresjelen med «bakover» og «nedover» til de mytene som disse forestillingene er levninger av. Der Aristoteles gikk fra mythos til logos, der skal vi gå fra logos til mythos.

Det er ikke for å gjenfinne en glemt, urgammel sannhet at jeg her går tilbake til mytene via Aristoteles, men for å finne bidrag til en tenkemåte som gir mulighet for et mer intimt, sjelelig forhold mellom mennesker og natur. Gjennom mytene og metaforene om plantesjelen, kan hele spørsmålet om menneskets identitet ses i et grønt lys og forestilles på nytt.<sup>93</sup>

### Hvem er Demeter?

Den gud som fremfor noen ble assosiert med planteriket hos de gamle grekerne, var nok Demeter. Hun var gudinne for alt som vokser og gror på jorden, og ble særlig tilbedt for å sikre avlingen og kornhøsten. Hun var en av de mest avholdte og kjære gudinnene blant vanlige folk. Mange myteforskere anser henne for å være en variant av den opprinnelige Moder Jord-gudinnen fra urtidens religion. Grekerne gjorde henne da også til Gaias datterdatter.

En gammel historie forteller at hun elsket med en av sine utvalgte i den nypløyde åkeren.<sup>94</sup> Slike rituelle samleier i plogfurer og blant moldklumper i såtiden skulle sikre en god avling. Lignende fruktbarhetsritualer er kjent fra mange andre kulturer.

Demeter har vanligvis en stillferdig og rolig karakter. Hos romerne het hun Ceres, og dette er opphavet til det engelske ordet for kornblanding, «cereals». Ettersom hun er gudinne for ernæring kunne hun velsigne folk med en problemfri fordøyelse og ta bort magevansker. Men to historier viser også mørkere sider ved Demeter. I den første invaderte en mann som het Erysikton en hellig lund som var viet til henne. Han begynte å felle trærne der for å bruke tømmeret til sin nye festsal. Demeter tok form som en prestinne og ba Erysikton mildt om å forlate skogen. Men han gjorde narr av henne og truet henne med øksa. Da viste Demeter sin sanne form og dømte ham til evig hunger. Erysikton ble utholdelig sulten, men jo mer han spiste desto sultnere ble han. Etter at han hadde spist opp all maten i sine foreldres hus, var han blitt tynnere enn noensinne. Ettersom de ikke hadde råd til å ha ham hjemme, måtte han ut på veiene som en tigger. Det eneste han fant å spise var skitt.<sup>95</sup>

Sult uten bunn og umettelig begjær er forbundet med overtramp mot det vegetative, mot Demeter. Som myter forteller denne og lignende historier like mye om den sjelelige fordøyelse som den rent kroppslige. Både forstoppelse og bunnløst sug etter mer kan være sendt av Demeter.

Den andre historien er den mest berømte og lengste av fortellingene om Demeter. En strålende vakker dag var hennes datter Persefone ute i en eng og plukket blomster

sammen med sine venninner. Hun gikk litt unna de andre for å få med seg en spesiell narciss. Men akkurat idet hun tar i den, åpner plutselig jorda seg med et brak, og underverdenens gud – Hades – kommer dundrende opp i sin gullvogn trukket av svarte hester. Han trekker henne opp i vogna mens hun skriker etter hjelp. Hun roper «Voldtekt! Voldtekt!», men han bare styrer vogna ned gjennom jorda igjen til underverdenen, hvor han vil gjøre henne til sin dronning.

En smerte stikker Demeter i hjertet der hun sitter langt borte, og hun styrter avsted for å lete etter sin datter. I ni samfulle dager og netter leter moren forgjeves. Men en utrøstelig fortvilelse driver henne videre. Til slutt treffer hun måne- og døds-gudinnen Hekate, som mener hun bør spørre solen, Helios, han som ser alt. Helios kan fortelle at Hades har vært hos Zevs og fått en slags aksept for at han kunne ta Persefone som hustru, og at han derpå spente for vogna si og hentet henne med makt.<sup>96</sup>

Forrådt, og fra seg av raseri  
 på Zevs – innhyllt i sine skyer  
 dro hun fra gudenes selskap  
 på den store Olympen  
 til menneskers byer og åkrer  
 Og skjulte sin skjønnhet  
 så ingen kunne gjenkjenne  
 gudinnen med det vakre håret

Omtåket av sorg havner hun i huset til Celeus ved Eleusis, hvor hun blir amme for den lille prinsen Demofoon. Maken til omsorgsgiver har et menneskebarn aldri hatt:

Han vokste raskt opp, lik en gud  
 selv uten mat fra hennes bryst  
 Demeter salvet ham med ambrosia  
 og pustet lett på ham i sitt fang.

Hun ville gi ham udødeligheten i gave og holdt ham over en sterk ild om natten. En natt ble imidlertid moren hans nysgjerrig og gløttet inn, men da brast trolldommen og gutten svidde seg. Demeters fulle raseri blusset da opp igjen, og hun skjelte moren ut for ikke å kunne skjelne mellom når skjebnen bringer henne noe godt og når den bringer henne noe vondt. Nå våknet alle i huset og de skjønnte at denne ammen egentlig var gudinne. Ved morgengry befalte hun byens borgere å bygge et stort tempel og et alter hvor hun kunne slå seg ned. Vel på plass inne i tempelet, sank hun sammen i sorg og lengsel etter sin datter, slik at trær og planter visnet over hele jorden, og kornet nektet å gro i åkrene. Hele menneskeheten ble nå truet av hungersnød og utryddelse.

Men hvis alle menneskene døde, ville også gudene miste sine offer. Først nå legger Zevs merke til henne og sender den ene etter den andre av gudene for å få henne til å legge av seg sinnet og komme tilbake til Olympen. Men Demeter avviser dem alle så lenge han ikke vil gi henne Persefone tilbake. Til slutt må Zevs kapitulere og sender Hermes til Hades for å hente henne tilbake. Persefone stiger opp i vognen igjen og denne gangen er det Hermes som kjører henne tilbake til sin mor. Demeter kjenner en ubeskrivelig lettelse og lykke når hennes kjære datter endelig kommer inn i tempelet. Sorgen i hennes hjerte glir bort, og de tilbringer hele kvelden og natten i fortrolig samtale og nærhet.

Hades hadde imidlertid lurt Persefone til å spise noen granateplefrø før hun dro, og siden hun hadde tatt til seg noe av maten til de døde, ble hun ikke løst fra underverdenen for alltid. Hun ble nødt til å tilbringe en tredjedel av året – vinteren – i mørkets rike, og resten av året hos Demeter. Slik gikk det til at hver vår returnerer Persefone til Demeter. Da våkner hele jorden til liv. Trærne får løv, blomstene kommer frem og kornet begynner å gro igjen i åkrene.

Før Demeter forlot Eleusis for å ta sin plass blant gudene, lærte hun Celeus og de andre lederne i byen hvordan åkrene skulle pløyes og hvordan hennes mysterier skulle feires. Hun innstiftet mysteriekulten i Eleusis som var en av de store, årlige høydepunktene i det gamle Hellas.

### Demeter, Persefone og den vegetative sjel

Som vi skjønner, er Demeter tradisjonelt forbundet med jordbruk, årstidene og fruktbar jord. Hun er på mange måter den arketypiske, gode Moder Jord, den grønne gudinne. Hun lar trær og blomster, korn og urter vokse frodig og overdådig. Demeter kan la avlingen bringe glede og velstand. Fortellingene gjør henne også til gudinne over fordøyelsen og evnen til å ta til seg næring. Episoden hvor hun er amme for prinsen Demofoon, viser at hun til og med råder over menneskers vekst. Slik fremviser hun sentrale funksjoner ved plantesjelen: fruktbarhet, spiring, vekst og fordøyelse.

Vi er så vant til å tenke på Olympen eller himmelen som et fjernt, opphøyd, åndelig sted, men allerede den første historien om Demeter viser noe annet: hun elsker og blir fruktbar *i* åkeren. Hvis Demeter finnes noe sted i det hele tatt, så er det *i* de fuktige furene i molda, inne i røttene, bladene, frøene og sevjen. De menneskene som deltok i mysterieinnvielsene ved Eleusis, lærte nettopp at Demeter-kraften var iboende i plantene, særlig i frøet. Selv om vi aldri kan vite akkurat hvordan disse ritene foregikk eller hva de inneholdt, har mange mytegranskere forestilt seg at høydepunktet kunne ligge i åpenbaringen av ett enkelt kornfrø til den som skulle innvies: Se her, i dette frøet er hun! Både Demeter og Persefone, den gamle opprinnelsen og den nye begynnelsen – begge er tilstede i frøet. Eller kanskje lå høydepunktet i et rituelt samleie hvor sammensmeltingen av kjønnscellene til et menneskelig frø i mørket sier noe om menneskets gjenfødsel, om eksistensens fortsettelse også etter døden.

Den utrolige evnen som frøet har til å spire og til å skape grønnfarge blir personifisert i Demeter–Persefone-syklusen. Mysteriet er at en hel plante vokser opp fra et tilsynelatende dødt frø. Bare ved at kornet dør og faller under jorden, kan det nye livet vokse frem. Den vakre blomsten, Persefone, dør og går under jorden som frø. Der blir hun liggende til hun kalles opp igjen. Selve spiringen er et mysterium og en gave fra gudinnene Demeter–Persefone, som dermed opprettholder alt annet liv. Slik er liv–død-sykluser et kjernetema for Demeter. En av plantesjelens grunnleggende funksjoner er undergang og gjenfødsel. Å skape nytt liv fra det gamle.

Ved å bevare forståelsen av spiring som et mysterium og en gave, minner det oss samtidig om vår avhengighet av plantene. Ikke bare er mennesket selv en plante, som må dø og bare kan leve videre i sitt avkom, men det er også slik at ethvert liv er



umulig uten den næring plantene gir. Mennesket er – som alle andre planter – tett innvevd i et nettverk av skapninger som alle er avhengig av Demeter–Persefone-syklusen.

Moderne biologi har nøye observert alle stadier fra dannelsen av frøet via spiringen og til plantens fremvekst. Den har detaljert beskrevet svært mye av det som foregår på mikroskopiske og kjemiske nivåer, og hvordan lys, fuktighet og varme spiller inn. Men den vet mindre om hvorfor dette skjer, og knapt noe om den symbolske meningen med det som skjer. En forklaring av hvordan den CD-teknologien virker, for eksempel, kan ikke fortelle oss noe om musikken på platen. En kjemisk analyse av et frø verken kan eller er ment til å kunne – si noe om dets væren.

Myten om Demeter er svært fortettet, og blir fortalt i så mange varianter at én tolkning kan det ikke være snakk om. Vi kan bare nærme oss fortellingen og la den vekke assosiasjoner i oss. Mangfoldet og samspillet mellom de ulike mytiske bildene ligner et naturlig økosystem i sin kompleksitet. Jeg vil bare forsøke å nøste litt hist og her og se hvilke spirer til innsikt som måtte komme frem.

Myten forteller imidlertid ganske klart at uten Demeters velvilje, uten plantenes fruktbarhet er ikke menneskeheten verdt en kald, kokt potet. Menneskers avhengighet av det grønne, av vegetasjonen, bankes inn. Dersom Demeter blir nedverdiget, plantenes vekst blir truet, så må til og med høye Zevs, innhyllet i fjerne skyer, sette seg i bevegelse.

Denne forestillingen, om muligheten for en helt ufruktbar jord, har fått sin renessanse med miljøkrisen og miljøgiftene. Boken *Den tause våren* av Rachel Carson fra 1962 blir ofte nevnt som starten på miljøsaken som en folkebevegelse. Med hennes bok ble mange i den vestlige verden klar over farene med bruken av kjemiske gifter i landbruket. Hun beskrev muligheten for at opphopning av miljøgifter i næringskjedene til slutt kunne ødelegge økosystemene. Mørke Hades kunne fengsle Persefone for alltid. Med trusselen om den tause våren ble Demeter-myten levende igjen for moderne mennesker. Det var ingen selvfølge at kornet grodde, at våren våknet til liv igjen. Og den grønne bevegelse, Demeters flokk, vokste frem som resultat av truslene om at Persefone ikke skulle komme opp. På samme måte som myten, betoner nå de fleste lærebøker i økologi nødvendigheten av å ta vare på de plantenettverk som opprettholder vårt samfunn. De moderne innvielser i Demeters mysterier foregår overalt hvor mennesker kommer til «økologisk» innsikt.

Myten forteller også at livet slett ikke bare er en sommer-piknik i det grønne, slik Persefone gjerne ville tro. Sommer, latter, sol og vakre blomster ... Plutselig spreller hun hjelpeløst i luften mens de svarte hestene tordner nedover i mørket. Persefone er blitt underverdenens dronning, herskerinne over de dødes rike, helt uten å ville det. Persefone *var* den lyse blomsten, nå er hun også dødsgudinne.

Vi er alle som Persefone i blomsterengen når vi lar uskyld, solskinn og naiv tiltro til naturens godhet dominere. Vi blir dratt ombord i Hades' vogn bare dersom vi er ute i Demeters grønne blomsterenger og leker uskyldige. Når Hades først har grepet inn, så er verden ikke lenger den samme. Livet blir ikke lenger bare sett fra dagsiden.<sup>97</sup> Død og undergang har gjort sin entré i det lysegrønne.

Sett under ett er Demeter og Persefone uttrykk for et sentralt paradoks i det vegetative: at dagverden og underverden, liv og død utgjør en enhet. Hades voldelige kidnapping er ikke bare et overgrep, men en viktig hendelse ladet med mening. Uten denne hendelsen skjer ingen fordykning og ingen forvandling. Det naturlige, naive og optimistiske må tas med vold ned i underverdenen dersom en skal kunne se verden gjennom et mørkere øye. Etter dette har bunnen falt ut av den naturalistiske holdningen og blitt erstattet med en dobbeltbunnet, tvisynt metaforisk forståelse. Ting er ikke lenger entydige og kontrollerbare. En blomst er ikke lenger bare en blomst, vekst ikke lenger bare vekst. Allting får en skyggeside, en råttighet, et iboende dødsaspekt. Døden er ikke lenger bare noe som hører slutten av livet til, men en vedvarende realitet i alle stadier av utviklingen. Det vegetative gir riktignok vekst oppover men strekker seg samtidig nedover, og utvikler et stadig mer forgrenet rotsystem i det underjordiske. «Halvparten» av plantesjelen ser aldri noe til lyset.

Det er en grov forenkling å oppfatte plantesjelen bare som en leverandør av vekst og fornyelse. Demeters sorg og fortvilelse viser at også disse tilstandene er essensielle i det vegetative. Og slike erfaringer er stadig tilbakevendende hendelser i livet. Når vi overmannes av depresjon, håpløshet, tapsfølelse, fremmedgjøring. Når grønne enger skrelles bort av bulldozere, og når skoger kuttes ned. Erkjennelsen av at jorden faller fra hverandre, at livet voldtas, kan rive oss ut av en vegetativ naivitet. Det er ikke nok å «elske naturen», være «glad i» å gå på tur, eller leve «i pakt» med Gaia. Når idealiseringen tar overhånd, trenger sjelen Hades' underverden for å komme dypere, videre.

La oss nøste opp noen tråder. Aristoteles definerte den vegetative sjelsformen som ernæring og reproduksjon, og anså den for en primitiv og grunnleggende prosess. Bakenfor denne forestillingen fant vi mytene om Demeter og Persefone, og en forståelsen av plantesjelen som noe mer enn en leverandør av vekst og næring. Avhengigheten av Demeters altomfattende nærvær, hennes omfang og styrke blir levendegjort i fortellingene om henne. Likeså fant vi at i kjernen av det vegetative ligger mysteriet om enheten av liv og død, dagverden og underverden. Fra disse mytiske og psykologiske perspektivene skal vi gå videre til et mer konkret, opplevelsesnært nivå for å bli bedre kjent med plantesjelen: til forestillinger om og møter med trær.

### Om folk og trær

Trær har en dypt gjenopplivende, rehabiliterende effekt på mennesker. I en undersøkelse av liggetid på en kirurgisk avdeling i et sykehus, fant miljøpsykologen Roger Ulrich at pasienter som hadde utsyn til et område med løvtrær hadde målbart raskere bedring enn pasienter som bare hadde utsyn til en brun mursteinsvegg.<sup>98</sup> Og miljøpsykologer som Rachel og Stephen Kaplan finner gjennomgående at folk i mange kulturer foretrekker halvåpne landskaper med trær fremfor treløse omgivelser.<sup>99</sup>

Dette er ikke nye oppdagelser, og flere har satt den rehabiliterende virkningen som trær har, i forbindelse med vår evolusjonære utvikling blant og i trær. Allerede fra før vi var blitt mennesker, så var trærne vårt sanne hjem. Tropiske trær var både livmor og utklekningsanstalt for menneskeheten. Denne skog-fasen i vår utvikling har etterlatt et uutslettelig mønster både på kroppens og sjelens struktur, mener for

eksempel biologen Donald Perry.<sup>100</sup> Trær vekker fremdeles svært dype følelser i oss. Du kan bli venner med et tre. De er til å stole på.

Gjennom en serie dybdeintervjuer har økopsykologen Michael Perlman vist hvordan vanlige folk har en svært levende oppfatning av trær som personifiserte skapninger.<sup>101\*</sup> De snakker om hva trærne liker, gir dem navn, omtaler dem som personer. Selv om slike forestillinger ikke er så langt fremme til daglig, så viser de seg desto tydeligere hvis det blir snakk om felling av trær, skogbrann eller hvis storm og orkan feier dem overende. Særlig knytter folk sterke forbindelser til gamle og skadede trær. Ikke bare har de overlevd lange år og store stormer, men et nærvær av døden lever også i dem. Treets sjelelige, indre nærvær vokser ettersom det eldes og dør. Slike dimensjoner var utslagsgivende når noe av det første det moderne naturvernet gjorde i vårt århundre, var å frede gamle trær. Skilter med «Vernet ved Lov» ble satt opp på mange av de gamle kjempene, som dermed ble opphøyd til adelsstanden blant trær.<sup>102</sup>

Flere av de Perlman intervjuet hadde særlig opplevd det å blinke ut trær for felling som noe spesielt: «Jeg følte det var uhyggelig, som om jeg var med på noe ondt», utbrøt en av dem.<sup>103</sup> Når jeg selv skal felle et tre – så sant jeg er alene om det – tar jeg meg alltid tid til å snakke litt med treet og forklare hva jeg trenger det til, før motorsagen startes opp. Jeg har ikke lært det av noen, og selv om realistiske nordmenn helst ikke snakker om slikt, er jeg overbevist om at jeg ikke er alene om å gjøre det på denne måten.

I det gamle nordiske bondesamfunnet var det vanlig, forteller Anne Grethe Ljøsne, at en ved rop og advarsler ba det levende vesenet i treet om å finne seg en annen bolig.<sup>104</sup> Det var også viktig å la trær stå igjen, for at disse vesenene ikke skulle bli husløse. I mange andre kulturer har det også vært vanlig med ritualer eller offer når trær blir felt. Denne respektfulle holdningen til treet har sannsynligvis dype røtter i et urgammelt natursyn, påpeker Ljøsne. Men vi kan også gjenfinne den blant nåtidens fremste forskere på trevirke, slik som hos professor Karl Borgin, en internasjonal kapasitet på trærnes molekylære og submikroskopiske struktur.

Først gjør han oss oppmerksom på at vanlig trevirke av bjørk og furu er sterkere i forhold til sin vekt enn for eksempel stål. Deretter sammenlikner han oppbygningen av trevirket med de mest avanserte konstruksjonsteknikker i moderne komposittmaterialer som brukes innen flyging og romfart, og konkluderer med at de i stor grad er bygd opp etter nøyaktig samme prinsipper. På mikroplan viser imidlertid trevirket seg på visse måter å være langt mer avansert enn komposittmaterialene! Ja, professor Borgin er full av begeistring og respekt for trevirket, som under gode forhold kan holde seg i tusenvis av år og likevel være godt som nytt. Men bare hvis treet har fått vokse under vilkår som det er utviklet for, og ikke som dagens hurtigvoksende treslag som kan råtne på kort tid fordi de har forvokst seg i plantefelter.<sup>105</sup> Om ikke moderne mennesker vil lytte til trærne på andre måter, så blir de nødt til å tale til oss gjennom elektronmikroskoper.

Selve opplevelsen av trær er et møte som involverer mange nivåer i sjelen. Alt fra barns glede ved å klatre og bygge trehytter, til voksne som finner ro og sjelebot ved å vandre mellom trær. Og i den menneskelige imaginasjonen lever forestillinger om familietreet, ens 'røtter', og om livsløpet som en stadig mer forgreinet utvikling av selvet. Trærne er formende krefter i imaginasjonen, «vår» plantesjel har på mange

måter form som et tre. Og ikke bare representerer treet noe ved menneskets sjel, men mennesker er selv symboler på trær. Enkelte mennesker står ruvende i samfunnet, bærer masse frukter, stenger kanskje lyset for de yngre, men ivaretar samtidig kontinuiteten og hukommelsen, likt de eldste i gammelskogen.

Både tre og menneske kan dele egenskaper som langsom vekst, tålmodighet, ro, berikelse av omgivelsene, standhaftighet i hardt vær, rakryggethet, tilgjengelighet og evne til fredelig sameksistens. Disse måtene å være i verden på er kvaliteter som jeg forstår som sentrale i plantesjelen enten vi nå snakker om trær eller mennesker.

Skogsarbeideren og dikteren Hans Børli har som få andre fanget inn møtet med et tre:<sup>106</sup>

Det store treet,  
tålmodig på sitt sted.  
Breier skyggen sin varsomt over  
mugne lauvblar  
muselort på marka.  
Leiter stumt med fine rothår  
etter en sannhet  
i mørket under steinene...  
Du og treet:  
et søskenskap  
djupt som jorda...  
Du står der i vårvinden  
med øret presset mot  
ru bark.  
Og plutselig  
vet du ikke om det er  
du  
som opplever treet  
eller treet  
deg

I møtet med et tre er det minst to *deltakere*, ikke et aktivt subjekt på den ene side og et passivt, beskuet objekt på den annen. Som mennesket er også treet en *feltskapning*, det eksisterer som aktiv deltaker i sine omgivelser, ikke som en isolert organisme. Og hvis mennesket er en del av dette feltet som omgir treet, ja, så opplever treet også mennesket. Det opplever helt sikkert ikke oss slik som vi opplever det, men det opplever gjennom sin deltakelse i feltet, gjennom sitt «grønne øye» mot verden. Det oppstår en kvalitet av gjensidighet mellom to skapninger som står oppreist i verden. Et slikt møte rommer ofte en klar følelse av dialog og samtale mellom to subjekter, sier Perlman på bakgrunn av sitt intervjumateriale.<sup>107</sup> Møtet mellom menneske og tre blir et møte mellom to sansende sjeler.

Vi må imidlertid være forsiktige så vi ikke drar plantene inn i vår verden, drar plantesjelen inn i egoet. Å besjele plantene ved å tillegge dem typisk menneskelignende vilje, språk og intelligens fører fort til at en overkjører det spesifikt vegetative i plantesjelen. Vi opphøyer dem på feil grunnlag. Hvorfor skulle plantene være «mer verdt» hvis de hadde menneskelignende egenskaper? Nei, vi må verdsette plantesjelen slik den fungerer i seg selv, ikke som en tegneserievariant hvor plantene er små mennesker som prater eller blir sinte. Plantesjelen har en slags

følsomhet, en slags bevegelse og til og med en slags kognisjon – men den er plantesjelens egen, ikke en slags laverestående utgave av det dyriske begjær eller den menneskelige bevissthet.<sup>108\*</sup>

Jeg verdsetter fremstillinger hvor planter omtales med følelser og menneskelig intelligens så lenge det foregår innenfor den mytiske bevissthet. Da kan «samtaler med treet» bli en imaginal bevegelse som fører oss nærmere den vegetative sjel. Men hvis vi tar slike forestillinger bokstavelig, forsvinner treet selv raskt bak våre egne, stivnende fantasier om det. Planter blir da ikke opplevd som besjelet, men bekledd med våre menneskelige forestillinger. Vi mister deres nærvær som en Annen.<sup>109\*</sup>

På tross av – og delvis på grunn av – den industrialiserte kulturs massive ødeleggelse av skoger, så har vi på enkelte måter blitt *mer* intime med trærne. Opplevelsen av fremmedgjøring fra trær – slik som en får ved bilkjøring gjennom skog, flatehogst, eller omfattende skogsdød, kan paradoksalt nok også åpne for en dypere opplevelse av trær. Når moderne kultur i så høy grad har fjernet seg fra samliv med trærne, så gir det også anledning til å nærme seg dem på nytt. Og gjennom det kan vi finne en vei tilbake til vegetative væremåter generelt. En større fremmedhet og en dypere intimitet – de kan gå sammen.

Eksempelet med professor Borgin er treffende. Selv om alle de tekniske metodene kan komme mellom oss og trærne, så *kan* også elektronmikroskoper og kjemisk analyse bringe oss nærmere treet's sjel. En erfaren gartner eller skogvokter har kanskje lært seg å lese voksemåten og karakteren til et tre utfra dets utseende, dets gestalt. De vet for eksempel noe om hvordan enkelte grener bør beskjæres for at hele treet skal trives bedre. Samtidig som en tilegner seg en slik inngående forståelse av treet's egenart, så blir en også mer intim med det. Med økt kjennskap til trærne kan forholdet mellom dem og oss bli mindre antropomorft og samtidig mer sjelelig. Treet blir ikke lenger så mye humanisert som det er besjelet. Det blir en medskapning som innehar en skogaktig form for subjektivitet, en plantesjel.

### Plantenes skjebne i det moderne

Når vi blir vitne til den ødeleggelsen av skog som pågår hver dag, så griper en tristhet tak i sjelens røtter. En tiendedel av karbondioksidet som slippes ut i atmosfæren i 1990-årene kommer fra flammene av avskogingen i Brasil alene. Det er ikke så rent lite grønt som går opp i røyk. I Sibir hogges skogene som aldri før, og her hjemme opplever barskogvernet nederlag på nederlag. Det norske skogeierforbundet sier at vi aldri har hatt mer skog enn idag, men det de mener er nok kubikkmeter tømmer, ikke *skog*.

Her jeg sitter og skriver hører jeg lyden fra motorsagen. Bonden som eier området er i ferd med å flatehogge et felt gammel bjørkeskog for vedproduksjon. Deretter vil det bli plantet gran der – tett og i snorrette rekker. Ivrige naturvernere fylles med gremmelse og oppgitthet over en slik håndtering av skog. Men det har liten hensikt å angripe den enkelte skogeier. Han handler utfra det samme verdsett, de samme forestillingene som resten av samfunnet fungerer etter. Og når det gjelder tilnærmingen til plantene, er grunnholdningen enkel å oppsummere: *monokulturer er den mest kostnadseffektive måte å drive på*. Det nytter ikke å hevde noe annet, så lenge moderne økonomiske forestillinger ligger til grunn. Dersom det skal være håp

om å utvikle en annen måte å behandle skog på, må den vokse frem av andre grunnforestillinger, og ikke idealistiske prekenes eller nitidig regelstyring.

La oss se litt nærmere på de dominerende forestillingene som ligger under vårt forhold til skog og planter, og noen av de konsekvenser dette har fått. For det første er det viktig å ha klart for seg at skogene til alle tider har måttet vike der hvor landsbyer og byer har vokst frem. Allerede før år 1100 begynte Wilhelm Erobreren å frede skoger i England mot bosetting og jakt. Bare kongen selv og hans folk skulle kunne felle trær og jakte der. Middelhavsområdene var avskoget allerede i tidlig middelalder. Og ettersom store deler av Europa ble avskoget utover i senmiddelalderen, ble tømmer mangelvare og prisene føk i været. Det fikk kystområdene av Norge erfare. Også hos oss går bekymringen for avskogingen langt tilbake. Danskekongen skriver for eksempel i 1647 med uro om «skovenes udhuggelse på de fleste steder». Når befolkningen vokser, trekker skogene seg tilbake som om de var sivilisasjonens skygge.<sup>110</sup>

Avskoging kan med andre ord neppe sies å være en rent moderne hendelse. Men med opplysningstiden og fremveksten av skogvitenskapen på 1800-tallet, ble dette problemet forsøkt løst med «rasjonell skogsdrift». Det nye er at skogene har måttet innordne seg en velordnet, kunnskapsbasert forvaltning som gir mest mulig effektive resultater med mest mulig økonomisk overskudd. Når du ser et moderne plantefelt, så ser du en «opplyst» skog – den har sine røtter i opplysningstiden. Og den motorsagen som for en stund siden summet utenfor her, den bringer grunnforestillingene til de fremste franske kulturskapere på 1700- og 1800-tallet ut i den vestlandske bjørkeskogen.<sup>111</sup>

Ikke bare trær, men også andre planter har opplevd store omveltninger i forbindelse med moderniteten. Poteten, for eksempel. Den ble brakt med over fra Amerika til Europa ikke så lenge etter Columbus, men den slo ikke ordentlig rot før rundt 1800. Den møtte en god del skepsis fra kristne i mange land, siden Bibelen ikke nevner den. Hos inkaene hadde poteten blitt tilbedt som en skatt, og mange steder ble tiden målt i hvor lang tid det tok å koke en. Men i Europa ble den først og fremst ... – ja, nyttig! Den ble like nødvendig for kulturen som kullet var. Det har blitt sagt at uten poteten ville ikke den industrielle revolusjonen ha funnet sted. Poteten var konsentrert energi, og kunne lett dyrkes til og med i bakgårdene i byene hvor de tidligere bøndene ble stuert sammen. Poteten reiste fra Andesfjellene til bakgården av Europas modernitet, fra å ha status som en helligholdt grønnsak til den ytterste hverdagslighet og fattigdom, sier økopsykologen Peter Bishop. Dette har gitt seg utslag også i potetene selv. De inneholder nå ca 2% protein, mens de i sine opprinnelige varianter hadde tre ganger så mye.<sup>112</sup>

De fleste grønnsaker og frukter har ikke bare blitt rykket opp fra sine opprinnelige områder, men også blitt rykket ut av sine vekstrytmer. Tidligere var grønnsaker og frukt bare tilgjengelig i bestemte sesonger. En eldre kvinne på Vestlandet forteller at da hun var ung, gikk de og gumlet epler hele høsten og modningen ble nøye fulgt av ungene. Men i vår tid kan eplefatene stå fremme på bordet i ukesvis uten å bli rørt, høst som vår. Ettersom eplene har blitt tilgjengelige hele året, er det ikke like stas å fråtse i dem når de endelig har blitt modne. Epler, broccoli, gulrøtter, tomater, agurker – i butikkenes grøntavdeling er de alltid å finne. Klar til å bli puttet i posen. Med dypfrysing, drivhus og internasjonal handel har vi fått *et tap av sesongbetont*

*spising.* Jeg har ingen ønsker om å idyllisere gamle spisevaner. Grønnsaker og frukt året rundt har helt klart store fordeler.

Men, når grønnsakene er blitt helt rykket ut av sin sesong, så brytes også den direkte og fundamentale forbindelsen mellom spising og stedet vi bor på. Maten hører ikke hjemme noe sted. Rytmene i det vegetative kostholdet forsvinner. Når vi på Rimi-Rema-Prix kan handle inn frukter fra nær sagt halve kloden til ethvert tidspunkt, så mister de også sin evne til å jorde sjelen i bestemte landskaper. Istedenfor å bli jordet gjennom kosten, så blir vi direkte podet inn i et globalt markedsnettverk.

Grønnsakene kan være dyrket av hvem-som-helst, hvor-som-helst og kan produseres når-som-helst. De vegetative rytmer er blitt erstattet av markedsrytmer.

Grønnsakenes tilgjengelighet er kun et spørsmål om pris, ikke lenger om vær eller årstid. Slik bidrar stressede og opprevne grønnsaker til økt stedsforvirring og høyt tempo. De gir moderne bybeboere liten anledning til jording eller forankring i naturens sykluser. I stedet for å være uttrykk for en sjelfylt kontakt med sted og tid, er de blitt universelle uttrykk for en abstrakt, depersonifisert og global økonomi.

Når grønnsaker har blitt internasjonale produkter, må de også rette seg deretter. Det gir seg utslag i for eksempel EUs regler for krumningen av agurker og minimumskrav til størrelsen på bananer eller jordbær. Her blir slingringsmonn og maksimumsvariasjoner nøye definert. I EU må også grønnsakene registreres for å bli godkjent for salg, en prosess som både kan være lang og kostbar. En grønnsak er ikke lenger essensielt en grønnsak, men et produkt. Og det har fått konsekvenser for smak og holdbarhet. De fleste har fått med seg at moderne tomater er smakløse. I forhold til hvordan de smaker i sitt naturlige habitat, er de kun en skygge av seg selv. Men holdbare har de blitt! Likeså med epler; med litt ekstra voks på ser de mer delikate ut og holder seg lenger, men det gir ingen tilsvarende glede å spise dem. Den som har smakt bananer på deres opprinnelige grosted har også fått en anelse om hvordan en «glad banan» kan smake. Og jeg skal ikke engang nevne mangoen...

Det skjer altså noe med en grønnsak eller en frukt som produseres for massekonsum langt borte eller helt utenfor sesongen. Den er ikke helt seg selv. Svimmelt rykket ut av sin sammenheng, hurtig oppvokst, kjemisk behandlet og hastig innpakket havner den på utstilling i supermarkedenes grøntavdeling. Det faller «naturlig» å spørre om disse grøntavdelingene strengt tatt har noe med det vegetative å gjøre? På grønnsakmarkeder i varmere land enn vårt, blir grønnsaker fremdeles budt frem av de som har dyrket dem – eller noen som kjenner de som har dyrket dem. Omspunnet av pruting, spørsmål og sladder ligger de der og tilbyr seg selv. Hele livssyklusen henger sammen gjennom en reise fra jord til bord, alt innenfor regionen. Fremdeles bundet av sted og rytme har de bevart sin grønnsak-het på en annen måte enn sine mer industrielle slektninger.

Plantesjelen blir ikke bare påvirket av ytre omstendigheter. Relativt nylig har også dens «indre» blitt gjenstand for inngripen. Teknisk kan vi nå gå inn i selve essensen av det vi forestiller oss at en plante er. Ved å endre de genetiske kodene kan det se ut som om en forandrer på selve plantens sjel. For i moderne fortellinger har DNA blitt bærer av en forestilling om «den innerste kjerne», og knytter dermed an til en dominerende forestilling om sjelen.

Tomatene har vært særlig i fokus når det gjelder genmanipulering. En tomatvariant som kalles «Florida MH-1» er utviklet slik at den kan falle to meter mot et betonggulv uten å ta merke av det. Da har den en hastighet på ca 20 km/t, og dette er dobbelt så mye som det kreves av støtfangerne på amerikanske biler.<sup>113</sup> En annen tomat som er godkjent av EU har dobbelt så mye karoten som de vanlige. Den har med andre ord bare fått økt mengden av et stoff som allerede finnes i den.<sup>114</sup>

Mange kjenner motvilje mot å spise genmanipulert mat. Noen prøver å begrunne dette økologisk ved å kalle slike planter unaturlige, og hevder at de kan ha uanede, irreversible bivirkninger på miljøet. Andre prøver å begrunne det etisk, utfra at plantenes egenverdi tilsier at de burde få være i fred. Istedenfor å gå nøye inn på denne argumentasjonen, skal vi her se på selve motviljen og motivasjonen bak motstanden. Hva er det som vekker et slikt ubehag i vår moderne sjel? Jeg tror at genmanipulering oppleves som opprørende fordi det på en grunnleggende måte gjør planten til et teknisk produkt, den blir fratatt sin vegetative essens. Den er ikke lenger en selvdeterminert skapning, men har blitt en organisk maskin. Du kjøper og spiser ikke lenger grønnsaken som en gave fra Demeter, men som et laboratorieprodukt, en vegetativ sprayflaske. Gap opp ... spray inn.

Selvsagt har planter i århundrer blitt bearbeidet, gjødslet, podet, kryssset og foredlet. I alle fall 10 000 år er gått siden disse næringsmidlene grodde opp uberørt av menneskehånd. Men protestene mot genmanipulert mat kommer fra erfaringen av at *den tekniske fornuft har brutt nok en grense*. Den invaderer det mange oppfatter som selve plantens essens. Og vår plantesjel reagerer med en magesfølelse av sympati for de angrepne. En slik tomat, for eksempel, er nå blitt mer som en plantemekanisme. Dens måte å være på er ikke lenger en grønnsaks, men et grønnsaksprodukt.

Genmanipulering radikaliserer og tydeliggjør hvilken skjebne plantesjelen lider under idag. For problemet er ikke genteknologien i seg selv, men den endimensjonalitet som den er et uttrykk for: at plantesjelen ikke har egenverdi, men helt hemningsløst kan underlegges en teknisk rasjonalitet. Plantenes egen rasjonalitet og utviklingslover hviler ikke (lenger) på trygg grunn. Den egentlige kampen handler om grunnleggende forestillinger, ikke tekniske, biologiske eller juridiske aspekter ved nye «genprodukter». Så lenge det vegetative er nødt til å kjempe på bortebane blir den nødt til å tape. For den tekniske fornuft er tanken om plantesjelens ukrenkelighet aldeles absurd. I likhet med Erysikton hugger vi alle trærne og fortærer alt vi kommer over men blir likevel aldri ordentlig mette.

Vi er nå kommet til to av de hardest rammede tilfellene. To spøkelsesaktige flyktninger uten verken rot eller fot, utenfor sted og utenfor tid: hvitt sukker og hvitt mel. En frittalende venn av meg som er økolog, ville ikke ha nølt med å kalle hvitt sukker for en torturert plante-ekstrakt. I løpet av 1700-tallet klarte man å utvikle en raffineringssprosess som varte i åtte uker, men som til gjengjeld gav et sukker som var tilnærmet hvitt. Denne hvitheten, som var så kostbar å oppnå, førte til at hvitt sukker ble betraktet som noe særdeles flott.<sup>115</sup> I moderne raffinering, blir også alle de verdifulle stoffene – vitaminer, mineraler, melasse – fjernet. Det eneste som er igjen er karbohydrater, såkalt «rene» kalorier. Raffineringen skjer nå både på grunn av farge og holdbarhet. Hvitt sukker kan lagres i årevis og fremdeles være salgbart. Helt hvitt og nesten evig. Her ser vi plantesjelen slik den rene fornuft ønsker seg den: uberørt av jord, forgjengelighet og begrensninger. Et rent produkt for den rene fornuft!



Hvitt hvetemel har også vært gjennom en lignende prosess, en av-jording. De gamle steinkvernene kunne ikke male annet enn hele korn, og alt mel var inntil 1840 det vi idag kaller sammalt. Men i dette året ble valsemøller av jern for første gang brukt, og de klarte å skille kornet opp i kim, kli og frøhvite. Hvitt mel er som kjent kun frøhviten, men har langt mindre vitaminer, mineraler, enzymer og fibrer enn resten av kornet. Fremover mot det påfølgende århundreskiftet vant det hvite melet stadig mer av markedet. Igjen var det holdbarheten som spilte inn: Når kimen var fjernet, kunne melet lagres mye lenger uten at det harsknet.

Slikt mel og sukker overviner døden – også symbolsk – ved å bli helt hvite. Men ved å kutte ut halvparten av den vegetative syklus, råtningen, blir de til gjengjeld sykelige produkter. Idag er de fleste oppmerksomme på farene med å bare spise hvitt brød og hvitt sukker. Hvitt sukker og mel gjør vold på plantesjelen ved å ville benekte sitt opphav.<sup>116\*</sup> De utgir seg for å være himmelske produkter, hevet over plante- og dyrestadiet, for å kunne holde ånden med selskap. De to produktene har ikke minst vunnet sin popularitet ved å være i overensstemmelse med hvit hudfarge, hvitt lys og ren ånd, verdier som har triumfer gjennom århundrer av europeisk idéhistorie.

I den psykologiske (og økonomiske) forlengelsen av hvitt sukker og hvitt mel, finner vi kunstgjødsel. Også dette tema har biologiske, økonomiske, agronomiske og andre aspekter. Her skal vi bare se på noen av de forestillinger som er knyttet til denne gjødselstypen.

Med kunstgjødsel ble det mulig å drive et jordbruk som ikke drar sin kraft opp fra jorda, men fra himmel og «ren ånd». Elektrisiteten – denne rene, usynlige kraften, kunne dra kjemikalene rett ut av lufta. Kunstgjødselet lever fremdeles høyt på en image av vitenskapelighet, rasjonalitet og effektivitet. Den produseres i et spekter av kjemiske sammensetninger for å kunne passe optimalt til enhver jordtype. Bare send inn en jordprøve til laboratoriet, og det moderne orakelet forteller deg hvilken variant din jord trenger. Den tilfører øyeblikkelig jorda nettopp det den – utfra det kjemisk-rasjonelle blikk – mangler.

Denne high-tech-forestillingen om kunstgjødsel opprettholder sin status ved å stå i motsetning til møkka. Kunstgjødsel virker hygienisk, mens naturgjødsel også inneholder ugress, frø og uhumskheter. Kunstgjødsel er moderne og mer produktiv. På alle måter står den «høyere» enn den møkka som ofte ville vært alternativet. Å spre møkk er en drittjobb. Det lukter ille og er tungvint selv om det nå finnes dyrt utstyr som gjør arbeidet mindre tidkrevende (men mer vann- og energikrevende).

Ett av de mange problemene med omfattende bruk av kunstgjødsel, er at den over tid utmattar jorda. Humus-laget svekkes. Langsamt dør biomangfoldet ut i jord som over tid blir drevet intensivt med kunstgjødsel og såkalte «plantevernmidler». Mange steder har humusen så godt som forsvunnet og kornet gror rett opp av en næringsfattig leir- eller sandjord, drevet mot himmelen av rikelig med kunstgjødsel.

Igjen: det er ikke noe galt med kunstgjødsel i seg selv. Plantene elsker næring og mye av jorda kan ha godt av mineraltilskudd. Men det er noe i veien med den grunnleggende forestillingen som ligger til grunn. Kunstgjødselet uttrykker den forestilling at plantene bare trenger kjemisk «input» for å gi organisk «output».

Plantene får ikke holde på sine begrensninger. Deres vegetative tempo er ikke bra nok. Jorda selv tvinges til å yte mer – også når den er utmattet. Det prinsippet som ligger bak er tvangsføring. La oss ikke gå rundt grøten: kunstgjødsel blir brukt som amfetamin på plantene. De blir «speeda». De ruses, og vokser ... og vokser, høyere og fortere og grønnere enn noensinne. Og personlig er jeg overbevist om at stressede planter er mindre verdifulle, både i sitt habitat og på min tallerken.

Kunstgjødsel blir altså brukt innenfor en forståelse modellert utfra planten som en maskin – løsrevet fra sin kontekst og sine rytmer. Det essensielle er mengden «input» og «output», ikke plantens væren i verden, dens vegetative bundethet til humus, til jord. Etttersom den humane fornuft har mistet sin jordforankring, forsøker vi å påtvinge plantene samme skjebne. I diktet «Ein gamaldags nordmann» fanger Olav H. Hauge inn hva som skjer med en stedbunden skapning når den tilbys kunstgjødsel:<sup>117</sup>

.. han er eit illbyste  
 det bit ikkje lå på ...  
 Kinck fortel um ein gamaldags nordmann  
 Finntoppen er av det slaget  
 trivst i turke og sol  
 på skrinn jord  
 – gjev du han kunstgjødsel  
 kverv han.\*

La meg avrunde. Trærne mister skogen. Grønnsakene mister sin grønnsak-het. De blir maskiner, standardiserte. Nå har de i tillegg blitt mobile og reiser verden rundt med fly og båt, slik at også de begynner å bli rotløse og stedløse. De mister sin sjel – sin plantesjel. De er ikke lenger deltakere i rytmiske liv–død-sykluser. De inngår ikke lenger i et nettverk av andre organismer, men må vokse separat, ensomme blant et utall genetisk likesinnede. Robert Bly har uttalt om kålen at den «elsker jorda». Kanskje har kål og poteter fortsatt anledning til det, men det gjelder ikke for rapid-salat, agurker, tulipaner og tomater. De vokser i metallkasser. Standardiseringen av form, smak og vekstrytmer begrenser mangfoldet. Misdannelser, variasjoner i form og naturlige nyanser er erklært uønskede. Behandlingen av frukt, grønnsaker, trær og blomster uttrykker dermed en forakt og en likegyldighet overfor plantesjelen. I det moderne befinner plantesjelen seg i et fiendtlig habitat.

### Plantesjelen i menneskers liv

Tiden er inne for å se litt på hvordan plantesjelen inngår i og former menneskers liv. Barnet som en plante, det er en metafor som ofte dukker opp. Nyfødt oppfattes gjerne mennesket som en liten spire. «Ditt vesle frø» kan en far kjærlig kalle sitt avkom. Slektninger og venner kommenterer gjerne om eplet har falt langt fra stammen: «Hun er jo som snytt ut av nesen din. Henne kan du ikke lyve deg fra!», skal Olaf Bull ha sagt til Wildenvey om sistnevntes datter.

Mange steder er det vanlig å plante et tre når et barn blir født. At et barn har et tre som er «sitt», hjelper også til å gi det forankring. Dette vesle treet feirer fødselen til og vokser parallelt med vedkommendes livsløp. Et slikt livstre forteller at mennesket er

---

\* Finntoppen, eller finnskjegg, er en gress-art som vokser på mager torvjord.

som et tre, og minner også om at det er en del av en større, økologisk familie. Barn, familie og tre er dypt sammenfiltret i vår imaginasjon.

I en del indianske kulturer er det fremdeles en skikk at når barnet første gang kommer ut i friluft, så skal det hilse på verden. Og det vil i første rekke si plantene. En grunnleggende forestilling her er at maisen, trærne og buskene er *en del av familien*. Man bærer barnet rundt så det kan hilse på dem, og de på barnet. Det er som om skikken antyder at menneskets identitet først blir virkelig menneskelig når den blir plassert i lag med trær og nær stedets planter.<sup>118</sup>

I barneårene fra fire til tolv blir de nære omgivelser utforsket på en spesiell måte, nemlig til fots. Barndommens landskap blir innlært med og på beina. Stier, hus, uvennlige hunder, gamle menn og store steiner – alt dette blir kroppen kjent med. Og slår rot i. Alle bærer vi med oss et bilde av terrenget slik det var i årene rundt seks til ni. Hvis en lukker øynene kan de aller fleste fremdeles gå rundt i dette landskapet slik det var. Selv om sjelen alltid kan slå nye røtter, har den i disse årene spesielt sensitive rothår, noe som henger sammen med måten beina og kroppen forholdt seg til jorda på. Denne evnen er alltid med oss, men blir senere sjelden brukt med samme intensitet.

Temaet plantesjel og *mat*, er så omfattende at det bare såvidt kan berøres her. Men at forholdet til mat er en del av plantesjelen og de vegetative rytmer, synes klart. Appetitt, metthet, rumling i magen. Tygge maten, ta det med ro. Spyttutskillelse og magesyre. Tarmens bevegelser. Avføringens besvær og gleder. Ta inn. Skille ut. Det vegetative fordøyelsessystemet utfører hele tiden livets banale nødvendigheter, også når vi holder på med «viktigere ting». Som en professor i fysiologi uttrykker det: «Det er et nøkternt faktum at aktivitetene til selv de beste blant oss, skjer helt og holdent på mage- og tarm-systemets nåde. Kroppens vegetative funksjoner kan ganske enkelt ikke ignoreres. De holder bakgrunnsrytmene for selve livet i gang».<sup>119</sup>

Arbeidet med å gjenvinne kontakten med kroppen, er også et arbeid med plantesjelen. I såkalt vegetoterapi eller bioenergetikk er det å forankre sjel og følelser i kroppen et sentralt tema. Dette er terapiformer som holder plantesjelen i fokus. Og uansett hvilke andre problemer som måtte være forbundet med spiseforstyrrelser, så er forholdet til plantesjelen også en del av bildet. Et anstrengt forhold til mat forteller om livsvansker som har forstyrret kontakten med plantesjelen.

Ettersom vi blir eldre, blir plantesjelens betydning for *helse*, stadig tydeligere. I tillegg til ernæring hører helserelevante temaer som stress, søvn og rus inn under plantesjelens område. *Stress* beskriver en tilstand der balansen mellom de sympatiske og parasympatiske delene av det vegetative nervesystemet er forrykket. Det blir resultatet når vår plantesjel tvinges til å fungere i et høyere tempo enn hva den selv vil. Og *søvn* er vår fullstendige overgivelse til det vegetative univers. Bare åndedrettet og det imaginale forbinder oss med resten av verden. Mange anser det å sove lenge for å være bortkastet tid, eller en luksus reservert for ferier. Den vegetative fordøyelsen som skjer i både kropp og sjel mens vi sover, av cellulær regenerering så vel som bearbeiding av erfaringer, har liten verdi i rasjonalitetens øyne. Søvn blir derfor gjerne kuttet ned på både kveld og morgen, når «viktigere» ting står fore. Og det gjør det jo som oftest. Når en så først *vil* ha søvn, kommer den ikke. Jeget klarer ikke å

gripe søvnen annet enn med kjemiske verktøy: sovepillen. Kontakten med plantesjelen er brutt.

*Rus* og avhengighet av ulike slag henger også sammen med plantesjelen. Tobakk, alkohol, hasj, sopper, opium osv.. kommer jo rett fra planteriket. I tradisjonelle kulturer ble planter til slike formål holdt høyt i aktelse som brobyggere til den «andre verdenen». I tusener av år har disse plantene blitt drukket, røykt, spist og inhalert, som ledd i kulturelle ritualer. Dette ble hovedsaklig gjort for å videreføre og opprettholde kulturen, ikke for å flukte fra den. Vestlig kultur er ytterst skeptisk til plantenes religiøse funksjoner, men har blitt rammet desto hardere av de negative konsekvensene misbruket av dem medfører: Tobakk, hvitt sukker, kaffe, sjokolade, alkohol og heroin suges inn for å fylle opp det vakuum som har oppstått der plantesjelen skulle ha vært. Revet opp fra sine komplekse mytologiske røtter, har plantene tatt sin hevn på en kultur som har omplantet dem i en rotløs og forbrukersentrert verden med gassen i bønn.<sup>120</sup>

Hos grekerne var det Dionysos som representerte den guddommelige, mytiske rammen omkring den vegetative rusen. Vinranker, eføy og gjær var hans yndlingsplanter. Uten anledning til å utdype dette her, ble han assosiert med den livgivende fuktighet. Dette inkluderer ikke bare vann, men fruktenes safter, plantenes sevje og alle kroppens væsker. Han kunne sørge for flytende og «smågale» bevegelser i sjelen fra tid til annen. Det kritiske intellektet kan bli kortsluttet og sekretene flyter rikelig. Gjennom Dionysos kan vi bli ledet til en vital rotbløyte i den grønne sevje, en mørk og vill energi. Han ivaretar plantesjelens overraskende, omskiftelige og oppløsende aspekter. Uten ham sitter vi igjen med hva Jung kalte en saftløs eksistens: tørr og gold.<sup>121</sup>

### Evnen til å slå rot

En annen av de funksjoner i plantesjelen som Aristoteles overså, var forholdet til sted, og særlig det å bo. Å slå rot, falle til ro, bli stedfast er bare mulig med den væremåten som vi har til felles med plantene. Tidligere i dette kapitlet var vi innom de sjelelige røtter i barndommens landskap. Her gjelder det evnen til å slå rot på bostedet og i den voksne livsstil. Jung følte ofte for å understreke betydningen av kontakt med sjelens røtter: «Fremmedgjøring fra det ubevisste og fra det ubevisstes historiske utvikling, gir rotløshet. Det er faren som ligger å venter på enhver som mister kontakten med den jordlige, moderlige grunn for sitt liv»,<sup>122</sup> eller med andre ord: Demeter.

Evnen til å stå der hvor en er satt, er en kunst som plantesjelen kan lære oss. Når en har virret lenge nok omkring, kan en skru av seg apehodet og sette på en kokosnøtt i stedet: Da skjønner man at *livet er der hvor du lever det*. Ikke noe annet sted. Hestia kan gi ro og fred, men bare plantesjelen kan slå røtter på ett bestemt sted (eller på enkelte steder). Immobilitet er ingen defekt ved plantesjelen. Det er tvert imot et av dens sentrale kjennetegn, dens måte å være på. Som den franske dikteren Francis Ponge sier om plantene: «Deres perfeksjon kommer av deres immobilitet.»<sup>123</sup> Tålmodig på sitt sted, som Hans Børli uttrykte det: «Breier skyggen sin varsomt over mugne lauvblar og muselort på marka.» Når en står og lever på ett sted kan plantesjelen bringe en ned og inn i stedet, mot et detaljert sam-være med de nære omgivelser.

Når en har slått rot brer det seg også en glemsel over eget sted, omtrent som skyggen over bladene på marka. Stedet bærer etterhvert lite preg av nyhet og overraskelser. Det innhylles derimot i vaner, ritualer og gjentakelser. Gjentakelse er døden, sier psykoanalysen. Men dette kan også gi en særegen livsglede. Det å gjøre det samme dag ut og dag inn – med en visshet om at dette gir mening, om at dette er *hjemme*. Det å finne disse gjøremålene – eller kanskje er det mer presist å si at *de finner deg* – hører med til det å slå røtter. Det kan for eksempel være å sette over kaffekjelen om morgenen, rusle og hente avisen, luften hunden eller føre sauene, fyre opp i ovnen, henge opp klesvasken, logge PC'en på nettet, luke i hagen eller gå den samme runden hver kveld... Plantesjelen kan ta alle slike banaliteter og fylle dem med en innvendig sinnsro. Du gjør de samme tingene i samme rekkefølge, i dag som alle andre dager, og kjenner at, ja, dette er godt. De *må* gjøres og de *må* gjøres med kvalitet og med tilstedeværelse. Alle ritualer hvor gjentakelsen står i sentrum, er på denne måte vegetative. De gir jordforankring, befester kontakten med omgivelsene og med tradisjonene og lar en stå tryggere. De gir en tykkere stamme, år for år.

Aksel Sandmose gjør en god jobb med dette temaet i et av sine brev fra Kjørkelvik:<sup>124</sup>

Når jeg går siste runden om kvelden og ser etter ild og lys, prøver om dekket bærer over brønnen, leier hesten hjem og står en stund og ser forta på grisene i bingen, – da gror det opp i meg noe som vanskelig lar seg gripe og iføre ord... Jeg har det som jeg står i et historiens halvllys hvor mor og far og alle de utallige fedrene og mødrene i slekten går forstående og stille forbi... Alle har de hver dag i mangfoldige hundreår gjort det jeg gjør nu om kveldene. Jeg kjenner det som jeg har gjort det selv bestandig siden jeg var liten, enda det bare er et par år. Jeg er liksom ikke alene når jeg gjør det. Noen er navnløst og dvelende med... En trodde det gjaldt å fly etter nye ting, ny vin, nye eplsorter, nye piker og alskens ablegøyer. En ville kort sagt ut av sammenhengen. Men det er ingen ting så godt som sammenheng, ingen ting så frodig og skjønt som gjentakelsen, og ingen ting kommer opp imot de gamle tingene, de gamle eplsortene, de gamle pikene og de gamle ablegøyene. Det er i dem du møter deg selv og det du er kommet av, og annet lar seg ikke møte.

Forestillingen om «røtter» har – selvsagt – også sine mørkere sider. Røtter er et begrep som kan tilsløre forskjellen mellom sjelelig identitet og geografisk område. Å være rotfestet kan da eksempelvis bli oppfattet som det å tilhøre en avgrenset gruppe av mennesker som bor *her*, innenfor disse grensene. Nasjonalistiske og territoriale krav har lenge blitt underbygd med henvisninger til røtter. De får da ofte også en opphøyd betydning. Røttene blir veivet i lufta som om de var flagg, slik at alle utenforstående kan se hvor flotte røtter en har. Å legge beslag på landområder og samtidig idyllisere fortiden der, kan gjøre store folkegrupper temmelig fastgrodd i sin ideologiserte jord.

Når røtter blir brukt på denne måte, tas de imidlertid bokstavelig. De er ikke lenger metaforiske beskrivelser av indre kvaliteter i forholdet til omgivelsene. De blir istedet til tegn som peker: dette området, disse grensene og disse tradisjonene. Har en slått rot *her*, kan en umulig ha røtter på *andre* steder. Røtter er da blitt en måte å flytte omgivelsene inn i egoet på. Forestillingen om røtter blir brukt til å understøtte egoets krav om å være eier av biter av jorden.

På seminarer om økopsykologi har jeg invitert deltakerne til å utforske sine sjelelige røtter. Flere ganger har folk fortalt – nesten litt beskjemet – at de har røtter på steder hvor de knapt har vært: i Paris kanskje, eller i Trollheimen. Andre igjen

opplever at de har røttene sine i vann. Og den smerten som mange føler ved å være rotløse eller den lengslen de uttrykker etter et sted å høre hjemme, lar seg ikke prate bort eller ideologisere ned i et territorium. Problemet med rotløshet i det moderne synes å peke mot en arketypisk nødvendighet: opplevelsen av å være i forbindelse med sine røtter, med sin plantesjel. Bare der kan en finne næring og tilhørighet. Men som seminardeltakerne har lært meg, det nytter ikke å ta røtter bokstavelig. Snarere uttrykker den allestedsnærværende forestillingen om røtter *en søken etter dybde i opplevelsen av konkrete steder*. De sjelelige røtter står for en psykologisk dybdeprosess, slik også Børli antyder: «Leiter stumt med fine rothår / etter en sannhet / i mørket under steinene.» Hos plantene innebærer ikke sterke røtter et eie-forhold til jorda, men et velutviklet forhold til det sted de har til låns så lenge de er i stand til å delta i gi- og ta-syklusene.

### Å ære plantesjelen

Å leve blant plantene med en forståelse av dem som sjelløse og mindreverdige, har hatt store konsekvenser. Det vitner vår tids miljøkrise om. Det kan synes som at det trengs en forgrønning av den europeiske sjel; den trenger å bli beskoget. Det opplyste, rettlinjede, indre landskap som lenge har fått gjelde som ideal, trenger å gro til med et større artsmangfold av grunnleggende forestillinger. For når plantesjelen blir oversett og overkjørt i det indre, så blir den det også i det ytre. Og vice versa. Strengt tatt er det én og samme prosess som fremtrer som ulike fenomener i vår livsverden.

Våre møter med planter og grønnsaker i dag tvinger oss til å sette spørsmålstegn ved den moderne kultur. Dens grunnleggende begreper om identitet og bevissthet synes å være modne for kompostering. Møtene tvinger en også ut av de store, kvantitative abstraksjoner og nærmere mot molda. De store systemer, skjemaer og budsjetter trenger til en re-vegetering, en rotfesting til sted og årstid. En slik forgrønning av våre tenkemåter er i mindre grad et spørsmål om å innføre nye ord og begreper, enn å returnere de eksisterende til deres vegetative opphav, deres røtter i imaginasjonen. Den mytiske eller poetiske basis for begreper og forestillinger ligger alltid klar til å gjenoppdages av den som vender sitt blikk respektfullt nedover, mot Persefones domene.

Store deler av de europeiske, intellektuelle miljøene svikter plantesjelen. De er så opptatt av sosiale konstruksjoner, dekonstruksjoner, sosiale strukturer, matematiske modeller og korrelasjonsstudier, at de aldri har tatt en sopp eller et tre alvorlig. Og sine egne vegetative symptomer har de slett ikke øye for. Ved å anse alle forsøk på å knytte sjel til planter eller dyr som useriøs romantikk, blir de svært menneskesentrerte og forblir logosentriske. «Natur» forblir kun en menneskelig idé på linje med matematikk. Å påstå dette er ikke anti-intellektualisme, eller å si at intensiv bruk av intellektet skulle være uheldig og feil. Snarere forsøker vi å påpeke hvordan måten intellektet har blitt brukt på, har innsnevret seg til en nærsynt fordypning i kognitive områder som logikk, språk og matematikk. Først med miljøkrise og dypøkologi begynner forholdet til våre grønne medskapninger å bli et tema. Intellektet trenger kort sagt en forgrønning, samtidig som det vegetative igjen trenger å tilkjennes sjel – sin egen type intellekt og metaforisitet. Et hovedspørsmål må være hvordan vi kan komme den vegetative verden i møte.

I dette kapitlet har vi lagt hovedvekten på Demeter og Persefone. Men også mange av de andre gudene har et forhold til plantene – slik som Afrodite og Dionysos, eller Frøy, Frøya og Njård. Overalt der Afrodite gikk, for eksempel, der sprang friskt gress og strålende blomster opp av jorden. Hun personifiserer de sanselige, vellystige og erotiske kvalitetene til det vegetative. Nettopp røde roser har alltid vært spesielt forbundet med henne. Og Apollon var knyttet til laurbærtreet og dets blader. Mytene var den eldste form for bio-logi. De formidlet tale (logos) om livsformene (bios). Biologiens røtter rommer altså mytiske beskrivelser av de evige livsmønstre som former også oss, og som mennesker derfor til alle tider har kalt guder. Dette er ikke guder en trenger å skulle tro på, men guder en kan forestille seg. Plantene vekker forestillinger i oss gjennom sitt imaginale nærvær, deres deltakelse i psyke. Og når vi lar disse forestillingene komme nær oss, kommer vi nærmere til plantene.

Men uansett hvor nødvendig det kan synes å være at vi diskuterer for og imot forgrønning av teori eller grønne guder, så må det ikke føre til at vi glemmer løken! Det minner Pablo Neruda oss om i oden til den:<sup>125</sup>

Løk,  
 lysande karaffel  
 blad for blad ...  
 med skjel av krystall voks du fram,  
 og løynd i den svarte jorda  
 saug kroppen din til seg dogg.  
 Under jorda  
 hende dette miraklet,  
 og då den grønne stilken din  
 stakk fram, ...  
 samla jorda heile rikdommen sin  
 og synte fram den gjennomsynlege  
 og nakne kroppen din,  
 og som det fjerne havet gjenskapte  
 magnoliaen i Afrodite  
 då det forma brysta hennar,  
 slik skapte  
 også jorda deg,  
 løk, ...  
 for å skina  
 som eit uskifteleg himmelteikn,  
 ei rund rose av vatn  
 på  
 bordet  
 til fattigfolk.

Plantesjelen eksisterer gjennom sine utsøkte, særegne måter å være i verden på. Den tar oss med ned i dype fantasier om verden, og til den ro og ubevegelse som kontemplasjonen gir, uten at vi dermed går glipp av de sanselige gleder som for eksempel løken kan bringe til verden.

Plantesjelen er mer opptatt av å være enn av å gjøre.

# Kap 6) Glimt av dyresjelen

«Mennesket er et dyr», blir det ikke så rent sjeldent sagt. Det blir til og med innlært på barneskolen: Menneskedyret. Egentlig er det en fantastisk innsikt. Men har det virkelig fått synke inn i deg at du er et pattedyr – hårete, med to bein til å gå med og to til å gripe med? Nese, tenner, øyebryn og ryggstøyle. Et bankende hjerte, hudporer og blodfylte lunger. Det er oss. Mange har hørt det sagt, men er likevel ikke *sikre* på at de er dyr. De vil helst øyeblikkelig trekke den slutning at de er mye bedre enn og noe mer enn dyrene.

Våre kropper er imidlertid fremdeles ville. Når fare oppstår, kommer «hjertet opp i halsen» og blodet fosser. Når en titter utfor kanten på et stup, så svimler det lett og man rygger tilbake. Dersom noen plutselig roper, snur hodet seg automatisk mot lyden. Av og til blir vi bare sittende å stirre, puste, reflektere. Alt dette er universelle egenskaper ved pattedyrene. Vår menneskekropp er et stort, underlig dyr, når en først begynner å legge merke til den igjen. Ta for eksempel hendene. Neglene og alle knoklene i de fem fingrene er svært finjusterte. De to hendene er speilvendte i forhold til hverandre. Har du sett en slik konstruksjon? Rynker og gripefurer i huden, gjennomstrømmet av et komplisert nettverk av lett blålige blodårer. Slike hender kan både stille barnerumper og slå voksne ihjel. Hendene – kroppens trofaste slitere.

Kroppen trenger på ingen måte noen bevisst fornuft for å puste eller holde hjertet gående. Kroppens egen interne fornuft styrer en uendelighet av prosesser som vi aldri har den minste anelse om. Samtidig knytter den stadig nye forbindelser med omverdenen, langt flere gestalter enn vi er klar over. Det er mer i sjelen enn «jeg» kan holde styr på. Vår dyriske imaginasjon frembringer hele tiden minner, bilder, sansefølelser av alle slag. Møtet med omgivelsene fylles av instinkter, glede eller sinne helt uten at vi har bedt om det.

Dette er den ville og urørte siden av sjelen; dyresjelen. I underbevissthetens dybder – som strekker seg utover huden og helt ut i skogene – lurar det ville fremdeles. Ingen fornuft eller bevissthet har noensinne satt sin fot der. Kroppens livsprosesser bevarer sin autonome villskap. Det bevisste, planleggende ego råder egentlig bare over et bittelite område. Resten tar vare på seg selv. Både kroppen og dens imaginasjon – som vi kaller sjelen – er fundamentalt sett ville og ukultiverte.

Samtidig er det dyriske på full retrett. Århundrer med nedvurdering og neglisjering har gjort det dyriske mindre synlig. Ego-ene legger under seg stadig mer av jorden og skjuler dermed det villes selvregulering. Både ledere og kunnskapsformidlere i den vestlige sivilisasjonen har fått mindre og mindre kjennskap til dyrisk atferd og



væremåte. I Vest-Europa er for eksempel villoksen helt utryddet, ulver så godt som utryddet, enorme områder avskoget og omtrent all tilgjengelig mark dyrket opp. Dermed får bjørn og jerv, pinnsvin og fjellrev stadig mindre områder å leve på. De landskaper hvor de dyriske lover får regjere i fred, er i ferd med å skrumpe inn til små isolerte øyer. Skapninger som har reist med oss gjennom de siste årtusener, ser nå ut til å være dømt til utryddelse eller kortsiktig oppbevaring i zoologiske haver.

Ved utgangen av det andre årtusen har vi i Norge igjen noen få urørte områder i fjellet og ved kysten. «Resten av landet har blitt et stort utmarksfjøs hvor vi dyrker gran, elg og sau, mens villmarka så og si er borte», sier biologen Viggo Ree.<sup>126</sup> Naturen, forstått som den ville og selvregulerende livsprosess selv, er på ingen måte truet. Men villmarkene er. Stedene hvor det dyriske har fått utvikle seg til modent, fullstendig uttrykk svinner stadig hen. Det ville som sådan er uutslettelig, men når villmarkene fordufter som dugg for en overopphetet sivilisasjons stråler, blir det vanskeligere både å få øye på det, og å være nær det. Og når de konkrete, ville stedene forsvinner, forsvinner også deler av vårt økologiske Selv. Dyresjelens verden utarmes.

Hvordan kan vi gjøre rom for det dyriske? Hvordan tydeliggjøre det og styrke dets tilstedeværelse? Kanskje kan forestillingene om dyresjelen som deltaker i både de siviliserte og de ville verdener mildne denne uforsonligheten mellom dem? «Dyresjelen» henviser ikke bare til et subjektivt dyr som bokstavelig talt lever inne i oss, psykiske funksjoner i hjernen eller hjernestammen. Nei, jeg mener en dyrisk kvalitet i møtet med verden som verken er indre eller ytre. Dyresjelen henviser til en væremåte innenfor både kultur og natur: en sanselig bevegelse som gjør en åpen for inntrykk fra verden. Det dyriske er alltid nærværende i forhold til omgivelsene, alltid hårete, mottakelig og i bevegelse. Å se med et dyrs øye er å reagere kroppslig og spontant. En dyrisk reaksjon blir gjerne det motsatte av en nevrotisk hemmet reaksjon. Når en vakthund hører en ukjent lyd, lurar den ikke på om den skal bjeffe. Å sanse med et dyrs øre, nese eller øye fører til en umiddelbar, verdensnær opplevelse.

Den dyriske sansning er umiddelbar på den måten at opplevelsen øyeblikkelig er mettet med kvaliteter. Det er et minimum av fortolkning, bearbeiding og oversettelse. Ingen abstraksjoner eller bevisste strategier spiller inn. Når dyresjelen vurderer verden blir universelle kategorier som «sannhet» uviktige. Men «liker» eller «liker ikke», hele den sanselige respons, er øyeblikkelig tilstede. Å reflektere over sansebildene kan vi først gjøre etter at dyresjelen har skapt dem. Den dyriske nesen lukter verden slik fenomenologien prøver å se den: som før-refleksiv, spontan erfaring.

Det betyr ikke at verden sanses som "rå" eller opprinnelig. Dyresjelen lever nettopp ikke i en nøytral verden av uformidlede ting-for-seg-selv, men i en verden av lukter og lyder, sult og kløe. Å se dyrisk er å se sanselig, med fargene og luktene som førsteprioritet. Denne måten å være i verden på, en måte vi kunne kalle for den dyriske bevissthet eller for dyresjelen, er urgammel, eldre enn mennesket selv. For å få en bedre forståelse av denne væremåten skal vi se nærmere på mytene og forestillingene om Artemis.

### Hvem er Artemis?

Den greske Artemis, eller Diana som romerne kalte henne, var natthimmelens dronning. Hun var en slags treenighet av måneginne, mor til alle levende

skapninger samt jaktgudinne og dødsbringer. Hun er en av de eldste, mest mystiske og ubegripelige av gudene.

Det er vanlig å forstå henne som en fortsettelse av den Store Mor-gudinnen som menneskene sannsynligvis var barn av gjennom hele steinalderen.<sup>127</sup> Vi kan forestille oss at denne opprinnelig altomfattende gudinnen etterhvert ble oppdelt i mange mer spesialiserte gudinner, blant andre Hestia, Demeter, Persefone og Artemis. Hennes ulike funksjoner fikk etterhvert egne navn og egne skikkelser. Det er først med fremveksten av større sivilisasjoner at forskjeller og motsetninger blir varig fastsatt. Store Mor står i motsetning til sivilisasjon på den måte at hun omslutter alle motsetninger og trekker dem tilbake i retning av det urgamle kaos og alle tings opprinnelige enhet. I den videre utvikling fra henne representerer Artemis de sidene som er fjerne, ville, skye, blodige og samtidig rene.

For å forstå Artemis er vi nødt til å akseptere paradokser. Hun er både gudinne for barnefødsler og for brå død. Både moder og morder. Ren og kald samtidig som hun er blodig og heftig. Urørt og jomfruelig på den ene side samt hårete og dyrisk på den annen. Hun er riktignok jomfru men samtidig også mor. Hun kan hjelpe til med fødsler og gi trygghet til trengende skapninger, men et øyeblikk senere kan hun selv være på jakt og felle vettskremt vilt i skogen med nådeløse piler. Hun er arkaisk og urgammel som månen, men likevel ungdommelig og spenstig. Hun er både iskaldt måneskinn og den lune lukten av solvarmet pels.

I antikken lå det et stort tempel til ære for Artemis i byen Efesos. Det var et av «verdens syv underverker» og å fullføre byggingen av det tok ca. 220 år. De gamle statuene derfra gir inntrykk av Artemis som en ung, verdig og vakker kvinne. En spesielt berømt statue fra tempelet i Efesos viser henne rank og stolt stående med armene strakt utover fra albue. Både i hodepynten og i det stramme skjørtet hennes er det meislet inn en masse ville dyr som stirrer utover fra henne. Bryst- og mageområdet er dekket av store, runde former som mest av alt minner om en femten-tyve pupper. Dette har lenge vært forstått som et uttrykk for den overflod av fødsel og ernæring, liv og trygghet som kommer fra den vakre naturgudinnen. Men for ikke lenge siden så en gruppe arkeologer nærmere på gudinnens mange pupper og bemerket at de både manglet brystvorter og på mange andre måter slett ikke lignet kvinnelige bryst. Utfra kjennskap til de festivalene som ble feiret i Efesos kom de frem til at disse «puppene» snarere måtte være testikler hentet fra okser! Under festivalen gjennomførte Artemis' prester sannsynligvis kastrasjoner av mange okser, bandt testiklene sammen og hang dem som smykker i bånd om gudinnen. Hennes etterfølgere fulgte så etter denne blodige statuen i prosesjonen fra det hellige alteret i tempelet og inn til sentrum i byen.<sup>128</sup> På denne måte ble den «rene og vakre» jomfrugudinnen feiret.

Av Homer blir hun kalt «herskerinne over jakten», og «den grumme dronning over skogenes villdyr». Hun er en «løvinne blant kvinner» og «kan drepe enhver som hun lyster».<sup>129</sup> Hun blir ofte assosiert med bjørner, hjorter, løver eller hunder. Natthimmelens Store Bjørn (Karlsvogna) er også hennes. At slike dyr blir sagt å tilhøre henne sier noe om hvem hun er. Det forteller også noe om den menneskelige sjelen: Det at Artemis så tydelig forbindes med ville dyr, kan antyde at hennes sjelelige «funksjon» er å ta vare på kontakten med det dyriske. Hun er neppe noen

dyreverner i en moderne betydning, men mye kan tyde på at hun likevel er dyresjelens Høyeste Beskytter.

I den europeiske kulturarv er hun iallefall det nærmeste man kommer en guddom for det ville. Diana/Artemis regjerte i Europas skoger til langt opp i middelalderen. Som skogenes beskytter hadde hun mange navn rundt om, fra Serbia til Frankrike, for eksempel månegudinnen Diiwica, eller Devana.<sup>130</sup> På tross av at inkvisisjonen anså henne for å være hedningenes avgud og i pakt med djevelen selv, forble hun gudinne for gamle skoger og jakt helt opp til 1700-tallet i England. En prest beskrev en tradisjonell prosesjon som foregikk på den tiden: «De anbringer hodet av en kronhjort på toppen av et spyd eller en stang og går med dette fra skogen opp mot kirken, mens hele selskapet blåser på jakthorn på skrekkelig vis; og all denne simple, primitive pomp går så opp mot det høyeste alter og ofrer det der. Man skulle tro at de alle var gale tilbedere av Diana».<sup>131</sup> Han satte alt inn på å få stoppet denne vederstyggeligheten.

Som skikkelse personifiserer da Artemis de mørke og utilgjengelige soner hvor ville dyr lever i tilflukt uten innblanding av mennesker. Det «jomfruelige» ved Artemis betyr ikke det samme som vår tids forståelse av en ung, uerfaren kvinne, men er mer et uttrykk for det uberørte og selvtilstrekkelige ved det ville. Å være «jomfruelig» i denne betydning er å aldri ha vært berørt av menn(esker) og heller aldri trenge det. Artemis står for den type liv som alltid er fristilt fra ethvert forsøk på sivilisering gjennom direkte kontroll. Derfor knyttes hun til de urørte skogene hvor menneskene ikke ferdes. Hun blir forestilt som å være langt der ute, utenfor bygrensene og bortenfor den kjente delen av skogen. Men hun er like mye en «indre» kvalitet som en «ytre». Hun er det som mennesker ikke ser og kan derfor heller ikke selv bli sett. Hun er tilstede i alle ting som ikke har blitt utformet etter menneskelige hensikter. Steder og prosesser uberørt av menneskelige intensjoner.

André Bonnard har skildret henne slik:<sup>132</sup>

Hennes etterfølgere og dikterne kaller henne den Ville  
eller Dronningen av de Ville Dyr.  
Hennes største glede er å streife i skogene og langs høye tinder  
pisket av vinden.  
Hun elsker de dyrene som ikke har latt seg temme av mennesker.  
Barndommens leker og de sky tankene til  
ungdommen hører Henne til.  
Hun er den uantastelige Jomfru, Vill og Vakker  
Hun er ren og kald, som det måneskinn som leder  
jegeren gjennom skogen.  
Hennes piler er grusomme, sikre og raske.  
Hun er Gudinne over den urørte Natur, over ubesudlede kropp  
over hjerter frie for eiebegjær.

Som arketypisk struktur er hun uavhengig av den organisme hun virker gjennom. Hun står for de urørte, frie og ville kvaliteter både i menn og kvinner, både i natur og kultur. Hun er en type intelligens som lever også i elver og urørte områder. Å gå inn i for eksempel en gammelskog eller en urskog er å la seg omslutte av den. Man må legge av seg overblikk og kontroll. Å la seg omslutte av det ville på denne måte er som å stige inn i Artemis' tempel. Du stiger inn der det menneskelige ikke har satt spor

etter seg. Urskog er artemisk og Artemis er urskogsaktig. Som gudinne er hun umulig å lokalisere, men likevel tilstede i utallige av naturens lokaliteter.

Hvordan skal vi forstå dette? Den vanlige, moderne forståelse av natur anser den for å være et landskap. Du kan betrakte den på avstand: Biologisk materie som bare er mer eller mindre påvirket av mennesker. Naturen blir forstått som målbare ting og innenfor kategorien substans. Men går vi tilbake til den klassiske forståelsen av natur, så ligger ordets røtter i det latinske «nascere» som betyr å bli født. Den gang betød «natur» noe i retning av «det blivende», et potensiale som kan aktualiseres.<sup>133</sup> Hver konkrete tilstand ble forstått som å inneholde muligheten til neste stadium. Det viktige var overgangen eller prosessen fra det ene til det neste, ikke den aktuelle tilstanden. Den klassiske forståelsen av natur henviste altså mest til det potensielle mens den moderne har fokusert mest på det aktuelle og det foreliggende. Dermed har 'natur' forandret meningen *fra å være en prosess til å være en ting*. Den opprinnelige betydningen av natur henviser altså mer til kvalitetene ved prosessen enn til de konkrete resultater av den.

Dette kan være viktig for å forstå Artemis. Hun blir svært ofte omtalt som gudinne for alt som skal føde. Dette kan antyde en forståelse av henne som de prosessene ordet natur opprinnelig henviste til: det-å-bli-født. Det er potensialene som hele tiden holder på å bli virkeliggjort, alt som hele tiden *blir til av seg selv*. Som de flyktige øyeblikk idet noe blir aktualisert, når «fosteret» forløses. Hun er der hvor det dyriske gjenföder seg selv. I organismenes *autopoiesis* — den selvstyrte regenerering.<sup>134</sup> Artemis er dermed ikke identisk med villmarka som et statisk objekt men personifiserer kvaliteter ved de ville prosesser selv.

### **Artemis — som rennende vann? som idyllisk villmark?**

For å få en klarere forståelse av Artemis-kvalitetene kan det være fruktbart å reflektere litt omkring vann. Rent, rennende vann, en klar, kald kulp i elven, er hellig fordi Artemis er der. Legg elva i rør og Hun – denne sky, verdige eksistensformen – tvinges ut. Artemis er borte og både landskapets og menneskers sjel er blitt fattigere. Når elvevernere roper "La elva leve!" er det en artemisk form for liv de vil verne. De kjenner en overbevisning om viktigheten til denne væremåten og har dermed blitt Artemis' etterfølgere. Gjennom henne knytter de kontakten til en type kvalitet i naturen og dermed også til seg Selv.

Frie elver og bekker er selvrensende. De gjør seg klare og rene ved egen hjelp. Det er allerede nevnt at Artemis ble ansett for å være jomfruelig. Allfader Zevs gav henne denne evnen da hun var liten. Dermed skal hun og alt hennes alltid være klukkende, jomfruelig rent. At vår kultur ikke ærer Artemis blir tydelig når en ser hvordan vi behandler elver og rent vann. Ingen moderne by har klart å holde sin elv så ren at en kan drikke av den. Oslo har begravd alle sine 18 bekker. Det vannet vi drikker har vært filtrert, kjemisk rensset, tilsatt klor og har gått i rør. Vi skiller ikke mellom vann til husbruk og drikkevann.

Kildevann eller vannet fra en bekk som har fått sildre gjennom rene landskap, er tilgjengelig kun for brøkdelen av menneskeheten. Gjennom dette har vi tapt noe dypere noe og mer betydningsfullt enn bare hygieniske fortrinn, påpeker økopsykologen Ginnette Paris.<sup>135</sup> Vi ser ikke lenger rennende vann, vi hører det ikke, vi kjenner ikke

lenger den særegne smaken til friskt vann. En kan falle i tanker, meditere og drømme ved rennende vann, men neppe foran springen! Hva vi har er dødt vann, en vare med kjemiske standarder. Det vil aldri kunne tilfredsstille en som virkelig elsker Artemis' mange bekker og elver. Nyansene i vannsmaken blir en oftest klar over først når en returnerer til byens springvann etter å ha drukket fra bekker og kilder en stund, «langt der ute» i Artemis' rike.

Enkelte steder hvor jeg har bodd, har det rent en bekk i nærheten av huset. Fra tidlig vår til seint på høst får jeg da ofte en innskytelse til å ta morgenvasken i bekken istedet for på badet. Jeg oppdaget en dag at dette enkle, vesle utendørsritualet – et kaldt, dryppende og såpeløst møte med rennende vann – er en hverdagens påkallelse til Artemis. Nærvær av andre eller av biler ville kanskje hindret henne i å være der. Jeg verken tenker på eller påkaller henne. Ordet «Artemis» er ikke i min bevissthet. Men hvis hun ikke hadde vært tilstede *i selve handlingen* ville det hele vært meningsløs for meg. Opplevelsen ville vært "tom". Vannet i springen er vel like bra vann! Og det er varmere på badet, mer behagelig på alle måter. Likevel er det noe "inne i" meg som må ut. Jeg treffer Henne bare der ute.

Den rasjonelle sjel har vanskelig for å formulere hvilken nytteverdi det skulle være i rennende vann eller villmarksområdene som ikke blir brukt til noe. Men dyresjelen trenger dem fordi de utgjør dens hjemsted. De er det synlige bildet av Artemis og de templer som får oss til å huske på henne. Å ødelegge hennes templer er også å ødelegge en del av kulturen. Her har vi da funnet en grunnleggende forestilling i europeisk kultur som uttrykker viktigheten av usivilisert egen-skjønnhet som hviler i seg selv. *Artemis er et arketypisk uttrykk for at ubrukt, urørt og usett natur har sin egen verdi, fullstendig uavhengig av dens praktiske nytte eller økonomiske verdi for et menneskesamfunn.* Uten at kulturen har levende forestillinger og en rituell praksis som gir hennes eksistensmåte plass, så dør også villmarkene.

Kanskje kan vi forstå de sterke lengslene som mange moderne mennesker har etter å gå i turer, besøke naturparkene, og å bli omgitt av fjell og skog *som uttrykk for et behov etter kontakt med dyresjelen.* De kjenner at det er noe som mangler i deres hverdag og opplever at å være i slike steder på en eller annen måte tilfredstiller denne mangelen. De utvikler da en dragning mot urørt natur som svar på lengslene i dyresjelen.

Det kan se ut til at jo mindre det dyriske får være tilstede innenfor kulturen, desto sterkere blir dragningen mot den urørte naturen. Dette medfører dessverre ofte en idyllisering. Mange utvikler en romantisk avstandsbegeistring for de pene dyrene i naturen. Den hekter seg gjerne på dyr som sel, hval, delfiner, bjørner eller tigere. En annen, verre konsekvens er at verden blir delt opp i to: den vakre naturen på den ene side og den harde, stygge realiteten på den annen. Det «gode» liv i hytte og friluftsliv blir en motsetning til det «falske» liv i industri og kontorarbeid. Motsetningen forsterkes ofte ved at de sistnevnte områder fungerer utfra verdier som faktisk er uforenlige med dyresjelen.

Alt dette baserer seg på *splitting* – dannelsen av radikale motsetninger. Naturen blir god og kulturen ond. Det rene versus det skitne, hvitt mot svart. Splittingen gjør at de to motsetningene sjelelig og kulturelt lever videre hver på sin ytterkant uten kontakt med hverandre. I klassisk tid og middelalder ble den ville naturen ansett som noe

uhyggelig, stygt og avskyelig, mens det bebygde landskap i og rundt landsbyene med rolige enger og skyggefulle lunder var godt og riktig.<sup>136</sup> I det moderne har altså denne oppfatningen snudd helt rundt og naturen blir nå svært ofte ansett som den uskyldige, rene opprinnelighet (den gode naturtilstanden) helt avskåret fra det virkelige livet i markedskonkurransen og høyt forbruk (den harde realiteten).

I det moderne gjør denne form for splitting det mulig både å idyllisere naturen fra avstand og å forbruke den samtidig. Den setter opp to symbolske verdener med et bunnløst svelg i mellom. På den ene side finner vi en intens ærbødighet og stor interesse for naturfilmer og vernearbeid. På den annen en enda større lidenskap for å skaffe til veie økt verdiskapning og flere eiendeler. Lekre naturfotos og lodne kosedyr for barna i den ene, mens veibygging, melk- og kjøttfabrikker fyller opp den andre. Dette er verdsett som lever side om side, men med vanntette skott i mellom, hos de aller fleste av oss. Man kan lure på om det noensinne blir mulig å gjøre noe med den økologiske krisen så lenge denne «økologiske schizofrenien» lever videre i våre sjeler.<sup>137</sup>

Som følge av denne splittingen vil enhver idealisering av villmarka samtidig kaste en skygge på vår daglige verden. Den forslummes ytterligere fordi vi tar bort muligheten for erkjennelse av at den ville prosessens deltaker også. Naturlighet, sanselighet og en dyrisk frihet blir bare mulig der-ute i friluftslivet, slik at det som er her hjemme hos oss blir nedvurdert som kunstig og sjelløst. Dyresjelen får ikke lov til å være med inn i byen. Naturen blir gjort til et hellig objekt der-ute som er helt annerledes enn oss syndige sjeler her-inne. Hvordan kan vi komme bort fra en slik idyllisering som bare fører til en ytterligere distansering fra dyresjelen?

### **Fortellingen om Aktaion — naturidyllen rives fra hverandre**

Fortellingen om jegeren Aktaion formidler mye om forholdet mellom det menneskelige og Artemis. Den skildrer et dyptgripende møte med dyresjelen.

Aktaion var ute på jakt med sine hunder, men hadde tatt seg en pause midt på dagen. Han gikk litt unna hundene og jaktfølget og listet seg stille ned i en kjølig bekkedal. Der fikk han øye på Artemis og nymfene hennes når de badet nakne i elven. For et syn! Selv om han allerede var nær ved måtte han bare litt nærmere. Dermed knakk en kvist og Artemis oppdaget ham i samme sekund. Hun sendte øyeblikkelig en sprut med vann på ham, som, idet han ble våt, forvandlet ham til en hjort. Huden ble til pels og horn vokste fra hodet. Forskrekket, uten å skjønne hva som skjedde, bråsnudde han og løp. Så rart det var å løpe! Så fort, så lett hadde han aldri løpt før. Han tittet ned og oppdaget ... at beina var blitt til klover! I det samme hørte han også hundeglam. Hundene hadde oppdaget hjorten og tok opp jakten. Han prøvde å fortelle dem at han var Aktaion, men oppdaget at han ikke lenger kunne snakke. Innen kort tid ble han revet i stykker av sine egne hunder, ute av stand til å ytre sine vanlige kommandorop. Fratatt språkets kraft gikk han i hundene.

Når Aktaion krenker Artemis' verdighet ved å sette sine øyne i henne når hun bader naken i sin krets av nymfer, så rammer hun omtrent som en refleks, et dyrisk glefs.

Hvor mange ganger har ikke myten om Aktaion og Artemis utspilt seg i vestlig historie? Jegere, oppdagelsesreisende og erobrere trenger seg inn i et uberørt og

jomfruelig område. I løpet av noen korte historiske øyeblikk er alt sett, berørt og erobret. Bilspor og tomflasker overalt. Underlagt det påtrengende blikk. Men til hvilken pris? Artemis lar den som nedlegger, erobreren som vanhelliger ved å sette sine øyne på det urørbare, selv bli nedlagt. Som gudinne har hun makt til å reversere rollene. Jegerens liv blir selv et bytte for sine jaktredskap, sitt halsende begjær. Når man forbryter seg mot Artemis' fred, fordufter ens egen verdighet. Det kan se ut til at når vi bryter oss inn i og forstyrrer et urørt naturområde, så går noe av vår egen, verdige dyreham tapt.

Det er noe ved Artemis, den urørte, verdige eksistensmåten, *som ikke tåler krenkelser*. Enten fordufter hun eller så rammer hun – brutalt og uoverveid. I samme øyeblikk som krenkelsen skjer, er det noe som dør. Det er som med uforstyrrethet. Når den plutselig brytes, så dør den, oppløser seg i tynn luft, eller rammer krenkeren katastrofalt. I samme øyeblikk som en kraftledning skjærer gjennom et ellers urørt område, så er det ikke lenger jomfruelig mark. Fra et artemisk perspektiv er hele området så å si infisert. Dedikerte naturvernere, Artemis' tilbedere i vår tid, opplever inngripen som infeksjoner og besudlinger. For du kan ikke kompromisse med Artemis. Hun er ren og ubestikkelig. Du kan ikke *både* bygge kraftledning eller store turisthytter *og samtidig* ha et urørt område. Da har frie Artemis forlengst forsvunnet. Fortellingen viser at for henne blir enhver direkte berøring en grenseovertredelse. Hennes verden er slik at den alltid forsvinner hvis en forsøker å gripe den. Som huldra skyr hun unna full erfaring, full synfaring slik Aktaion gjerne ville ha.

En annen lesning av fortellingen om Aktaion fremkommer dersom vi anser skikkelsene som personifiseringer av ulike væremåter i samme psykiske system. Aktaions skjebne kan forstås som slutten på den overfladiske holdning til naturen. Den skildrer kanskje slutten på egoets overlegne holdning, den omflakkende tilskuer- eller jeger-forholdet til dyresjelen. Men fortellingen vekker også angsten hos det siviliserte ego for å komme for langt inn i det dyriske. Det er mange som, samtidig som de idylliserer skogens ville dyr, også er overbevist om at ting aldri kan gå bra hvis en gir seg hen til dyresjelen. Aktaions skjebne virker avskrekkende. Men «å dø» i drøm eller myte er ikke ensbetydende med bokstavelig død. Vi må ikke nødvendigvis forstå den moralistisk som en straff for overtredelse. Den kan også oppfattes som en form for sjelelig forvandling: at én av sjelens mange væremåter opphører idet den spises av en annen.

Aktaion-fortellingen skildrer hvordan den omvandrende turist eller jeger blir dradd inn i naturens ville prosesser. Den unge utforskeren vandrer inn i sjelens skoger og snubler over den innerste essens, Artemis naken. Han får bare et glimt men det er mer enn nok til at det medfører at hans egen natur uunngåelig blir snudd helt rundt. Den tidligere kultiverte og velutdannede jeger blir nå en hårete, behornet skogskapning. I de mørke dyp hvor Artemis regjerer, så kan man ikke stole på at instinkter og impulser vil tjene ens bevisste intensjoner. Energiene her er ikke siviliserte eller kultiverte. Disse hundene verken reagerer på eller respekterer egoets ordrer. Man vandrer ikke for langt inn i den ville naturen uten å løpe en viss risiko. Et slikt plutselig møte med dyresjelen kan for egoet se ut som døden.

På bud fra Artemis blir tilskuerens væremåte først bekledd med pels og horn utenpå, selv om den en stund forblir den samme innvendig. Deretter går forvandlingen dypere: Kjernen i den gamle holdningen rives fra hverandre av dyresjelens kjever. Den

fortæres rå. Den idylliserende, betraktende holdning hører på ingen måte hjemme i dyresjelens verden. Når en kommer dypt nok inn her, oppløses det individuelle ego i de urgamle temaer for dyrisk eksistens; bevegelse, beiting, jakt, død og gjenfødelse. Det er en forvandling «nedover»: ned i bekkedalen, ned til den dyriske verden, ned i det «underbevisste». Kulturens vanlige motsetninger blir uviktige og irrelevante. Forvandlingen er en initiering over i en annen form for eksistens, en mer ego-løs levemåte. Man begynner etterhvert å ligne på det som en tidligere bare jaktet på eller ville beskue.

Fortellingen sier også noe om umuligheten av å møte Artemis ansikt til ansikt. Hun kan ikke bli beskuet som et nakent objekt. Når det menneskelige ego kommer inn med ønske om å beskue og å utforske, da reverserer hun rollene. Det objektiviserende blikk blir aldri «top dog», det får aldri overtaket på Artemis. Et virkelig møte med det innerste av sjelens villmark medfører en oppløsning av den mentaliteten som gikk inn i den, sier Thomas Moore.<sup>138</sup> Den blir utlevert til sine egne instinkter, returnert til sin dyriske basis.

Artemis personifiserer denne muligheten for å gå i forbund med det dyriske. Hun kan gi oss adgang til en dyrisk bevegelse. Men ikke uten at vi selv blir forvandlet. Den gamle ovenpå-holdningen må dø. Forvandlingen av Aktaion viser at hun er bindeleddet mellom det ville og det menneskelige. På hennes bud får vi ikke bare kontakt med, men blir også forvandlet av, dyresjelen. Ved å bidra til verdsettelse av den dyriske tilstedeværelse i kulturen, vil også vårt forhold til naturen kunne forvandles. Å bringe dyresjelen inn i kulturen handler om å gjennomgå Aktaions forvandling slik at vi ikke lenger stiller oss over det dyriske, men innser at vi inngår i det.

Kontakt med dyresjelen kan innebære å leve instinktivt. Det vil si å leve i en pulserende deltakelse med verden. At alt inneholder et spor, en lukt av mening, et budskap for overlevelse. Ikke bare den bokstavelige naturen, men også de kulturelle verdener – inklusive trappeoppganger og bakgårder, bokhyller og datamaskiner – kan fundamentalt sett være uforutsigbare og ville. Det siviliserte er ikke så sivilisert som en gjerne vil ha det til. Dyresjelens sanselige, sultne, aggressive eller helt avslappede væremåter ligger like under den normalitet som egoet forsøker å holde seg ovenpå med.

For dyresjelen er på ingen måte bare «rå, primitiv eller dyrisk» i den vanlige forstand. Også dyrene lærer selvdisciplin, flokkregler og forsiktighet på sin vei. Utålmodighet eller grådighet kan utlevere både en dumdristig person og en dumdristig fugl til den alltid årvåkne hauk i det omliggende systemet. Nøyaktig observasjonsevne, tålmodighet og gjennomtenkte bevegelser har sin opprinnelse i dyresjelen. Dyresjelen later også til å elske trening og læring som går *med* dens egen retning og ikke bare mot den. Den har et begjær etter lek, sanglyder, og kroppsbeherskelse. Den er ikke kaotisk eller udannet. Det som synes å være kaotisk i det ville er bare en mer kompleks form for orden som vår bevissthet ikke klarer å få øye på.

Også intellektet kan bevege seg som et dyr. En forelesning kan ha en dyrisk energi. Dyresjelen kan bestemme stilen og flyten i vår tale, måten som tankene beveger seg på – i store sprang eller luntende trav. God retorikk har en magefølelse for hvordan den skal snike seg stille inn mot temaet, og så glemme til i det rette øyeblikk. Sprute



vann på tilhørerne. Refleksjon og intellekt behøver ikke stå i motsetning til dyriske væremåter. Når dyresjelen deltar står ikke intellektet lenger som en beskuende jeger overfor fantasien, men blir våt og lar seg transformere av den. Den tenkende og den dyriske sjel smelter sammen. Når vi utleveres til dyresjelen opphører den å fremstå som noen motsetning ettersom den idylliserende avstanden er avgått ved døden. Det er ikke lenger behov for å henlegge det naturlige bare til villmarka og idyllisere det der.

### Artemis og jakt

Artemis uttrykker det som mange moderne, såkalt siviliserte mennesker har så vanskelig for å akseptere: at naturen er både fruktbar og generøs, men samtidig brutal og nådeløs. At en elg eller et reinsdyr rives fra hverandre av bjørn eller jerv vil ofte oppleves som noe moralsk galt. Eller at en jakthund selv blir spist av en ulv.<sup>139\*</sup> Men mennesker som har dedikert seg til samliv med og studier av ville dyr blir raskt ferdig med forestillinger hvor dyrenes lidelse er tildekket av lag med glasur. Mange biologer og jegere har etterhvert blitt kjent med Artemis – koplingen av brå død og den uendelig sky prosessen som de fødende dyr hvert år utfolder på et sted de finner egnet når avkommet skal komme til verden.

Det er Artemis som inspirerer den forsiktige og avmålte jeger som tar det han trenger, som ikke er ute etter det største byttet, men som treffer det målet hun har valgt når tiden for skuddet er inne. Alt har sin egen verdi, urørt, ubenyttet. Jakt i hennes navn er en sjelelig, religiøs erfaring, samtidig som den bringer (ut)bytte. Det handler ikke om å nedlegge flest mulig troféer. Den type jakt er det den store helt og konkurransemann Herkules som står for.

Det hender man hører utsagn som: «Om det blir skutt noe eller ikke, – det er ikke så farlig. Det viktigste er å være på jakt.» Å ha med børsa kan ofte være mer som en unnskyldning for å komme seg ut eller opp på fjellet en ukes tid. Det er nærheten til Artemis som er viktig, ikke hvor mange kilo kjøtt som havner i fryseren. Som gudinne står hun for de religiøse, eksistensielle aspekter ved det å være på jakt. Selv om moderne jegere ikke kjenner fortellingene eller navnet på jaktgudinnen, så vet mange godt hva hun står for. Artemis er likevel med – i lengslene etter å komme seg ut i skogen, i selve skrittene på jakta, i samtalene rundt leirbålet, i sekundet da skuddet løsner. Det er i selve jaktlengslene og *inne* i handlingene at Artemis er tilstede. Hun er selve jaktmønsteret, den jaktende måten å være i verden på.

Aller helst vil vi nok ha Artemis under kontroll ved å lage etikkregler for jakten. Det er hennes "rasjonelle" aspekt vi lettest aksepterer. At hun også kunne tenke seg et offer er ikke så lett å godta. Under en hjortejakt jeg var med på gikk noen av oss og drev mulige hjorter i et granholt frem mot skytterne. Drønnet kom. Men skuddet hadde streifet en liten kvist ved jegeren og han var ikke sikker på om hjortekalven var truffet. Han ropte over til meg og forklarte meg hvor den hadde stått. Først fant jeg ingenting men litt unna var det ørlite blod på et høstblad. Lenger oppe i skråningen var det mer blod ... og så fikk jeg øye på den. Den hadde krøpet inn under noen busker og lå urørlig da jeg nærmet meg. Det var noen underlige sekunder. Død? På spranget? Men det kom ingen bevegelse, heller ikke da jeg bøyde meg ned og dro den ut av buskene sammen med jegeren som nå var kommet til.

Da var det jeg savnet noe ... skulle vi bare uten videre dra skrotten med oss som en annen sekk nedover bratthenget? Noe manglet. Et lite fellingsrituale? En gest til Artemis, en takk til skogen, et eller annet. Hva med å helle litt blodsvann på bakken med blottet hode? Fem minutters stillhet rundt byttet etter skuddets leven. Eller stikke en pil i jorden: Her falt et av Artemis' dyr. Mer behøvde det ikke være. Men å lovfeste et fellingsrituale på samme måte som at alle skal ha avtale med ettersøksekvipasje, det ville vel bare få oss til å dra på smilebåndet. Selv etterlyser jeg først og fremst en praksis som gjennom metaforer gir plass til den større lovmessighet vi er en del av. Jakt i vår tid er jo heller ikke av det mest matnyttige vi gjør. *Jakten er i seg selv allerede et rituale*, men dette er en innsikt vi nødvendig tillegger noen praktisk verdi. Alt sjelelig, rituellet eller symbolsk blir gjerne møtt med mistenksomhet fordi det ikke er nyttig eller fornuftig. Kunne vi bare få bort denne skepsisen, det solklare og nøkterne blikket, tror jeg de rituelle aspektene ville finne sin plass igjen av seg selv. Både naturen og sjelen trenger dem.

Alle som noen sinne har levd har tatt livet av andre dyr, dratt opp planter, plukket fruktene og spist dem. De første folkeslagene har alltid hatt sine egne måter å praktisere jakt og innhøsting på. De visste at å ta liv krever takknemlighet og omsorg. En måtte vise hensyn til dyresjelen slik at den kunne finne seg en annen bolig. De visste at det ikke finnes noen død som ikke er en annens brød, og intet liv som ikke er en annens død. Dyresjelen lever uten å unnskyldes at den er til. Innvollene varmer hendene som dekkes til av blod mens de nennsomt skjærer galleblæren løs fra leveren. Noen liker ikke dette med å spise sine medskapninger. Noen tar det som et tegn på at det er noe alvorlig feil med mennesket. Dette fører til en vemmelse for den menneskelige tilstand. Det skaper behov for transcendens og hinsidig renhet. Men hinsidighetstenkning har medført større skade på jorden og menneskelige hjerter, enn den smerte og lidelse som ligger i den eksistensformen den forsøker å forlate.

Den arkaiske religionen er å drepe gudene og ete dem, sier Gary Snyder.<sup>140</sup> Den pulserende næringskjeden, mat-nettverket, er den redselsfullt vakre og uunngåelige tilstanden i biosfæren. Å spise er først og fremst et sakrament, ikke bare et spørsmål om inntak av næringsstoffer. Å finne frem til forståelse og ritualer som understreker dette kan gjøre de større nettverk som vi er vevet inn i mer sosialt tydelige. For også den menneskelige kroppen er et prima måltid for en vrimmel av andre små skapninger. Vi er alle lenker i kjeden. Vi er alle offergaver i det store blotet som kalles livet. Det kan være et håp at å styrke dyresjelens rolle inne i kulturen på sikt også kunne motvirke de mest motbydelige formene for industriell kjøttproduksjon og konsum. I det følgende skal vi derfor se nærmere på dyresjelens tilstedeværelse i det menneskelige livet.

### **Dyresjelen i livets ulike faser**

Dyresjelen lever som oftest sitt eget liv, på siden og uavhengig av bevisstheten. Den forsvinner ikke sjelden ut av syne, lukkes inne bak vanens tunge dører, slik at vi bare av og til får et glimt av den. Der vandrer den omkring uavhengig, men ikke upåvirket av, vår verdsettelse.

Barn er gjerne ikke så store før de begynner å ønske seg at de hadde et dyr. Særlig hunder og katter. Ungene maser og foreldrene prøver å forklare om lufting hver dag, ansvar og oppspiste tøfler. De snakker selvsagt for døve ører, for dyresjelen bekymrer

seg lite over ansvar og oppdragelse. Den vil ha hår, poter, pels, nøster å leke med og kunne rulle seg over på ryggen når den måtte ha lyst. Skjønner ikke problemet med oppnagede tepper. Den vil kunne være ute, sitte sammen, bare barnet og dyret, på et hemmelig sted og være helt musestille. Ikke blande seg opp i alt det dumme voksne holder på med. Har lyst til å streife omkring for oss selv, hunden og jeg.

Den homeriske diktningen anså Artemis for å være datter av Zevs og Leto. Og allerede som liten gjorde hun opprør mot forventningene om å være en "snill liten pike". Ikke ønsket hun seg pene kjoler eller smykker. Ikke ville hun ha dukker å leke med. «Men hva vil du ha da?», spurte allfader Zevs henne der hun satt på fanget hans. Svaret kom som vanlig kjapt: «Pil og bue, frihet til å streife omkring i skog og mark, åtti nymfer hun kan være sjef for og hunder til å jakte med.» Hun ville klatre, svømme over elvene, ri på hest og jakte. Zevs lo da han hørte det: «Med barn som deg, trenger jeg ikke frykte noe. Du skal få alt du ber om og mere til.»<sup>141</sup> Siden den tid tilhører alle villstyringer, guttejenter og unge omstreifere henne.

Artemis er spesielt viktig i de årene som psykoanalytikerne kaller latensperioden. Fra 5 årsalderen til puberteten tenkte de seg at den ødipale seksualiteten var tilbakelagt og den genitale ennå ikke påbegynt. Artemis er vakker og kan velsigne kroppen med styrke og spenst. Men hun er på en måte bestandig i en "latensperiode". Hun foretrekker en tunika som er kort nok for en rask spurt og vil alltid være jomfruelig. Dette symboliserer *behovet for å tilhøre bare seg selv*. En slik periode med ensomhet etter den nære tilknytningen til mor er helt nødvendig, påpeker Ginnette Paris.<sup>142</sup> Artemis hadde oftest en venninneflokk av nymfer rundt seg. Disse måtte avstå fra å involvere seg med menn og familie så lenge de tilhørte flokken. Og det er særlig i denne perioden jentene holder seg med jentevenninner og guttene med ditto. Perioden varer helt frem til at den seksuelle utvikling setter inn med full tyngde og trekker en ut av seg selv mot en annen av motsatt kjønn.

Hos litt eldre barn kan dyresjelen skimtes i behovet for rask bevegelse. Idrett blir viktig. Beherskelse av kroppen i fart og treffsikkerhet med ball har en spesiell fascinasjon. Kan vi se bueskytteren, jaktgudinnen Artemis også i det perfekte, utagbare skuddet mot mål?

Mange jenter blir imidlertid mer hekta på hest enn på ballidrett. Disse jentene lengter alle etter å ha sin egen hest. En hest som de kan galoppere rundt med og som de kan stelle med hver dag. En jente som nettopp hadde begynt med hest fortalte at hun drømte om hester hver eneste natt. I en av drømmene var det en vill, fyrig araber som streifet omkring i fjellene. Til slutt klarte hun og venninnen å vinne hestens tillit og kunne begynne å stelle den. Kontakten med dyresjelen begynner å finne en ny form. Hester er store, kraftige og raske dyr. I vill fart kan en suse avgårde langs skogsveiene. De materialiserer dermed en form for uavhengig, fri styrke som mange av disse jentene tiltrekkes av. Kontakten med ens indre ville styrke etableres samtidig som hesteferdighetene læres. De lærer også at dyresjelen trenger pleie om den skal trives i lag med mennesker, i et sosialt fellesskap. Hovene må skrapes, boksen må rengjøres og en bør trene og være sammen helst hver dag. Da flettes forbindelsene mellom dyr og menneske, instinkt og bevissthet sammen til et nyansert mønster. Å trene sammen med dyr kan ses som en disiplinert form for sjelepleie. Enkelte aspekter av dyresjelen blir på denne måten viktige i hverdagen. Et direkte utslag av dette er

alle hestepilakaten og dyrebildene som plutselig dukker opp på veggene i tenåringsrommet.

Men dyresjelen trenger ikke alltid «virkelige» dyr med pels og blod for å komme til uttrykk. Vi kan skimte den i ungdomstidens lengsler etter frihet. Og i lysten etter å reise langt bort fra hjemmets kjedelige varme. Ungdomstiden gir tid og rom for å være vill. Både flukt ut i skogene og ulovlige utflukter til omgangskretser langt unna det velkjente og trygge, står under Artemis' beskyttelse. Med henne i ryggen er mange langt mer rettryggede i denne tiden enn voksne gjerne tror. I det gamle Hellas kunne jentene løpe fritt i sine tunikaer. Natten før bryllupet måtte de gi fra seg tunikaen og ta farvel med alle de andre ungdomstingene. En slik ritualisert overgang fra det frie, omstreifende liv til et i mer bundne forhold, er noe vi kan savne – og noe som utdrikkingslagene forsøker uttrykke?

«Ungdommen idag», sier de eldre i alle tidsepoker, «eier ikke grenser». Det de henviser til er nok ikke bare den aktuelle ungdomsgenerasjonen, men ungdomstidens evig sterke forbindelser med det dyriske. Å utvikle fornuften krever disiplin. Men hvis en kunne ha forestillingen om dyresjelen i bakhodet, behøvde en ikke være så utålmodig overfor «vill og gærn» oppførsel. Istedenfor en hoderystende mistenksomhet, bør de som har respekt for dyresjelen være mer åpne for grenseoverskridelser i uhemmet fart.

Til og med i begjæret etter smekre fartsvidundere med åtte sylindere og hestekreftene murrende under panseret kan en skimte disse dyriske kvalitetene. Tyveåringen som tenker mer på biler enn på det meste annet befinner seg i en vill fantasi om frigjørelse ved hjelp av ren fart. Uroen legemliggjøres i det å være underveis mens vinden fra vinduet pisker det lange håret til alle kanter. Men når behovene for frihet og utforskende omstreifing ikke får noen anerkjente rom å spille seg ut i, øker de kanskje ut over alle sikkerhetsmarginer. Dyresjelen presses til selvmorderisk fart for å unnsnippe de hemninger som tjorer den til kultivert normalitet. Handlingene kan bli selvødeleggende når det uberørte og frie ikke får sin plass. Jo større skepsis til og kontroll av dyresjelen, desto villere må den demonstrere sin uovervinnelighet.

Men Artemis' betydning i livets faser er ikke over med ungdomstiden. Som tidligere nevnt var hun gudinne og beskytter for alle fødende. Hun var den førstefødte av tvillingparet Apollon og Artemis, og hennes fødsel var helt smertefri. Men moren Leto måtte lide i hele ni dager og ni netter før Apollon var fullbåret. I denne tiden støttet og lindret den knapt nyfødte Artemis sin mor i de verste smertene en blivende mor må gjennom.

Fødselen er en usivilisert hendelse uansett hvor sterile eller teknologifulle omgivelsene er. I disse øyeblikkene mer enn noen andre, sier Ginette Paris, må Artemis være med for å lære den fødende å slippe seg ut i naturens kraftige rytmer og glemme all god oppdragelse. Når en kvinne overgir seg til veene kan alle manerer bli utkoplet og et vilt, dyrisk raseri veksle med gispende konsentrasjon. Rytmen må følges, ellers kan en falle og brette nakken. Med Ginette Paris' egne ord:

Uten hennes visdom, hvordan kan vi la den kvinnelige kroppen få gjøre sitt arbeid? Verken nøling, kunstige hjelpemidler, nytteløse klagerop eller emosjonelt hysteri har sin plass her. ... Man forstår Medea når hun sier at hun heller ville kjempe tusen slag enn å

bringe ett barn til verden. Men Artemis, som både kan ri på ville hester og slåss med bjørner, kan også lære en kvinne å følge sine instinkter. Av og til hører vi hennes skrik, fjernt og annerledes som fra den dyriske fortid, og vi vet at hun er der. Selv hele kvinnens vilje har da ikke lenger noen mulighet til å holde igjen når øyeblikket er inne.<sup>143</sup>

Straks det hele er over, stikker Artemis av til sine skoger igjen. Kvinnen gjenvinner språket og kan ta imot sitt barn med menneskelige følelser. Det moderlige kan få slippe til. Og ville Artemis tar seg et bad i en hemmelig kulp.

Ti til tolv år senere er det kanskje mannen som får desperat behov for Artemis' hjelp. Familielivet har blitt kvelende, og selv karrierejakten tilfredsstillende ikke lenger trangen til oppbrudd. Ikke få 40-årige menn (alderen er metaforisk, ikke bokstavelig) kjenner det slik at de ganske enkelt må bort fra familie, arbeid og hverdag. Ut og bort. Et gisp etter fri luft holdt nede under et sivilisatorisk trykk i årevis. Ensomhet på fjellet eller i skogen kan ta form av en besettelse. Tusen ville hester vil ut, rase over hauger og åser. Tør han slippe dem fri?

Arbeidsbyrdene kan ha blitt for store eller at de sosiale forpliktelser kan ha blitt for mange. En annen mulighet er at kjærlighetsforholdet begynner å rakne. Kjærlighetsgudinnen Afrodite står på mange måter i motsetning til Artemis. Afrodite fører inn i forhold, engasjement og ild. Artemis fører ut i ukjent villmark, ensomhet og klar luft. Afrodite står for tiltrekning og forhold, mens Artemis står for ensomhet og frihet. De er i evig konflikt og når et afroditisk forhold rakner, kan det drive den ulykkelige rett over i Artemis' armer: Aldri mer skal jeg involvere meg slik i en annen! Eller som et kompromiss: Hvis jeg noensinne skal finne meg en ny partner, skal han/hun være mer selvstendig og fri. Kanskje dukker det opp fantasier om å treffe en annen nettopp der ute: en hulder, ren og usminket. Den ulykkelige kjærlighetens sti leder ofte rett mot de dype skoger.<sup>144</sup>

Like etter at mitt første, alvorlige forhold hadde havnet i grøfta varte det ikke lenge før jeg dro til fjells. Aldri før hadde de kjente vann og fjelltopper grepet meg så sterkt. Høstfargene, den klare lufta og melankolien flettet seg sammen til en vev av intens menneskelig ensomhet med en renning av naturtilhørighet. Kveldsskyene lot trærne tale. De hadde hørt om brystne hjerter før. Ingen bebreidelser og heller ingen oppbyggelig tale. Kveldsskyene kom mørke med regn. Jeg lot det strømme, bare satt der og ble våt.

Etter enhver periode i livet med intens sosial kontakt og involverte forhold, kan det altså komme en tid for Artemis. Småbarnsmødre kan gå på veggene av å ikke ha ti minutter alene. Tilstedeværelsen av andre og andres stemmer kan i lengden forhindre et dyrisk nærvær i en selv. Da kan det enkle, asketiske friluftslivet føre til en fornyet kontakt med naturens sjelelige kvaliteter, og ensomhet trer frem som en umistelig måte å møte verden på.

Men dersom den sosiale kontakten er overfladisk eller lite tilfredsstillende, er det slett ikke sikkert at slike utflukter vil bringe en noen glede. I vår kultur er det langt flere som lengter etter en dypere kontakt med andre mennesker enn etter ensomhet i naturen. På tross av at en kan ha folk rundt seg i månedsvis er det fullt mulig å føle

seg isolert og usett. Ens «sanne selv», sjelen, ligger allerede ensomt i dekning bak ens *persona* – de sosiale maskene som definerer ens plass i samfunnet.

Den norske friluftslivstradisjonen etter Fridtjof Nansen ser bare de opphøyede og edle aspekter ved å være alene i naturen. Det sosiale defineres som det tvungne og kunstige, i motsetning til det frie naturliv. Denne tradisjonens talsmenn fremstår dermed som Artemis' yppersteprester, på grensen til fundamentalisme. Det eneste gode liv er "der ute".

Fra sjelens perspektiv er det heller slik at evnen til å utvikle tillitsfulle og grenseoverskridende forhold til andre mennesker går hånd i hånd med muligheten for åpen opplevelse og identifisering med natur. Det er evnen til å være i forhold og la forholdet bære en, som er avgjørende for å kunne etablere en dypere kontakt med folk og fe, trær og fugler. Utfra dette perspektivet blir ikke det sosiale og naturen motsetninger, men mer som fargekontraster som fremhever hverandre. Kontaktannonseviser kanskje dette tydeligere enn alle teoretiseringer: "Liker turer i skog og mark" filtreres gjerne sammen med "lengter etter deg". Å være glad i natur og søke noen å dele den med skiller nesten ikke fra hverandre. At mennesket er et *sosialt dyr* er i denne sammenheng en klisje som nesten blir meningsbærende igjen.

Artemis og dyresjelen er ikke identiske. Artemis representerer én variant av det uendelige mangfold som det dyriske kan anta. Oksens majestetiske og rå styrke tilhører for eksempel Zevs. Og hele dette kapitlet kunne vært skrevet utfra en dionysisk dyriskhet istedenfor den artemiske. Andre aspekter ville da kommet frem. Det mønsteret som Artemis uttrykker har i alle fall den viktige funksjon at det opprettholder kontakten med en del av de animalske væremåter som har fått fornyet aktualitet i forbindelse med miljøkrisen, som rennende vann, dyrs verdighet, urørt natur og friluftsliv.

### Rekreasjon på avveie

Med disse forestillingene i bakhodet kan dragningen mot natur i helger og feriedager komme i et litt annet lys. Friluftslivets betydning er ikke først og fremst å «lade opp batteriene» slik at vi skal være enda sterkere og mer effektive i hverdagsproduksjonen. I moderniteten blir reisen ut i natur en bevegelse i retning av dyret. Kroppsdyret lengter etter bevegelsesfrihet og klokkefrihet, frihet fra tidsregimet. For det moderne menneske blir denne reisen da en form for grensesprengning. Rammene og skjemaene som holder hverdagen sammen er sjelelig sett også rammene rundt vårt ego. Reisen ut i natur blir dermed også en reise ut av jeget. Vi forlater egoets hverdag – fordi den er uutholdelig i lengden – og drar ut i frimark, i sjelens mer ubearbeidede områder. Idet vi krysser grensen mellom det bebygde og det urørte, beveger vi oss fra ego-bevissthet til dyresjelen.

La oss prøve å legge forestillingen om rekreasjon som «påfyll av drivstoff» til side. En slik oppdeling i lavt og høyt forenkler sjelen til en energimåler. Et annet utgangspunkt kan ordet selv gi. *Re - creare* betyr å skape på nytt, å gjenskape. Det kan se ut til at lengslene etter å komme opp på fjellet, på hytta eller til sjøen er uttrykk for et behov for å få fornyet noe. Sjelen henter bilder fra naturen som et språk for noe den savner i det daglige. Å være ved en elv, blant trær eller bølgeskulp i dagevis kan gi muligheten for å knytte kontakt med de delene av sjelen som ikke får

anledning til å komme frem til vanlig. Rekreasjon innebærer å gi egoet en pause, mens andre komplekser, andre deler av sjelen får anledning til å fornye sin tilstedeværelse.

Men egoet og dets vaner gir ikke slipp så lett. Ego-bevisstheten flytter også med på lasset ut til ferieparadiset. Derfor kan ekstreme erfaringer kjennes nødvendige. Utfordringen blir enda større når en kjører offpist på snowboard i skredfarlige områder, drar på tur over Jostedalsbreen og Svalbard, eller begynner med paraglider og friklatring. Det trengs så sterke sanseintrykk fordi vi har bygd tilsvarende sterke rammer rundt jeget. Den eneste måten ego-viljen kan befri seg fra sine egne grenser på, blir enten gjennom rus eller nesten umenneskelige handlinger. Stadig sterkere grensesprengninger blir nødvendige for å komme ut av buret – oppleve suget i magen, at kroppsdyret er med og i luftig bevegelse. Det vi her ser er dyresjelen *in extremis*. Den skriker etter så ekstreme inntrykk fordi vi er sanselig numne, bedøvede. Den eneste måten å møte sjelens annerledeshet på blir gjennom et stavsprang over muren.

### Fra ego til villmark

Å gå ut i villmarka er samtidig å gå inn i vår indre villmark. Derfor snakker for eksempel friluftslivsveileder Nils Faarlund konsekvent om å gå *inn* i naturen, ikke ut i den. Hva er det dyresjelen lengter etter der? I Mikkjel Fønhus' bøker skildres Vassfaret som selve hjemmet til den ville sjelen:

Mellom kalkkvite fjell krøkte Vassfaret nordover. Det var en trang fjelldal uten folk. Men villdyr skreik, og villmarka mullet ødets og vårnattas sang. Gammel krokfuru i liene, snøbøyd bjørk i fjellkraket, frodig unggran i dalbotten, alle spilte de kvistene ut og sang med ... Langt nordi lå en foss vaken. Det blåste litt. Men av og til sluttet det. Da kom underlig stille minutter. Svaiende tretopper roet seg. Over himmelen lå Vérbrautas stjernemasser som en lys røykdunst. Så trakk skogen været igjen og mullet videre på vårnattas enstonige sang. Vindsusen hørt som sjoet av store elver som rant høgt oppe i luften. Vassfardalen var vill og ensom i natt. Storfuglen sov på nattkvisten, en søvn på vekten mellom liv og død; for reven var svolten, og måren var svolten, og hubroen seilte som en lydløs skugge over skogen. Den skreik kaldt.

Vi kommer inn i en annen tid. Tidsfølelsen endrer seg. Klokkens matematisk nøyaktige inndeling av dagen og regningen i uker og år, alt dette svinner hen og en organisk tid kommer nærmere. Vindens veksling mellom skogsus og stillhet setter en annen rytme. Og tre hundre år gamle krokfurer vet et og annet om klokketidens ufullstendighet. Eventyrets "Det var en gang" beskriver en slik port, en åpning inn til denne sjeletiden hvor nået har resonans av århundrer. Denne tiden er dyresjelens tid, en rytmisk, syklisk tid hvorfra den lineære tiden fremstår som en abstraksjon. Og det er liv–død–syklusen som setter rammene. At storfuglen får gå til ro også neste natt skal den ikke ta for gitt. Men som del av et større hele, ikke som individ, vet storfuglen at livet leves videre uansett hva som skjer i natt.

På samme vis kan jeget, når kontakten knyttes til dyresjelens tidsfølelse, også rekkreeres, gjenskapes i en annen tid. Perspektiver forandres og det som syntes overveldende eller meningsløst i "byen" mister under Melkeveiens stjernemasser sin evne til å knuge. Den organiske tid er tiden for å dvele ved ens Selv, ved den sjelen som jeget tilhører. «Alene under månen» står for en annen type Selvrealisering enn

det å mestre stadig mer. I Mikkjel Fønhus' litterære beskrivelse blir Vassfaret ikke bare et geografisk område, men også en eksistensform; villmarkas væremåte. Det at Vassfaret idag gjennom skogsdrift, vei- og utbygging har blitt gjort til helt annet enn det Fønhus skildrer, gjør ikke beskrivelsen mindre verdifull. Forskjellene gjør det tvert imot enda tydeligere hvordan vi trenger Vassfar'ene for å kunne føle en type fred med seg selv, være intakt og hel igjen slik de vaiende tretoppene roer seg i vindstilla. Å gå inn i Vassfaret er (skulle være) som å komme fra klokkeid til drømmetid, fra dagverdenen til måneverdenen, fra egoets hverdag til Artemis' rike.

Når noen nekter å ta med TV eller mobiltelefon opp på hytta, så forsvarer de en artemisk tilstand mot invadering. De lager avstand til de vanlige sosiale forbindelsene for at vårnattas sang kan få komme en helt inn på huden. En kvinne jeg kjenner flyttet inn i en lavvo da våren kom. Hun ville kjenne naturen helt inn på kroppen ved å ha den rundt seg i månedsvis. Dette er handlinger man ikke trenger å avskrive med merkelapper av typen sært, nostalgisk eller romantisk. De trenger ikke å bli tolket som tilbake-til-naturen-naiviteten, men fremstår i et annet lys når en skjønner at de er *påkallelser av Artemis*. Som statuen i Athen, med ryggen til sivilisasjonen vender vi oss mot Vassfaret og forsøker å åpne oss mot verden gjennom et uformidlet naturnærvær. Vi vender tilbake til hver våre Vassfar for å rehabilitere en dyresjel som har gått lei av det moderne liv. For det er bare Artemis som makter å av-sivilisere dyresjelen med verdigheten i behold. Hun står trygt plassert i sivilisasjonen, blant de andre gudene, men med ryggen til byen og blikket rettet mot villmarkene.

Det ville i villmarka må ikke tas bokstavelig og avgrenses til den type natur en finner fotoer av i naturbøkene. For villmark er en måte å eksistere på. Det ville og urørte er en sjelelig kvalitet vi også kan oppdage i musikk, i en sky bevegelse, i en katts måte å runde et hushjørne på. Og uten at vi pleier den ville dyresjelen som del av vår kultur og respekterer denne delen av vår menneskelighet, så forsvinner etterhvert også de ytre villmarkene. Da har vi ingenting å si til at tømmerressursene utpines fordi markedet trenger det.

Det nytter ikke å operasjonalisere eller definere en slik kvalitet. Det urørte kan en kanskje beskrive som alt det du kan utforske og være fri i. Alle steder som ikke andre allerede har underlagt seg og satt sitt stempel på, vil en kunne oppleve villmarkskvalitetene. Som når biologisk forskning åpner opp en helt ny nisje eller oppdager en ny art. Eller som når en kommer over sjelden bra poesi. En blir kjent med noe hittil ukjent. Det urørte finnes der hvor du plasserer foten forsiktig, lyttende, med alle sanser åpne. Hysj! Kanskje får vi øye på noe.

Til og med nattstille bygater kan ha noe av Vassfaret i seg. Men på dette punktet må vi trå varsomt på grunn av våre subjekt-objekt-uvaner. Jeg sier *ikke* at villmark og opplevelse av det urørte kun er noe indre, at det er inne i subjektet villmarksopplevelsen oppstår. Da kunne en ivareta behovet for Artemis ved å rusle rundt nattestider i egen bakgård. Men det er heller ikke slik at det en forstår med uberørte områder er objektivt fastlagt en gang for alle. Det å forstå opplevelse som en gestalt av indre og ytre dimensjoner, kan holde en fra å falle i både subjektivismens og objektivismens grøft. Kvalitetene tilhører nemlig møtet mellom to eller flere skapninger, ikke den ene eller den andre isolert.



## Å slippe til dyresjelen

Å slippe til dyresjelen vil si å pleie den sanselige respons til verden. Å møte den som om verden blir sanset for første gang. En dyrisk nese for lukter, lyder og inntrykk, en velvillig dedikasjon til de enkelte små særegenheter. En plantes farger og smaksnyanser kan da sette vibrasjoner igang slik at vi så å si flyter over i – glir sammen med – det observerte. Dyresjelen reagerer mer med hjertet og sansene enn med hjernebarken. Den tar oss dermed ut av våre menneskesentrerte væremåter. «Vi trenger å komme til fornuft», sier James Hillman<sup>145</sup>, «til en dyrisk sanselig fornuft». Dette kaller han en estetisk respons – en sanselig reaksjon på verdenssjelens mange fremtredelsesformer. Å dyrke den estetiske respons betyr ikke at vi skal bli skjønnhetselskende feinschmeckere. Det innebærer ikke nypusset sølvtøy, kunstgallerier, myk bakgrunnsmusikk, nytrimmede hekker, dette silkefine, deodorantiserte som har frarøvet ordet 'estetisk' dets tenner, tunge og fingre. Det ligger nærmere å gjenskape oss selv i kroppsdyrets bilde; det sanselige møtet med omgivelsene.

Når vi da lar dyresjelen rekreere oss gjennom sin sanselighet, så kan dette få flere positive følger for vår forkavede, miljøkriserammede kultur. For det første ville det få oss til å sakke farten. Når vi blir oppmerksomme på det sanselige mangfold verden har å by på, så synker tempoet. Bare det ville få umiddelbare konsekvenser. Det kan se ut til at hendelsene i livet øker i tempo desto mindre de faktisk blir lagt merke til. For å lære seg den langsomme kunsten å virkelig se, å kunne bruke den overveldende energien i øynene, skrev Rainer Marie Rilke over to hundre tingdikt, dikt om møter med ting, i løpet av seks år. I timesvis kunne han sitte foran panteren i dyrehagen, dvele ved hver enkelt detalj og ikke rase over dem med abstraksjoner. Når vi kommer til våre sanser synker altså tempoet, og kanskje kan også språket ta farge av en mer kroppslig nærhet til kvalitetene i livets detaljer.

For det andre, flyttes fokuset fra den personlige og private sfære – egoet – til sjelens møte med verden. Det konkrete ytre blir ikke lenger sjelløst, men fullt av kvaliteter som det dyriske sinn gleder seg ved, slurper i seg eller rygger unna. Å gi steder, bygninger og bruksting organiske proporsjoner blir en livsnødvendighet og ikke en luksus, ettersom dyresjelen lider under det ensartede, firkantede og monotone.

Og for det tredje kan, i forlengelsen av dette, dyresjelens rekreasjon føre til en større intimitet med verden. Menneskedyret er ikke ensomt kastet inn i et ukjent og skremmende univers. Det var den dualistiske bevissthet som erklærte all materie for å være iboende sjelløs og reserverte det meningsfulle for subjektet. I følge den kan mening bare oppstå i ens eget indre, mens intimitet og inderlighet bare er mulig i forholdet til andre mennesker. En verden uten sjel kan verken tilby den mening eller intimitet. Men dyresjelen skjønner ikke helt dette problemet med å være fremmed i verden, for den synes mer om å gumle blåbær i solskinnet, velte seg i lyngen og sove.

Jeg har min dyresjel til låns og bør pleie den vel, slik at den kan returnere til de liv-død-syklusene den hører hjemme i, som et rufset, livsmett vesen, og ikke som blodfattig eller underkuet.

## Artemis og de andre

Vi må ikke miste av syne at Artemis er en av mange arketypiske måter å møte verden på. Pan har et helt annet forhold til natur. Dionysos har et tredje. Frøy og Frøya, Demeter, Gaia og Apollon uttrykker enda flere perspektiver på natur. Det er viktig at det ikke blir Artemis, dronningen over fjell og ville dyr, som *alene* får dominere våre relasjoner til miljøet. Da kan vi fort få en antisosial økologi hvor urørt natur idylliseres til det eneste gode, rene og hellige. Vi får økologiske puritanere som forkynner asketiske, anti-erotiske idealer. Økopsykologi og en mer sjelelig økologi trenger flere perspektiver, selv om de aldri vil klare seg uten Artemis heller.

Artemis-mønsteret uttrykker også en viss dragning mot høydene, en blåklar idealisme som ofte blir forbundet med fjellvidder og øde steder. Dermed kan vi forstå hvorfor mange av de som søker åndelig ensomhet i hennes tilbaketrunkne områder, også blir oppfattet dithen at de mangler en viss varme. De er ikke av den typen som lager det trivelig og frodig rundt seg. De steker ikke vafler. De har heller ingen mørk, moldete jordforankring ved seg, men forfekter helst de høye idealer, avholdenhet fra forbruk og en dragning mot utsikten fra filosofiens klare tinder.

Slike skikkelser trenger vi, men Artemis trenger også de andre for å kunne bevare sin egenart. Artemis er den hun er bare i relasjon til de øvrige.

# Kap 7) Fornuft, idé og handling

På midten av 1800-tallet var en mann som het Sir George Grey generalguvernør på New Zealand. Han lærte seg språket til de innfødte maoriene. Men, kjennskapet til språket hjalp ham lite når han skulle forhandle med høvdingene. Da oppstod det alltid absurde misforståelser. I møtet med alle bildene, allusjonene og ordtakene til maoriene, ble han forvirret gang på gang. Derfor bestemte han seg for å studere også deres mytologi grundig. I løpet av ganske kort tid oppdaget han at han kunne kommunisere langt bedre med dem.

Et lignende møte fant sted omtrent samtidig, da Jan Bahadur, hersker over Nepal, var på besøk i England. I et brev hjem skrev han blant annet: «Parlamentet her tolererer ikke urett fra noen. Det kan til og med avsette kongen. Hvis noen gjør en forbrytelse spiller hans stand ingen rolle. Lovene som innsatte dette mektige Guds hus, ble skrevet av en stamfar til engelskmennene, Jesus Kristus.» Bahadur behersket engelsk, men rakk ikke å studere britisk kultur like nøye som Sir Grey etterhvert studerte maoriene. Han kjente verken britisk eller kristen mytologi. Derfor ble hans rapport en underlig mosaikk av forskjellige biter som han måtte sette sammen utfra egen forståelse.<sup>146</sup>

Ulike mennesker innenfor samme kultur forstår hverandre fordi de bruker de samme bildene og grunnforestillingerne når de snakker med hverandre. I møter med andre kulturer blir det ofte vanskeligere. Selv om begge parter har oppfattet de enkelte ordene som blir utvekslet, så kan forståelsen av hva som faktisk ble sagt være sterkt motstridende. Dette skjer fordi kulturenes mytologier er forskjellige. Når samme setning settes inn i en annen kulturs mytiske sammenheng, så kan den forandre mening.

Ikke bare vidtfavnende kulturer, men også ulike landsdeler, ulike grupper og organisasjoner har sine egne mytologier som vi må kjenne for å kunne kommunisere godt med dem. Ja, til og med enkeltfamilier og individer kan ha sine egne myter om hvem de er. Kjennskap til mytene er en inngangsbillett til fellesskapet. Hvis en ønsker innpass og bli en del av et miljø eller en organisasjon, da må en lære seg de mytene som regjerer der. En må la dem bli en del av en selv, ellers blir en fort stående utenfor. De andre merker at du ikke er helt «med».

I vår tids miljødebatt er det tydelig hvordan forskjellige grupper forstår verden utfra ulike myter. «Naturen» og «mennesket» får tildelt roller alt etter hvilke myter en gruppe bekjenner seg til. Disse gruppene eller organisasjonene bygger opp sin eksistens og sin kultur rundt disse mytene, og deltakerne finner sammen gjennom å dele samme visjon. Å påpeke at grupper bygger sitt fellesskap på myter er ikke noe nytt, heller ikke innebærer det en kritikk av at det forholder seg slik. For å forstå kommunikasjonen mellom dem, er det imidlertid viktig å ha i bakhodet at de ulike gruppene bygger på hver sine mytiske visjoner. Vi blir alle ledet av myter. Det er slik fellesskapene — og sjelen — fungerer.

Vi har undersøkt noen av disse mytene i tidligere kapitler. Det finnes dem som mener at allting kommer til å gå under, apokalyptikerne. Når vi melder oss inn der, blir naturen et døende offer eller en hevners engel for menneskenes overmot. Deltar vi i Prometevs' flokk derimot, lar vi oss overbevise om at vekst og fremskritt kommer til å fortsette i det uendelige. Da er naturen et overflødigshorn, en Sareptas krukke som aldri blir tom. Det finnes også dem som først og fremst brenner for småsamfunnene, tradisjonene, familieverdiene og oversiktlig lokalstyre – Hestias flokk. Mens tilhengerne av Hermes mener at mer elektronikk, bedre informasjonsflyt og mindre begrensninger på internasjonal vareflyt vil la markedets «usynlige hånd» ordne opp. De som er bekymret for det grønne, for naturens livgivende økosystemer, finner sammen for å hjelpe Demeter til å holde jorden fruktbar. Mens de som er mer opptatt av rent naturvern og brenner for villmarken, friluftslivet, dyrelivet og den urørte naturen, kan tenkes å være blant Artemis' skare. Vi må heller ikke glemme de biologiske økologer som klart og tydelig har målt og beskrevet ødeleggelsene av de natur-habitatene som de kjenner fra sin forskning. I dette vitenskapelige perspektivet kan vi kanskje gjenkjenne guden Apollon, som vi skal bli bedre kjent med senere i dette kapitlet.

Men, uansett hvilket utgangspunkt disse grupperingene har, så møter de alle sammen – og stanger hodet i – en annen og mektig grunnforståelse. Denne kan vi kalle for den *opplyste, administrative fornuft*. Når disse gruppene ønsker endringer i måten miljøet blir behandlet på, må de gå til de styrende i samfunnet og legge frem sin sak der. Der møter de en vegg av «Alt med måte!», «Sett i forhold til andre viktige saker...», «Her må vi prioritere» eller «Slike tiltak har ingen dokumentert effekt». De blir bedt om å utvise moderasjon, ansvarlighet og realisme. De møtes med krav om å definere sine mål og de virkemidler de vil nytte for å oppnå disse. Forslag til endringer må være avbalanserte, utredet og, igjen, først og fremst realistiske. «Realisme» er et mantra, et trylleord, som fornuftighetens yppersteprester lar fare over sine lepper til enhver tid.

Dette ståstedet tar seg selv svært høytidelig, og pålegger enhver som vil bli tatt seriøst å kommunisere på dets egne premisser. Fornuftens problem er at den er blitt enerådende på bekostning av alle de andre formene. Hvis vi kunne forstå også den vitenskapelig, rasjonelle administrasjon som en myte blant flere, kunne det åpne for å vurdere de andre mer seriøst, at de kunne få en sjanse. For hver mytisk figur har verdi i seg selv. Og ikke bare er det slik at de *har* verdi, men det er de som *skaper* verdier. Når de ulike opplevelser og ting settes i forbindelse med dem, kan de dermed også gjøre dem verdifulle. Men det mytiske mangfoldet som allerede finnes i våre erfaringer av omgivelse og natur, stanger gang på gang hodet mot monoteismen i de moderne, rasjonelle forklaringene. Fokuset for dette kapitlet ligger derfor på hvordan en mytisk forståelse av også fornuften selv, kan åpne for flere myter og flere fornufter

innenfor forestillingene om administrasjon og ansvarlig handling. Hvordan kan vi, som Sir Grey, finne en måte å administrere på som er mer sensitiv for de mytiske sammenhenger som problemene hører hjemme i? Veien mot en slik såkalt «polyteisme» går først gjennom en nærmere undersøkelse av fornuften.

### Fornuftens herredømme og Fornuftens krise

Nøyaktig hva som har kjennetegnet synet på fornuften i de ulike epoker, er et idéhistorisk tema som vi må la ligge i denne sammenheng. Men, tilliten til at den menneskelige fornuft både kan gripe virkeligheten slik den er og gi gode retningslinjer for hva som er rett handling, har vært gjennomgående helt siden Sokrates. Kritikken av den moderne fornuft, dens krise, har bare i liten grad kunnet rokke ved denne utbredte og trofaste hengivelse til fornuften alene.

Jeg plukker et typisk eksempel fra den daglige miljødebatten som uttrykker denne tilliten. Samferdselsminister Kjell Opseth sier: «En forutsetning for prioritering av ulike mål, er at de som fatter vedtakene har tilstrekkelig kunnskap om viktige konsekvenser av ulike tiltak som for eksempel et planlagt transportanlegg. Når det gjelder hensynet til biologisk mangfold, trenger vi *bedre data* om tilstanden i ulike naturtyper, *bedre metoder* for konsekvensutredning, og *økt kunnskap* om hvordan naturinngrep og forurensing påvirker mangfoldet.»<sup>147</sup> Altså: mer kunnskap, bedre vitenskapelige data og bedre metoder er forutsetningene for å kunne treffe beslutninger om de riktige virkemidlene. Deretter, sier Opseth, vil administrasjonen velge det fornuftigste alternativ etter en rasjonell, økonomisk vurdering. Det er i tråd med slike idéer at naturen blir forvaltet av en regjering utgått fra vår tid.

Med et sveipende historisk blikk, kan vi se at denne tenkemåten har røtter helt tilbake til Aristoteles og hans utrolig nitide utvikling av bedre metoder (logikk) og innhenting av data om naturen. I denne tradisjonen står fornuften *over* naturen forøvrig. Dette ble ytterligere befestet da Newton og den tidlige naturvitenskapen så ut til å kunne forklare alle fenomener i naturen, til og med planetenes baner. Og utover i det 20. århundre kom utnyttelsen av elektrisiteten, biler og fly dukket opp og – ennå mens den samme generasjonen levde – plasserte romfarten mennesker på månen. En serie av suksesser og fremskritt som menneskeheten aldri hadde sett maken til, la grunnlaget for den begeistring og tillit som det moderne mennesket fremdeles har til vitenskapen.

Men samtidig som fornuft og vitenskap holdes høyt i hevd, så har en nær sagt uendelig rekke av tenkere etterhvert beleiret den moderne fornuften med spørsmålstejn og skepsis. Den vitenskapelige teknikken ser ut til å ta over og av-humanisere mennesket. Moderne liv er blitt kastet ut i en uhørt, forvirrende endringshastighet. Gigantiske konstruksjoner, støy, uoversiktighet, vold og oppløsning av sosiale nettverk har toget inn som «bivirkninger» ved de nye oppfinnelsene. Alle disse hendelsene symboliseres på mange måter av atombomben. Ved en uslåelig — men tragisk — ironi ble Einsteins geniale formler om masse og energi opphavet til muligheten for menneskets endelige selvutsløttelse. Innsikter hos en overbevist pasifist og innehaver av den skarpeste fornuft, ble kilde til den mest ødeleggende irrasjonalitet.

De nære, men uunngåelige forbindelsene mellom vitenskap på den ene side og politiske, militære og næringslivsinteresser på den annen, har klebet seg som seigt klister til den tradisjonelle vitenskaps ønsker om en atskilt renhet. Den vil så gjerne uhindret kunne søke etter bedre kunnskap. Men selve idéen om «ren vitenskap» har falt fra hverandre i løpet av dette århundret. Troen på at den vitenskapelige fornuft kan registrere naturen omtrent slik et perfekt speil reflekterer den objektive realiteten der ute, har blitt gjennomskuet som ikke bare erkjennelsesteoretisk naiv, men også som etisk naiv. Ethvert vitenskaplig faktum vil aldri kunne være noe mer enn en teoriladet tolkning, en språkavhengig sannsynlighet. Og vitenskapen vil alltid kunne bli brukt til sosiale eller politiske formål. Den aggressive utnyttelsen av naturen, oppblomstringen av kjernekraft og atomvåpen, samt trusselen om økologisk katastrofe, alt dette har forsterket anklagene mot vitenskapen. Den menneskelige fornuft selv er trukket inn som en medskyldig i disse forbrytelsene.

Mange ulike retninger har rent sammen til det fossende kaotiske stryk som vi kan kalle «fornuftens krise».<sup>148</sup> Her skal vi nevne seks av dem. Den første har vi nettopp vært inne på: Den storstilte bruken av teknisk fornuft har hatt utilsiktede og helt uforutsette *konsekvenser* som har vært alt annet enn fornuftige.

En annen retning har å gjøre med den *form* for fornuft som har kommet til å dominere.<sup>149</sup> Det har fremfor alt vært tale om en teknisk eller instrumentell rasjonalitet som kunne fremme effektivitet i produksjon og administrasjon. Men dette har med *midler* å gjøre, og sier lite og ingenting om hvorfor bestemte verdier og *mål* er verdt å etterstrebe. Den frihet som moderne vitenskap kunne gi fra fattigdom og tradisjonsbundethet, synes å ha ført til en ny form for tvang. Mennesker som er snørt inn i den tekniske fornufts tvangstrøye blir ledet av verdier som ikke lenger synes fornuftige. Den har gjort det mulig å øke samfunnets rikdom og slagkraft, men er ute av stand til å finne andre verdier i livet enn fortsatt økt forbruk.

En tredje kilde til tvil på den vestlige, moderne fornuft springer ut av møtet med andre kulturer. Sir Greys og Bahadurs erfaringer viser hvordan det som blir ansett for fornuftig i stor grad er avhengig av den gjeldende kulturs myter. Det har også vist seg at den europeiske fornuft og teknikk ofte kan ha en oppløsende og svært nedbrytende innvirkning på andre kulturer.

En fjerde strømning er fremveksten av sekter, ny åndelighet, nye terapiformer og et virvar av gamle visdomslærere som til sammen blir til en blomstrende jungel av alternative retninger. Alle disse oppfatter seg som «alternative» i forhold til den tradisjonelle, europeiske fornuft. De vitner om en utbredt misnøye med den rådende måte å forstå verden på, og en tvil på fornuftens evne til å lede rett handling.

Dybdepsykologiske teorier om det ubevisste har, for det femte, avsatt jeget eller egoet som den fornuftige styringssentral i mennesket. Den frie vilje viser seg ofte å være maktesløs. Selv om fornuft og kunnskap peker i en klar retning, er det slett ikke sikkert at en klarer å gå den veien, ettersom en mengde andre drifter og krefter sprenger på nedenfra og ovenfra i en selv. En illusjon om fornuftighet, såkalte rasjonaliseringer, blir ofte resultatet. Den bevisste fornuft er ikke engang herre i eget hus.

Og sist men ikke minst, har filosofisk og sosiologisk kritikk av dominerende vestlige institusjoner etterlatt den vestlige fornuften som en sprukket ballong. Postmoderne teorier og vitenskapsfilosofi har plukket fra hverandre den vestlige selvsikkerhet ved hjelp av begreper som dekonstruksjon, desentrering, diskontinuitet, differanse, diskurser, familielikheter, lokale narrativer og fragmentering. Etter dette fremstår «fornuftig kunnskap» som en samling tolkninger uten noen nødvendig indre sammenheng eller endelige sannhetskriterier. All menneskelig forståelse består av mer eller mindre vilkårlige tolkninger og ingen tolkninger er endelige.

Poenget her er ikke å gi en detaljert oversikt over fornuftens krise, men å påpeke at vestlig kultur er i ferd med å gjennomskue sitt eget forhold til fornuften. Fornuften befinner seg ikke lenger med selvfølgelighet på toppen, men troen på at den gjør det har begynt å likne en myte. Den kritiske fornuften har oppdaget at den hengivelse og tillit som den tidligere nærte til seg selv, ikke lenger utgjør noe trygt grunnlag. Det åpner muligheten for å ta et skritt tilbake og lure på *hva slags mytiske rom disse forestillingene om fornuften springer ut av.*

En oppsummering av fornuftens essensielle kjennetegn kan muligens sette oss på sporet: Overalt hvor fornuften ferdes har den en trang til å ville *klargjøre*, til å kaste lys over saken. Den prøver alltid å systematisere de enkelte iakttagelser under *generelle* prinsipper og sammenhenger. På den måten kan den se de ting den støter på *ovenfra*. Ved å innføre *avstand* til det observerte kan fornuftens klare blikk avdekke forskjeller og likheter. Den blinker seg ut et bestemt interesseområde og prøver deretter å få så presis *innsikt* i dette emnet som mulig. Dette kan i sin tur gi en mulighet for å *forutse* og kontrollere utviklingen. Klargjøring, generalisering, overblikk, avstand, innsikt og prediksjon. Fra Aristoteles til vår tids analytiske filosofi har disse egenskapene vært oppfattet som sentrale for fornuften og stått som idealer i den vestlige sjel. Hvilket mønster, eller bedre, *hvem* er det som ligger bak og inne i våre fantasier om fornuften? Hvilken gud er det som har inspirert vestlige tenkere gjennom så mange år? Kanskje kan fortellingene om Apollon bringe oss videre inn i mytene om fornuften.

### Hvem er Apollon?

Apollon var gud for lyset, for dannelse og klassisk kunst. Og særlig var legekunst og spådommer hans områder. Han var blant grekernes aller viktigste guder. Han var så strålende at han av og til ble omtalt som solen selv. Når han som solen hver morgen stiger opp med sitt lys fortrenger han mørket og skaper dagverdenen.<sup>150\*</sup> Apollon ble avbildet som overjordisk vakker; høy, slank, ungdommelig og med gyllent hår. På hodet hadde han gjerne en krone av laurbærblad og i hånden en lyre. Han utgjorde på mange måter det perfekte ideal av mannlig skjønnhet, dannelse og styrke.

De homeriske hymnene beskriver ham slik:<sup>151</sup>

Apollo, Bueskytteren!  
 når han går gjennom huset til Zevs  
 får han alle gudene til å beve  
 De reiser seg, står opp fra sine leier  
 når han kommer inn  
 og trekker av seg  
 sin strålende bue ...  
 Leto, hans mor, leder ham

til hans plass  
 Og Zevs, hans far, skjenker ham  
 nektar i gyllent krus  
 Han ønsker sin sønn velkommen  
 mens de andre gudene  
 ber ham sitte ned.

Denne gudens fremtreden gjør et veldig inntrykk. Alle merker med en gang hans kraft og opphøydhed. I tillegg til «bueskytteren» blir han ofte omtalt som fjernskytteren, han som virker på avstand, Phoebus med det gyldne håret eller Apollon Lykeios – gud for lyset.

Apollons første, store bedrift var å drepe det slangeaktige monsteret Python. Apollon ble født av sin mor Leto på øya Delos. Dette var det eneste stedet på jord hvor hun kunne føde, ettersom Leto var blitt gravid med Zevs, og den alltid sjalu Hera hadde sendt slangedragen Python etter henne. Apollon var ikke gamle karen før han bad om å få en sølvbue med piler. Den fikk han straks av Hefaistos, smedguden. Han la så ut på vandring mot fjellet Parnassus, hvor han visste at Python nå holdt til. Python var et veldig beist, født av jordens urkrefter og sterkere enn selv Zevs. Ovid skildrer møtet slik:<sup>152</sup>

Motvillig var det, men dog måtte jorden nå avle en slange  
 som deg, du veldige Python, og for de gjenskapte slekter  
 var du en uhørt skrekk, der du bredte deg over berget.  
 Guden med bue og pil, som aldri før hadde anvendt  
 dette sitt våpen på annet enn rådyr og springende geiter  
 fylte med tusende piler – han tømte nesten sitt koger –  
 udyret og lot dets gift strømme ut av levrende sår.

Skinnet tok han med seg til Delfi, et sted som lå ikke langt unna. Der overtok han et gammelt orakelsted som tidligere hadde tilhørt Moder Jord, og trakk orakelkrakken med skinnet. Så bygde han et nytt stort tempel – vidt og bredt og med flotte søyleganger. Til dette «orakelet i Delfi» kunne mennesker komme, ofre og få svar på sine spørsmål. Apollons spådommer – hans innsikter i fortid, nåtid og fremtid – ble ansett for å være de sikreste. Derfor dro grekerne dit fra hele det vide Hellas når de trengte orakulære innsikter eller presise råd. Ettersom Apollon også var gud for medisin og legekunst, var det spesielt i saker som angikk sykdom og helse at han ble rådspurt.

Apollon giftet seg aldri og hans amorøse forsøk falt heller ikke særlig heldig ut. En annen, berømt historie om Apollon forteller om da denne strålende bueskytteren selv ble truffet av Amors piler. Han ble bergtatt av nymfen Daphne, som var datter av elveguden Peneios og en usedvanlig deilig nymfe. Men hun var også svært sky. Noen sa at hennes mor var Moder Jord selv og hun var en av hennes kyske prestinner, mens andre mente hun var datter av Artemis eller Artemis i forkledning. Ugift og fri vandret hun om i skogene uten tanke på bryllup, på kjærlighet eller samliv.

Apollon ser henne langt bortefra og begjæret velter over ham så han blir tørr i munnen. Kjærligheten forbrenner hans tanker og gjør spådomsevnen til skamme, forteller Ovid:<sup>153</sup>

Han ser hennes hår falle vilt ned over nakken



Han ser hennes øyne, der glimter som klare stjerner  
 Han ser hennes munn – og kan ikke nøyes ved synet.  
 Full av beundring er han for både fingre og hender  
 håndledd og albuer, armer og skuldrer som nesten er bare  
 og hva tøyet dekker, tror han er ennå bedre.

Men når han nærmer seg, viker hun unna. Han følger etter henne og prøver å overtale henne, forklare at hun misforstår. Han prøver å fortelle henne hvem han er, at hun burde være stolt over at han vil bli kjent med henne, forteller alt hva han kan og litt til om alle sine bragder. Enda mer forsøker han å si henne, men hun springer fortere og fortere, så selv han kan knapt holde følge. Nå går det over stokk og stein i et forrykende tempo. Apollon har ikke pust til å prate, men setter alt inn på å nå henne igjen med en spurt. Akkurat idet han nesten har nådd henne igjen og puster henne i nakken, så roper hun i sin fortvilelse til sin far, til jorda og til Artemis om at de må frelse henne. Og i samme øyeblikk som Apollon legger sin hånd på nymfen, så forvandles hun til et laurbærtre. Armene blir til grener, kroppen dekkes av bark og føttene strekker seg som røtter ned i jorden. Hivende etter pusten står Apollon tilbake og omfavner et tre. Han er fremdeles like forelsket og merker at hjertet ennå banker der inne i treet. Så han kysser det, men til og med dette forsøker treet å unnvike. Til slutt erklærer han at selv om hun ikke vil ha ham, så vil han gjøre laurbærtreet til sitt tre, og sørge for at det er grønt hele året. Han plukker blader og kvister, og fletter seg en laurbærkrans som han siden alltid bærer på hodet, omkring sine lange, gyldne lokker.

Forøvrig var Apollon stort sett sin fars beste sønn, og Zevs og han hadde et nært samarbeid. Men en gang greide Apollons egen sønn, vidunderlegen Asklepios, å bringe livet tilbake til en mann som var død. Underverdenens hersker Hades klaget selvsagt dette inn for Zevs, som til straff for denne grenseoverskridelsen drepte Asklepios med tordenkilen sin. Da ble Apollon rasende på sin far og sendte en skur av piler, ikke mot Zevs selv, for det torde han ikke, men mot hans våpensmeder, kykloperne. Som reaksjon på dette igjen dømte Zevs Apollon til ett års straffarbeid nede på jorden. Når tiden så var omme, hadde Apollon tatt sin lærdom av dette. Heretter talte han for moderasjon i alle ting. «Kjenn deg selv!» og «Alt med måte!» sa han hver gang det bød seg en anledning.<sup>154</sup> Siden stod han alltid for ro og orden, rettskaffenhet og høye idealer.

### Apollon og fornuften

Apollon er gud for lyset og han personifiserer dimensjoner vi gjerne betegner som opplysning, klarhet, innsikt og overblikk. Nettopp lys og synsevne har gjerne vært forbundet med fornuften. I Platons hulelignelse sitter mennesker i en mørk hule og observerer bare skygger av den egentlige verden. De holdes nede av ufornuft og mørke, inntil de velger å stige opp av hulen og ut i fornuftens klare dagslys. I Platons modell er den apollinske klarhet høyst nærværende, men ikke Apollon selv. Det som skjedde ved overgangen fra mythos til logos var at noen av de homeriske gudene ble inkorporert i filosofiske tenke- og talemåter, mens andre ble helt glemt. Apollon ble omtolket til tankens klare lys, og opphøyet samtidig fikk det rene intellektet (*nous*) en guddommelig status. Et lignende skifte skjedde i opplysningstidens oppgjør med religionen, da alle tidligere tiders villfarelser og mørke tradisjoner skulle erstattes av menneskets rasjonelle kunnskaper. Man ville ikke lenger tilbe Gud Fader, men Fornuften. Ikke Zevs, men Apollon

Der hvor Apollon kommer, der må mørkets makter vike – slik historien om Python forteller. Python, dette beistet skapt av kaotiske, urjordiske krefter, spredte mørke og angst blant mennesker. Det truet med å sluke også Apollons eget opphav, hans mor Leto. Så lenge Python herjet kunne ikke Apollon lyse opp i verden. Men seierssikker kom han med sine dypt inntrengende piler og lot «monsteret ligge å råtne bort under solens gjennomtrengende stråler». <sup>155</sup> Når bevissthetens lys faller på naturens mørke mysterier, så må de oppgi sin kraft. Ved hjelp av målrettet teknikk og presisjon kan den apollinske bevissthet underlegge seg ethvert beist, både barbariet og begjæret. Og når disse store kreftene først er temmet, tenker fornuften at den kan bruke dem til sine egne formål. Beistets skinn bringes inn i Apollons tempel.

Ett aspekt ved Apollon er altså det *klare, skarpe lyset* som gir et distinkt overblikk og gjennomborende innsikter. Et annet er hans styrke og opphøydhed, hans *overlegenhet*. Overalt hvor Apollon kommer, igangsettes det konkurranser og kamper som han selv så vinner. Han er seierherren med laurbærkransen om hodet. Apollon personifiserer en høyerestående maskulinitet, en suverenitet som samtidig innebærer en underordning av det feminine og materielle. <sup>156</sup> I møte med ham blir ikke bare det kvinnelige, men også alle andre skapninger mindreverdige og annerledes: nymfer, satyrer, titaner, dyr og vanlige mennesker – de færreste kommer godt ut av en konfrontasjon med Apollon.

Så vanskelig ydmykhet er for Apollon! Men som fortellingen om hans straffeår viser, så hjelper det med en vedvarende nærhet til jorden. Moderasjon, selvinnsikt og måtehold kan da vokse frem. Dette er slett ikke umuligheter, men tvert imot sentrale verdier i det apollinske univers: Den gyldne middelvei blir da definert som det mest opphøyde. De som ikke følger den, det er de udannede og barbarene.

I tillegg til de to kjennetegnene klart lys og opphøyd suverenitet, må også hans presise analyser og grundige systematikk tas med. Da Hermes hadde stjålet bølingen hans og Apollon hadde brakt den vesle slyngelen inn for dom hos Zevs, holdt han et lynskarpt innlegg. I sin anklage gjennomgikk han systematisk hvordan Hermes hadde båret seg ad for å skjule alle spor. <sup>157</sup> Fornuften går ubønhørlig lureriet etter i sømmene og skiller fakta fra fiksjon, løgn fra sannhet. Og sannhet for Apollon, det er det logiske og entydige, de presise sammenhenger som fremkommer når nattens dunkle hendelser blir badet i dagens klare lys.

Apollon er den som virker på avstand, fjernskytteren. Hans distansering og skarpskyting kan være drepende for det observerte. Han er også den som aldri gifter seg, som aldri flyter sammen med det han vil gripe. I det han favner om Daphne, må hun forvandle seg til noe annet for å overleve. Han kan begjære å trenge inn i noe, men blir likevel stående atskilt, fristilt og uten dype tilknytninger. <sup>158\*</sup> Når materie, kropp og det kvinnelige overlates i hendene på apollinsk fornuft, så tenderer de mer og mer mot å stivne til og bli plassert der-ute. De blir tingliggjort i samme øyeblikk som de blir innhentet av det apollinske. De mister sin bevegelighet og kan ikke lenger være seg selv.

La oss samle noen tråder om Apollon og fornuften. Ettersom mye taler for at fornuften indirekte forstår seg selv i Apollons bilde, så har den også tilkjent seg selv en guddommelig plass på toppen, atskilt og med avstand til alt annet. Bare mennesker

har fornuft og er derfor suverene på jorden, kan en lang og innflytelsesrik filosofisk tradisjon fortelle oss. Det vi har kalt menneskelig «bevissthet» er da egentlig de apollinske mønstre slik de har nedfelt seg i en «sunn fornuft i et sterkt ego.»<sup>159</sup> Når naturen blir forstått utfra et slikt apollinsk blikk, så blir mange andre aspekter liggende i skyggen. Et helt mangfold av kvaliteter, væremåter blir oversett. Det gjelder ikke minst de vegetative og de animalske, som vi så på i de to foregående kapitlene.

Å spore opp fornuftens mytologiske røtter kan også gi perspektiver på konfliktene mellom den økologisk opposisjonen på den ene side og de styrende administratorene på den annen. Der det (ofte på begge sider) med et stålblått blikk kreves større presisjon i argumentasjonen, mer vitenskapelighet og systematikk – der kan vi nå gjenkjenne Apollons konturer. For å knytte seg til den apollinske tenkemåte gir en sterk følelse av sikkerhet, av å ha de beste kortene på hånden. Så lenge en er fanget i myten om fornuften er det distansert objektivitet, klare data og presis måldefinering som er verdifullt. Alt annet fortøner seg lett som hysteri og følerier, som romantisering eller som falske profetier.

Problemet er ikke den apollinske tenkemåte i seg selv. Vi har helt klart et behov for Apollons formale klarhet og rasjonalitet. Når vi trenger et distansert overblikk i en komplisert sak, eller et mål å orientere oss etter, da er han uunnværlig. Ja, den delen av sjelen som vi kunne kalle *ånden* den elsker lys, klarhet og overskridende innsikter. Problemene oppstår når en glemmer at dette er ett perspektiv, en gud, blant flere og dermed forveksler det apollinske med det entydige og korrekte. Da tar vi Apollon bokstavelig og blir blind for hvordan dette lenker oss til en tørr og gold utgave av vitenskap. Sakene og naturen selv forsvinner bak et berg av data og utredninger. Metodene blir standardiserte og stadig mer kvantitative for å ivareta kunnskapens renhet. Bare det som passer inn i systematiseringen blir tildelt betydning. En glemmer at *for mye kunnskap fra en type perspektiv, fra ett arketyrisk mønster, kan være en meget farlig ting*. I det følgende skal vi prøve å se hvordan disse uheldige konsekvensene kan imøtegås gjennom å utvide vår forståelse av fornuften.

### Fra fornuften til fornuftene

Kanskje kan vi i stedet for *fornuften* tenke oss at rasjonalitet er noe som kommer i mange former. At det finnes mange fortellinger om hva som er fornuftig. En prometevisk fornuft er forskjellig fra en Hermes-fornuft, som i sin tur er noe helt annet enn en apollinsk fornuft, for ikke å snakke om en dionysisk fornuft ... Men i vestlig tradisjon finner vi en utbredt monoteisme – en tro på én Gud; på det Ene, det Skjønne og det Gode. De er ofte samlet i treenigheter eller i ett system. Denne vanen med å skulle sammenfatte fornuften under det Ene har ført til at vi har forvekslet fornuft med én variant av den, nemlig den apollinske utgaven.

Men ved å gi vår forståelse av fornuften en mytisk basis, åpner vi for et mangfold av fornufter. Hver myte, hver gud har sin egen måte å reflektere, se og være på. Innenfor hvert slikt symbolsk univers er det visse måter å være fornuftig på som ser aldeles ufornuftige ut fra et annet. Også den spesielle fornuftsformen som har kommet til uttrykk i vitenskapen, har fått ulike uttrykk opp gjennom historien. For 600 år siden (aristotelisk skolastikk) så den annerledes ut enn for 200 år siden (opplysningstid), og nå er den igjen noe annet. Fornuften er altså noe som blir bestemt av de fortellingene

som den forteller om seg selv. Kanskje kan vi idag se en begynnende dreining av fornuftsidealene fra et opplyst herredømmeståsted over naturen henimot en form hvor samliv og gjensidig økologisk avhengighet kommer inn som idealer. I et mytisk perspektiv kan dette *antyd*es som en overgang fra en apollinsk til en mer demetersk eller artemisk forståelse.

Men hvor den ene myten slutter og den annen begynner, er aldri en enkel sak å avgjøre. Slik må det være fordi mytene ikke opererer med entydig atskilte figurer. De er på ingen måte enerådige herskere over hver sin separate sektor. Snarere finner vi at én gud, en mytisk person, alltid involverer flere – både med hensyn til handling og slektskap. *De står aldri alene*. I tillegg kommer hver myte i mange versjoner. Og for det tredje er det vanskelig å skille klart mellom mytiske figurer fordi mytene er metaforiske fra ende til annen. Det finnes ikke entydige tolkninger eller lærdommer. Mytene henviser for eksempel til naturlige, sjelelige, sosiologiske, historiske og religiøse nivåer på én og samme tid. De beskriver kompliserte nettverk av gjensidige relasjoner. De forteller historier som av og til kan sette oss på sporet av sannheter og andre ganger leder oss vill. Mytene er ikke statiske fortellinger om noe som skjedde den gang da, men skildrer det som alltid er i prosess og utvikling. De stimulerer imaginasjonen til stadig nye fortellinger om oss selv og andre. Men det er ikke spørsmål om en ønsker å tenke mytisk eller ikke. Valget står heller ikke mellom enten å ta mytene i bruk, eller la dem stå i fred på bibliotekhyllen. De er alltid aktivt tilstede i vår måte å tenke på. Spørsmålet er hvilken myte vi nå befinner oss i, ikke hvilken myte det er passende å ta i bruk.

Fra en monoteistisk forståelse av sjel og natur beveger vi oss nå i retning av hva James Hillman kaller *polyteisme*, som innebærer å forstå livet ut fra et mangfold av myter. Dette betyr at forståelsen av natur og sjel ikke lenger gjøres på basis av motsetninger som godt–ondt, sant–falskt, subjekt–objekt, fremskritt–tilbakeslag, men på fortellinger. Hver gud utgjør et slags symbolsk univers og det finnes ikke én grunnleggende versjon som alle andre restløst kan reduseres til. Det ville innebære fundamentalisme – å være overbevist om at det finnes ett nivå eller én forståelsesmåte som er endegyldig. De mange forskjellige mytene gir en god metaforisk bakgrunn for forestillinger om sjelens – og naturens – mangfold.

Det som den mytiske imaginasjonen over hele verden kaller guder, kan vi kanskje forestille oss som en personifisert symbolisering av typiske landskapstrekk, visse former for dyr, planter, aktiviteter og moral. Men også av en skyggeside eller en slags galskap. Hver gud bringer med seg sin egen slags logos og åpner med den sjelens øyne slik at den nå oppfatter verden på visse karakteristiske måter. Prometevs lar oss tenke i fremskritt – og kanskje ane undergangen. Moder Jord lar oss kjenne oss som barn og oppleve som barn. Hestia kan få oss til å føle oss hjemme og samle trådene foran ilden. Hermes lar oss se nye veier og handlemuligheter, leder oss over grensene. Demeter og Artemis gir oss hver sine visjoner av planter og dyr (og av oss selv), mens Apollon får oss til å lengte etter lys, kunnskap og innsikt. Og enda er det flere som vi ikke får treffe i denne sammenhengen.<sup>160\*</sup>

Det er viktig at dette ikke forflates til en typologi, et skjema som putter de enkelte fenomener i store båser. De mytiske figurene er ikke bare noe vi kan oppdage i formen til det vi observerer, de ligger like mye i *måten vi ser på*. Hvis vi bare oppfatter hendelser og omgivelser utfra en forhåndsdefinert typologi, har vi laget et skjema av

mytene. Men hver erfaring har en spesifikk egenartethet som aldri *helt* passer inn i slike stereotype rammer. Ved å beholde disse to grunnleggende premisser for mytisk og psykologisk forståelse, unngår vi dogmatismen; ditt betyr datt og dermed punktum.

Den mytiske imaginasjonen fremstiller hendelsene slik at mange nivåer og mange betydninger er samtidig tilstede. På denne måten ligner mytisk tenkning på økologi. Begge områdene skildrer en dynamikk som kjennetegnes av gjensidige påvirkninger. Begge beskriver nettverk av tett forbundne mønstre på mange nivåer som er delvis selvstyrte. Både innen økologien og myteverdenen er hver organisme eller hver figur utstyrt med et sett av kvaliteter. Som gudene, så trenger også dyrene hverandre, og hver følger innebygde livsregler som er gitt i og med deres egenart. Det er heller ikke tilfeldig at gudene assosieres med dyr eller at dyr i mange kulturer oppleves som guddommelige eller som bærere av avdødes sjeler. *Mytene er alltid økologiske fortellinger*. De skildrer ikke enveis projeksjoner, *monologen*, fra det indre og ut på naturen, slik det har vært vanlig å tro. Heller ikke er de rene, biologiske skildringer av naturen. De beskriver den dype *dialogen* mellom jord og sjel.<sup>161\*</sup>

Med et polyteistisk utgangspunkt blir målet for fornuft og forskning ikke lenger entydighet og enighet. Her slår vi følge med den postmoderne kritikk av at vitenskapens mål er felles svar og felles løsninger. Slik konsensus har blitt en gammelmodig og mistenkelig verdi, skriver den franske filosofen Jean-François Lyotard.<sup>162</sup> Han sammenligner mytisk kunnskap med den vitenskapelige, og påpeker at selv om de er ulike på mange måter, kan ikke den ene tilkjennes større sannhetsverdi. For å ivareta en kontinuerlig, uendelig variasjon av forståelser, trenger vi et spekter av grunnleggende forskjellige tenkemåter. Vi trenger en hel økologi av historier. Bare på dette viset kan sjelen og naturens mangfold ivaretas og utvikles videre.<sup>163\*</sup>

### Hva skaper endring?

Men blir ikke dette et salig forvirrende kaos? Hvilke av disse fornuftene går det an å stole på, og når? Blir en ikke direkte handlingslammet av å skulle forholde seg til så mye? Og vil ikke alle normer for handling drukne i brottsjøer av relativisme? Fornuftens viktigste oppgave har vært å rettlede handling. Å oppføre seg fornuftig og å handle rasjonelt er selve kjerneidealet i moderne, skikkelige menneskers hverdag. (Det betyr selvsagt ikke at vi faktisk oppfører oss fornuftig.) Skifter vi over fra *fornuften* til *fornuftenne*, kan det se ut som om selve grunnlaget for å handle konsekvent og målrettet forsvinner. Slike forslag vekker derfor motstand. De truer egoets trygghet.

I forhold til miljøproblemene er det mange som snakker om en samlet plan. Det trengs et fornuftig, globalt program med detaljerte punkter som kan styre endringene i riktig retning. Mange slike «programmer for å redde jorden» har blitt presentert, og mye fornuftig har blitt skrevet om hvordan vi kan stoppe økologiske ødeleggelser, økonomisk utbytting, undertrykkelsen av kvinner, oppløsningen av lokalsamfunnene og så videre. Men historien har en lei tendens til å ville gå helt andre veier enn de som våre store planer staker ut. Bare unntaksvis følger samfunnsutviklingen de mål som er ført opp på programmet. De viktigste endringene skjer uten at noen har planlagt dem på forhånd, som for eksempel oppløsningen av Sovjetunionen, tilbakekomsten av høy arbeidsledighet eller utviklingen av nye teknologier.

Et annet problem med planer er at vi ikke kan forstå miljøproblemene på tradisjonelt vis som et «problem» i betydningen: «hindring som må overvinnes før vi kan gå videre» eller «noe som må møtes med en gjennomtenkt strategi.» Miljøkrisen er ikke et problem utenfor oss. Den økologiske krisen er en fornuftens krise. Den vitner om en skjevhet i vår bevissthet, en konstruksjonsfeil i selve *måten vi forstår på*. Å gå løs på miljøvanskene som om de skulle være tekniske problemer, er å begynne på feil sted. Og selv om «mer kunnskap» og «bedre vitenskapelige metoder» sikkert er nødvendig, er det ikke tilstrekkelig. Økonomen E.F. Schumacher formulerte dette presist: «Det er ikke lenger mulig å tro at noen politisk eller økonomisk reform, eller et naturvitenskapelig fremskritt skal løse liv-og-død-problemene i det industrielle samfunnet. De ligger for dypt, i hjertet og sjelen på hver og en av oss.»<sup>164</sup>

Sett at vi en dag fikk besøk av en UFO med et slags galaktisk politi ombord. De ville se hvordan det stod til på jordkloden vår nå. De finner konflikter, forurensing, fattigdom, sult og tap av biologisk mangfold hvor de så enn retter kikkerten. Sett at de – ved hjelp av sin overlegne intelligens og teknologi – hjalp oss med å få orden på planeten: De stabiliserte ozonlaget, tok bort overskuddet av CO<sub>2</sub>, destruerte all farlig radioaktivitet, ordnet rikelig matforsyning til alle og fikk urskogen tilbake og ved god helse. Etter noen måneders hektisk innsats forlot de oss en vakker natt med hele planeten i ypperlig stand. Hvor lang tid ville det gå før vi var på full fart mot stupet igjen? 1 år? 2 år? Neppe mye lenger. For det virkelige problemet er en forfeilet bevissthetsform og foreldede idéer om fornuft og økonomi, ikke dagens økologiske tilstand. Vi kan kaste penger, handlingsprogrammer og lovforslag inn i miljøkampen i det uendelige. Men så lenge våre tenkemåter forblir de samme, så vil svært lite bli endret. Slik sett er kanskje miljøproblemene en gave fra gudene.

«Alle» ønsker at samfunnet skal bli mer menneskevennlig og mer miljøvennlig. Alle er jo overbevist om at det er absolutt «fornuftig» å ta vare på naturen. Slett ikke få gå også videre til handling, og prøver å endre på de tingene som skader den. Det er i det hele tatt mange gode mennesker både i små, frivillige organisasjoner og i store institusjoner som står på for å gi natur og sjel bedre vilkår. Men det aller meste av dette arbeidet utføres uten at en er oppmerksom på de dypt forankrede fortellingene som former både våre sosiale og sjelelige strukturer, og som i siste instans motarbeider de mål vi selv setter opp. «De fleste av oss er fanget i et verdensbilde som er fundamentalt ubrukelig, og som samtidig driver oss videre mot avgrunnen» sier Martin Palmer i sin analyse av hvordan disse underliggende føringene virker.<sup>165</sup>

Én ting er hva som må gjøres. Noe helt annet er *hvem* som skal gjøre det. FN, EU, nasjonalstatene, internasjonale organisasjoner, frivillige miljøorganisasjoner, grasrota, kvinnebevegelsen, ungdomsgenerasjonen ... mange forskjellige aktører har blitt foreslått. Men endring blir alltid forstått som noe som *noen må drive igjennom*. Hele tiden er det enten en privat vilje eller en kollektivt handlende vilje som skal sørge for at det blir gjort noe med eller for naturen. Er ikke dette ego-modellen nok en gang, den vestlige idéen om den ansvarlige aktør? Verden består av treg og handlingslammet materie på den ene side, og menneskelige subjekter på den annen. Hva er det som er utelatt her? Hvem er det som er glemt? Jo, *idéene*. Og fortellingene. Disse underlige skapningene som befolker sjelens landskap, våre handlinger og opplevelser.

Troen på idéenes evne til å påvirke samfunnet står lavt i kurs. Ja, den har vel aldri vært så fornektet og latterliggjort. Bare spør økonomene, politikerne og til og med mange intellektuelle. Ifølge dem har idévirksomhet og grunnlagstenkning så godt som ingen direkte betydning for de daglige forretninger, den realistiske virkeligheten. Den skapes av de som handler, er refrenget. Men likevel. «Ikke bare tror jeg på den mulige effekt i samfunnet av idéelle innhold», skriver Sven Kærup Bjerneboe. «Jeg vet at ordets, tankens og troens handlinger har vært formidable. Jeg føler meg i pakt med virkeligheten, den virkelighet som har vokst våre politikere over hodet.»<sup>166</sup>

Men hvis det er så at idéer kan handle, at idéer er handlekraftige, hvordan foregår dette? Noen eksempler fra de «mest praktiske» og «mest konkrete» feltene kan muligens belyse saken. Teknologien først: Fra hammere til motorsager, fra symaskiner til gaffeltrucker. Harde, solide og effektive ting. Ser vi nøye på dem, oppdager vi kanskje at der de står – og ingenting sier – uttrykker de likevel idéer. Ikke bare inneholder de idéer i sitt uttrykk, men disse får oss også til å se på ulike vis. De idéene som teknologien uttrykker, får oss til å *være i verden på bestemte måter*. Ingen er på skogstur med motorsag uten å se tømmer og ved på alle kanter. Har du bærplukker ser du ikke tømmer i det hele tatt. Langt fra å være fjernt fra bevissthetsliv og idévirksomhet, så viser teknologien hvordan verden selv er ladet med idéer.

Hva da med økonomien og dens ufravikelige krav? Budsjetter, likvider, debet og kredit. Stort sett er man her opptatt av å sette idéene ut i livet, eller omsette «gode idéer» i klingende mynt. Sjelden eller aldri har reflekterer man over at også økonomien er en stor fortelling med tilhørende idéer som produkt, utgift, marked, eiendom, utbytte og fortjeneste. Opprinnelig var dette enkle forestillinger knyttet til de avtaler som en handelsreisende inngikk med sine leverandører og kunder. Nå har disse idéene slått rot som upersonlige instanser og grodd sammen til en ufattelig komplisert organisme som vi kaller økonomien og som favner hele kloden: både rike og fattige land, byer og distrikter, organisasjoner og individer er spunnet inn i dette edderkoppnett. Du kan kalle en virksomhet umoralsk eller hensynsløs, kortsiktig eller forurensende, men først når man har vist at den er ulønnsom eller uøkonomisk, har man virkelig sådd tvil om dens eksistensberettigelse. Store beslutninger i samfunnet blir som oftest fattet ved hjelp av slike økonomiske idéer. De er særdeles potente.

At politikk også er full av idéer, er det ikke engang nødvendig å påpeke. Men i hvilken grad politiske idéer kan være handlekraftige, er det god grunn til å dvele litt ved. Når mange idéer blir føyd sammen til én struktur og kittet godt fast slik at de til sammen danner én fortelling, da har vi en *ideologi*. Slike politiske ideologier – idéenes panserdivisjoner – har forårsaket enorme omveltninger i det 20. århundre. Mange har kalt det realismens århundre. Men det har vært hjemsoekt og opprevet av idéenes slagstyrke, av utopienes suverene seier over «fornuftig realpolitikk». Ta for eksempel den kommunistiske verdensordning i Russland og Kina. Hvem ville i 1850 ha trodd at de idéene som noen fattige filosofer satt og puslet med i fabrikkroyken i London skulle få så store konsekvenser for millioner og milliarder av mennesker? Eller ta den ariske Götterdämmerung i Tyskland. Myten om den blåøyde sterke helt som renser jorden for mørkhudet snusk, ble tatt uhyggelig bokstavelig. Eller hva med den islamske revolusjonen i Iran? Midt i en teknologisk tidsalder endrer samfunnet seg totalt som følge av enkle, fundamentale idéer hentet fra religionen? Ja, selv en så tilsynelatende

realpolitisk samfunnsmodell som vårt eget velferdssamfunn er bygd opp omkring idéer hentet fra mytiske fortellinger om likhet og velstand. Ideologienes dominans i vårt århundre er kort og godt et faktum.<sup>167</sup> Men for å forstå den voldsomme kraften idéer kan ha i verden, er vi nødt til å se nærmere på hva idéer er.

### Hva er idéer og hva er idésjelen?

Det er vanlig å se tanke og handling, idé og praksis som motsetninger. «Vi kan ikke bare sitte rundt her og prate – vi må gjøre noe», er et utsagn jeg ofte hører. *Ikke bare si det – men gjør det*, var tittelen på en norsk bok om miljøspørsmål som ble utgitt for ikke lenge siden. «Noen handler, andre klør seg i hodet og grubler. Noen er slik og andre sånn. Men viktigst i livet er likevel å handle.»<sup>168</sup> Men en slik polarisering med ordene og idéene på den ene side og konkret handling på den annen, kaster oss tilbake til en forståelse hvor sjel og kropp er atskilte.

Et alternativ til en slik motsetnings-modell er å forstå idé og handling som *uatskillelige i utgangspunktet*. At enhver handling uttrykker en idé og samtidig at idétenkning er en form for handling. Ta for eksempel en handletur i butikken. Hvilke varer en plukker ut og mengden av dem, er kroppsliggjorte idéer om hvilket syn en har på livet og hvilke roller en prøver å oppfylle i samfunnet. Ikke bare varene, men også klærne og tempoet, stilen og blikket bærer en masse idéer inne i seg: Den travle, slipskledde på vei hjem som handler etter en medbrakt handleliste gjør sine ting *korrekt, effektivt og målrettet*. Gamlemor med kåpen kjøper kaffesukker, fløte og twist samt noen bananer denne fredagen *slik som alle andre fredager*. Den samfunnsbevisste småbarnsmoren stopper opp og undersøker tingene nøye før hun legger *det minst forurensende* og deretter *rimeligste alternativet* i den store kurven. Hver handling foregår egentlig på scenen. Nær sagt hver bevegelse uttrykker en idé på det store teater som vi kaller hverdagen eller virkeligheten.

Og motsatt, så er idéer alltid i virksomhet. Idéer behøver strengt tatt ikke å settes ut i livet med makt, fordi de allerede er aktive i vår sjel. Det er ikke idévirksomhet i seg selv som er upraktisk, men visse måter å bruke idéer på som er drepene for sjelelig praksis. Et tørt, teknisk eller skoleakademisk språk kan virke som «hodeprat» – særlig når vi ikke skjønner det, når idéene forlater oss kalde. Men en slik bruk av tanken, er noe helt annet enn den opprømte, fuktige idésjel som gror idéer som paddehatter. Få ting er mer opplivende enn en engasjert og ærlig utveksling av spenstige idéer. De behøver slett ikke være følelsestomme tanqueskjemaer, men kan berike sjelen.

Faktisk, så *elsker* sjelen idéer. Sjelen begjærer å bli nærmere kjent med dem, flørte med dem. Psyken ser ut til å bli drevet mot idéskapning for å kunne bruke sin evne til refleksjon. Dette behovet for refleksjon er like grunnleggende for overlevelse som åndedrett, seksualitet og aggresjon. Å arbeide med idéer er derfor også en terapeutisk virksomhet. Som Platon var den første til å påpeke, så gir idéer sjelen øyne. Uten idéer å se med, så blir sjelen blind. Og for å se dypt og reflektere dypt, trenger vi også dype, komplekse idéer. Kanskje idéer er de mest verdifulle mirakler i vår menneskelige eksistens, undres James Hillman: For idéer former våre handlinger, vår måte å skape kunst på, våre verdier, vår karakter, vår religiøse praksis og til og med vår måte å elske på.<sup>169</sup>



Istedenfor å betrakte idéer som noe som finnes høyt «oppe» blant teori og fornuft, så kan vi se på dem som *deltakere i vår livsverden*. De omgir oss til daglig. Tidligere foreslo jeg at også våre teknologiske ting uttrykker idéer. Idéene kan vi altså få øye på overalt rundt oss: i tingene, i ordene som folk sier og i måten de oppfører seg på. Men idéene er ikke bare former eller mønstre som du kan peke på der ute. Idéene gir oss, som Platon sier, øyne. De virker innenfra ved å gi oss nye måter å se ting på. Idéene er altså *både* et synlig nærvær i verden og en måte å se på. De deltar i hele opplevelsesfeltet slik det blir fremstilt i etterordet: ikke *enten* der-ute *eller* her-inne. Idéene opererer på flere steder inne i våre opplevelser og former dermed våre møter med verden utfra sin egen vinkling.<sup>170\*</sup>

Å pleie sin idésjel innebærer å ha respekt for idéene selv. La dem få komme og gå uten å kreve for mye av dem med en gang. Du kan bli venner med en idé, og etterhvert vil den vise deg mer av seg selv. Det er altfor lett å bli diktatorisk mot nye idéer. Våre vanlige, gamle idéer vil ikke slippe til disse fremmede. Mange veletablerte idéer er blitt rasister. Hvorfor kan ikke disse nye og fremmede få være litt sære og smågale? Vi har alle endel sprø følelser som gir oss lyst til å gjøre både det ene og det andre. Mange synes slike følelser beriker livet. Så også med idéer. Når disse smågale og noe uferdige idéene kommer til deg, ubedt og uanmeldt, så er det beste en kan gjøre å tenke igjennom dem, sjonglere litt med dem, snu dem rundt og undre seg over dem. De kan bevege seg fra sted til sted, fra person til person, fra gruppe til gruppe i uventede sprang. De er ingen enkeltpersoners eiendom. Du kan ta patent på en dings, men ikke på en idé, fordi de kommer fritt og av seg selv inn i våre sinn. Noen ganger kan samme idé forekomme på forskjellige steder hos forskjellige mennesker til samme tid.<sup>171</sup>

*For idéene har også egenverdi.* Slik gresset utmerker seg med sin næringsverdi, slik mauren lager fantastiske tuer, og bien med nydelig presisjon fyller sekskanter med honning, som ørnens skarpe blick og orrhanens fargesprakende dans, slik utmerker mennesket seg med sin idésjel. Ved hjelp av menneskelig språk kan vi veve de mest utrolige idéer inn i naturens store teppe. Det er plantesjelen som gir oss respekt for plantenes egenverdi, og dyresjelen garanterer for dyrenes. På tilsvarende vis står også vår idésjel opp for idéenes egenverdi. De er deltakere i verden de også, vi kan ikke leve uten dem.

Kanskje kan vi nå begynne å se fornuften ikke som kongen over idéene, men mer som vår evne til å leve blant, arbeide med, bli ledet av, orientere oss etter og kritisere idéer? Og også elske dem: fornuften som en øvelse i idé-sofi. Idésjelen har plass til mange fornufter og mange fortellinger. Den er noe annet enn den Fornuften som vi så lett forveksler den med. Idésjelen ligger under og rundt fornuften på alle kanter. Kanskje kan vi begynne å se vår fornuft som evnen til å kunne reflektere grundig over de rare idéene i imaginasjonens mange fortellinger. Idéer hører nemlig hjemme i store fortellinger – i en slekt av idéer. Idéene om det urørte, om stillhet og omstreifende frihet hører hjemme i fortellingene om Artemis og alle hennes likesinnede. Idéen om det nyttige er sønn til fortellingene om herr Fremskritt. Mens det å gro og vokse, opprinnelig hørte hjemme i fortellingene om gode Moder Jord, hun som ernærer alt. Nå er imidlertid idéen om vekst havnet som slave i et land langt borte fra henne, regjert av kong Økonomi. Slik ser vi at det bor «guder» inne i våre idéer, sier James Hillman.<sup>172</sup>

Det er viktig å bli kjent med de mytiske røttene til våre idéer. For jo svakere vår forståelse er av de premisser som de store fortellingene setter, desto lettere vil vi bli sittende fast i bestemte roller og handlingsidéer. Idéen om det Nyttige kan da blåse seg opp til å bli litt av en tyrann. Alle de handlinger som ikke tjener fremskrittet – for eksempel å slappe av i sola, være melankolsk, ta fri fra jobben eller ri på tur med hest – blir da dømt som *unyttige*, fordi vi sitter fast i fortellingen om de daglige fremskrittene. Idéen om det Nyttige er den skatteoppkreveren som Prometevs har internalisert i ditt eget sinn. Tilsvarende kan idéene om det Sanne, det Korrekte og det Fornuftige kan tyranner på direktiv fra Apollon. Stakkars oss når de to slår sine regimer sammen. Innenfor både vitenskap og økonomi blir det fort til at idéer blir spikret sammen til store hus, eller såkalte *paradigmer*. Disse paradigmene innsetter dørvakter til å kontrollere hvilke andre idéer som deretter skal slippe inn til dem og hvem som blir avvist i døren. Vår verden er dessverre full av slike dørvakter.

Heller enn å være et pyntelig hotell hvor bare fornuftige, streite folk slipper inn, bør vår idésjel være mer som en åpen campingplass. Her blir ikke underlige og skjeve skapninger avvist når de viser seg for første gang. Idéene blir ønsket hjertelig velkommen og får tildelt en egen krok hvor de kan få styre seg selv. Men selvsagt innenfor visse grenser. For vi må aldri idyllisere idéene og glemme hvilken destruktiv kraft de også kan ha.<sup>173</sup> Mange av dem kan bli direkte morderiske når de først blåser seg opp. Noen har blasse torskeøyne, strør om seg med tomme ølflasker, tar alt bokstavelig og er «lookin' for trouble». Derfor kreves det av campingverten at han vet hvordan de skal tas imot, hvordan han skal håndtere dem. Han må fiske ut av dem hvem de er. Jekke dem ned, og ikke bli fanget av dem.

Fra en fornuft som forbruker eller regjerer over idéer med streng hånd, kan vi forestille oss idésjelen som et åpent sted for et mangfold av paradoksale idéer. Der kan de komme sammen under mottoet: Der hvor det er hjerterom er det husrom. Vår fornuft er etter dette mer å ligne med en hjertelig vert for sjelens ymse idéer. For uansett hvordan idéene ser ut og hvor de nå enn tar inn, så har de krav på god service.

### **Idéenes handlekraft**

Hensikten med denne turen til idéenes verden, er at den gir oss andre perspektiver på hva som skaper endring. Poenget er nemlig at *ved å se og erfare utfra andre idéer så handler vi også annerledes*.

Et langvarig forhold til en idé kan, slik som et godt dikt eller en sterk roman, fortsette å påvirke ditt praktiske liv uten at du noensinne har bestemt deg bevisst for det. Idéer har sin egen energi som de kan bringe inn i livene våre. Men først må de få ommøblere littegrann i personligheten din, ellers blir det den samme, gamle du som faller tilbake på de samme, gamle handlemåtene når du skal ut å *gjøre noe*. Hvis de ikke får tid og lov til å ommøblere litt, så skjer det ingenting nytt. Idéene blir da liggende ubrukte og upraktiske.<sup>174</sup>

Idéer er slik at de flytter ut i verden av seg selv – de trenger ikke å bringes dit ut med makt. Det kan ta to måneder eller to hundre år. Men de må få gå i sitt eget tempo, ikke måtte marsjere etter egoets dirigentstokk. Ved å respektere idéene og bearbeide dem – noe som også innebærer å tvile på dem og være skeptiske til dem – legger vi

samtidig grunnlaget for vår egen praksis. Teori og idéer står ikke i motsetning til handling, men ligger både i aktivitetens røtter og er synlige i dens frukter.

Idéer virker nemlig ikke direkte, slik som verktøy. De fungerer ikke teknisk instrumentelt, men *organisk*. Utfra denne metaforen så slår de rot i sjelen, og lar endringer vokse frem over tid. Gradvis blir de flere, forgrener seg og kan etterhvert lede til helt uforutsette endringer i ditt liv. De inviterer andre idéer med seg inn, slik at idékulturen favner videre og får større diversitet. Men hvis idéene brukes som verktøy av egoet for å løse ett eller annet teknisk problem, da hindres de fra å slå rot i sjelen. Likeså hvis idéene brukes for å markere ens eget ståsted eller bare brukes til å felle dommer og vurderinger. Da blir de tatt i bruk istedenfor å få virke på sin egen måte. Egoet håndterer dem som om de var hammere – alle sammen.

Det trengs altså ikke nødvendigvis en aktørs eller et subjekts bestemte vilje for at endringer skal skje. En gradvis utvidelse av idéene kommer først, og en endret praksis følger etter. Vi kan ta det daglige kosthold som eksempel. Hvis min idé om mat består av kjøtt, poteter, brun saus og ferdigfrossen pizza, så vil min faktiske diett være svært begrenset. Sett at jeg en dag på besøk hos noen venner plutselig ble inspirert av den interesse for mat som de la for dagen. At jeg fikk den idé å spørre folk ut om oppskrifter. Ettersom idéene om mat utvikles, så vil min mathorisont utvides ikke bare til frukt, egg og ost, paprika og avocado, men også til en interesse for å spise på etniske restauranter. Når jeg er ute og reiser, blir jeg kanskje nysgjerrig på de lokale variantene, de ulike krydderblandingene. Etter et par år oppdager jeg kanskje at dette har skjerpet min smak og mine sanser generelt. Jeg setter mer pris på nyansene og får stadig flere idéer om et mer variert, mer spennende kosthold.<sup>175</sup>

Når det skjer viktige endringer i våre liv, så er det fordi vi har fått nye idéer om oss selv, om hvem vi er i forhold til andre og om hva som er vår oppgave og plass her i verden. Mange skilsmisser – og andre kriser – kommer av sementerte idéer om hvem en er og hva forholdet skulle ha vært. Krisen selv og kanskje bruddet, utløser ikke sjelden en strøm av nye idéer som det kan ta årevis å sortere ut, pleie og få til å vokse sammen til en ny identitet. De nye idéene kunne bare få husrom i personligheten ved å sette hele huset på ende. Det kan bli en høy pris å betale for ikke å holde døren åpen, ikke ønske sjelens tildels skrudde idéer velkommen inn og be dem dele vårt bord, selv om de kanskje krever noe annet til middag enn det jeg hadde tenkt å spise. Det er ikke *jeg* eller *vi* som klarer å forandre verden. Vi klarer jo knapt å endre våre egne liv. Gode forsetter, store strategier eller høye mål i kraft av den velmenende vilje virker dårlig. Men idéene kan – og har! – forandret både verden og våre egne liv.

Det finnes en vulgærutgave av denne tenkemåten, som av alle andre viktige innsikter. Den heter «holdningsendringer». En hører ikke sjelden at det i forbindelse med miljøproblemene trengs omfattende holdningsendringer. Man har da i bakhodet en populærpsykologisk modell som sier at holdninger fører til handlinger. Bindeleddet i denne koplingen er egoet: Jeget inntar en holdning, og med sin viljekraft eller pliktfølelse handler det utfra denne holdningen. Jeget er «motoren» som driver en holdning ut i handling. Dette har gitt opphav til lettvinde forestillinger om at hvis vi kunne gi folk flest de rette holdningene og få dem til å tenke de «korrekte», «positive» tankene, så ville også handlingene bli «mer økologiske», for eksempel. Man tenker seg da å endre de sosiale mønstre med opplysningskampanjer og andre virkemidler. Man tenker at man kan «programmere» holdningene i sjelen, bare man trener hardt nok

eller gjentar de ofte nok. Selv har jeg vanskelig for å uttrykke min skepsis til en slik tenkemåte klart nok.

Denne tenkemåten bygger på prinsippet om at det fornuftige egoet regjerer i sjelen og bestemmer hva vi gjør. Men problemet er, for det første, at egoet slett ikke er den sentrale instans i sjelen, og for det andre at svært mange av våre handlinger blir utført i strid med våre beste intensjoner og holdninger. Det andre er delvis en konsekvens av det første. Det at holdninger må endres er riktig nok. Men holdninger er som oftest resultatet av dyptgripende emosjonelle og ideasjonelle endringer, ikke årsak til dem. Å gå rett på holdningene er å begynne i feil ende, i overflaten. Å prøve å endre folks holdninger direkte er derfor bortkastet tid og bortkastede penger.

Derimot vil det å prøve å berike kulturens innhold med nye og ofte motstridende idéer, kunne være meget spennende. Så hvis en først skal ha kampanjer, må de være rettet mot idéenes egen livlighet, og ikke kolportere ferdige løsninger eller rette holdninger. For etterhvert kan idéene kryssformere seg, og helt uforutsette løsninger kan vokse frem. Et annet poeng er at det å endre tenkemåter tar tid. De fleste viktige idéer bruker lang tid på å slå rot i sjelen. Man kan heller ikke luke ut et menneskes idéinnhold over natten – heldigvis. Mye blir stående så lenge vi lever – og det overlever oss. Idéene flytter videre inn i våre barn. Det snakkes mye om de kommende generasjoners rett til en mangfoldig og frisk naturarv. Hva med våre tenkemåter, vårt kulturelle mangfold? Hva med våre etterkommeres rett til en god idé-diversitet? Grunnlaget for en slik er det vi som legger nå.

Det handler – nå som alltid – om vårt forhold til idéenes autonomi og treghet. Vi må være oppmerksomme på deres uhyre sprengkraft og deres evne til å invadere menneskers bevissthet, gripe og forme den. Og når de først er på plass, så biter de seg fast som skaubjønn og flått. Da er vi ikke lenger klar over hva som bor inne i våre sinn, og hvordan dette lar oss møte verden på visse måter. Som tunge møbler står de der i årevis, tause og trassige på sine faste plasser. De bestemmer alle bevegelser vi foretar oss i de indre rom av tanke og handling, hvilke veier vi går og hvor(dan) vi sitter. «Idéer som vi har, men ikke er klar over at vi har, har oss», sier James Hillman.<sup>176</sup>

### Å handle fra sjelen – «sjelelig aktivisme»

Men hvis det er meningen at en ikke skal følge de rette holdninger, ikke gjøre det fornuftige, hva skal en da gjøre? Spørsmålet er nok feil stilt. Det er ikke tale om ikke å gjøre det riktige. Man må bare alltid prøve å se hvilken handlingsidé det er som nå smykker seg med tittelen «det rette». For det er slett ikke slik at «det rette» alltid er feil – det er opportunistens, de kronisk opposisjonelles ståsted. Så hvis jeg skulle lage en oppfordring ut av dette måtte det bli: Tro på det rette, men vit *hvem* du da tror på.

Vi er nå klar til å trekke en av hovedkonklusjonene i dette kapitlet: Idéene om en sentral instans med korrekte prinsipper, en aktør som handler i overensstemmelse med *fornuften*, er nødt til å kasseres. Den moderne forestilling om mennesket som et ansvarlig, selvtilstrekkelig subjekt, er ikke noe grunnlag å utvikle en sjelelig økologi på. Kanskje vil man føle seg forvirret når entydige prinsipper oppløses og når egoet ikke uten videre kan stole på sin egen fornuft og egne planer. Men sjelen trives med å ha det slik; *komplekst*. Hvis egoet etterhvert får tilgang på flere idéer om hvordan det

kan forholde seg til sjelen, behøver det verken resultere i kaos, handlingslammelse eller verdiløshet. Fornuften blir nå i stedet en tjener for imaginasjonens mange idéer og dens mangfoldige fortellinger. Egoet gjenkjenner etterhvert de ulike hovedaktørene i psyken uten å gå helt opp i noen av dem.

Den enkle, men vanskelige kunsten er å *ta imot det som sjelen sender*. Det er denne «holdningen» jeg driver kampanje for: en tillit til at sjelen vet hva den holder på med. Det handler om å innse at fremtiden neppe følger de fornuftige planer og ønsker i det tempoet som en har satt opp. Femårsplaner og overordnede strategier er aldri uttømmende. Det kommer en uforutsett konflikt, en depresjon (økonomisk eller privat) eller helt uventede personligheter dukker opp på scenen. Vi må gjerne sette opp slike planer og strategier, såfremt man samtidig er klar til å kunne gi slipp på dem. En aksepterende, mottakelig holdning overfor det som sjelen sender, er noe ganske annet enn å være passiv og resignert. Den innebærer en aktiv anerkjennelse av sjelens evne til å arbeide på mystiske måter. De er mystiske bare på den måte at det fornuftige ego ikke har oversikt over hva som skjer. Konsekvensene av idéer og handlinger er ikke entydige eller åpenbare på forhånd fordi sjelen beveger seg på organisk vis (hvordan skulle den ellers fungere: digitalt? analogt? mekanisk? logisk?). Vi vet ikke hva slags eik som bor inne i en liten eikenøtt, langt mindre hva som bor inne i et barn. Hvordan skulle vi da kunne vite hva en liten, unnselig og rar idé skulle kunne føre med seg? En annen grunn til at disse endringene ikke er gripbare på forhånd, er at sjelen ikke bare er noe personlig. Det er ikke *min* sjel. Den er mer-enn-personlig. Den sjelen som jeg tilhører er en del av verden, den omfatter mer enn min bevissthet og føyer seg derfor sjelden etter våre planer.

Alle ønsker og programmer for forbedringer – personlige eller organisatoriske – er fylt av bevisste hensikter og prinsipper. Det vil også si at disse prinsippene inneholder en bakside, ubevisste premisser som ligger i skyggen av målene. Selve idéen om sjel innbefatter mye av det ukjente – skyggesidene i oss selv og ved naturen. Kanskje kunne vi strøket ut ordet sjel i denne boken og erstattet det med «det ukjente» eller «det tvetydige». Sjelen drar hele tiden egoet ut i det ukjente og det omskiftelige. Derfor er det fornuftig at egoet prøver å ta imot det som sjelen sender – signalene fra de delene av oss, indre og ytre, som vi ikke kjenner eller har oversikt over. De endringene som sjelen lar gro frem, lar seg verken styre eller dele opp i godt versus ondt, riktig versus feil.

Dersom sjelen sender oss en ny idé, så er det ikke om å gjøre å bringe denne ut i handling med en gang. Men før eller senere vil den kanskje presse seg på som en impuls, med en følelse eller overbevisning om å være «rett». Den vil ut (eller inn) i livet ditt. Da vil et ego som er vant til å omgås det imaginale (og ikke bare «bruke» fantasien sin) kunne slippe til og gjennomføre en handling uten å identifisere seg med denne idéen. Jeget eier den ikke. Det kjennes bare riktig å slippe den til nå. En slik handling utfra sjelen vil samtidig være ledsaget av nøling og en avventende holdning. Jeget tømmer seg for flinkhet og absolutt sikkerhet. Den «rette» vei til helhet, sier Carl Jung, består av skjebnetunge feil og blindveier. Det er en *longissima via*, en lang og krokete vei, ikke en rett og ben vei.<sup>177</sup>

«Å handle fra sjelen» høres sikkert svevende ut for mange: åndelig, opphøyd og helgenaktig. I slikt selskap trives jeg dårlig. For å ødelegge dette inntrykket, skal jeg

avslutningsvis gi et par helt konkrete eksempler på hva jeg mener. Det første fant jeg beskrevet på lederplass i tidsskriftet Teknisk Ukeblad:<sup>178</sup>

Kampen mot forurensing og for å ta vare på miljøet er ikke lenger noe fjernt som aksjonister, venstresosialister og drømmere er opptatt av. Miljø er blitt en del av finansaktørenes hverdag ... 20 år etter den grønne bølgen på 70-tallet, skjedde det at Åge Korsvold, sjef i Uni Storebrand, ga signaler om at aksjekjøp og salg vil bli styrt av selskapenes miljøprofil: 'Norske bedrifter som fører en dårlig miljøpolitikk, fører også en dårlig finansiell politikk og det blir totalt sett dårlig butikk', sier han. I praksis betyr dette at investorer ikke vil risikere å tape penger på bedrifter som ødelegger miljøet. Bedriftslederne må bli like gode til å legge frem miljøinformasjon som tradisjonell økonomisk informasjon... Ikke fordi de er miljø-idealister, men rett og slett fordi det er lønnsomt.

Det er lett å tenke at dette har lite med idéer om sjel og natur å gjøre. Men vi har allerede sett at alle slags handlinger blir formet av idéer, som igjen hører hjemme i store fortellinger. Sjelens idéer er derfor tilstede også i aksjeinvesteringer. Her ser vi i klartekst hvordan idéer fra den «grønne bølge» begynner å flytte inn i økonomiens institusjoner. Vi ser et forsøk på å flette sammen to store fortellinger – en etablert og en nykommer. Den gamle har fremdeles helt og holdent overmakten: begrunnelsen er ikke miljøidealisme, men fordi det er lønnsomt. Dørvaktene er meget nøye med hvem de slipper inn. Men under dekke av idéen om profitt, smugler Demeter nå inn sine første, små, grønne sprengladninger. Tro om hun ikke begynner å få luringen, grensekrysseren Hermes på sin side igjen. Allerede er bedriftene nødt til, ifølge Teknisk Ukeblad, å legge frem *like gode* miljøfakta som tradisjonelle økonomifakta. Befrikk fra idealistenes ofte høylytte, bedrevitende endringsforsøk kan idéene virke mer i det skjulte.

Det andre eksemplet kommer fra skogbruket. En ny generasjon skogsarbeidere er iferd med å bli utdannet og komme over i arbeid. De er oppflasket på en annen diett med idéer fra økologi og flerbruk, enn den forrige garden var. Etter over 20 års kamp begynner skogvernaktivister nå å se endringer i driftsmåtene. Sjelden eller aldri har deres opprinnelige planer blitt godtatt og gjennomført direkte. Men i tidens løp har idéene en tendens til å bli sugd opp av de det gjelder – lenge etter at de som ikke er direkte skogbrukere er overbevist. Mennesker med mye praktisk erfaring sitter ofte fast innspunnet i tilvante handlingsidéer. Først kommer de nye idéene gjerne inn som et lappverk, som overflatiske eller delvis «ulovlige» forestillinger. Men hvis idéene får fortsette å virke, så kryper de nedover og innover. Etterhvert kan skogeierne anse dem for å være deres egne oppdagelser. Plutselig er det ikke lenger noe fjernt som «aksjonister og drømmere» er opptatt av, men noe som har krøpet dem inn under huden. Som barkebiller. Det er ikke vi som forandrer verden, men idéene. Disse sjelens krypdyr arbeider mer i det stille, mens egoet prater i vei om hvor fornuftig og realistisk man må være.

Realpolitikerne imøtegår ikke sjelden ivrige naturvernere med påstander om at de er religiøse. «Miljømålene må ikke bli et religiøst rituale.»<sup>179</sup> Og: «Miljøbølgen bygger på et religionsbehov.»<sup>180</sup> Dette er et interessant poeng. Selvsagt er miljøbølgen et religiøst anliggende. Naturen angår vår sjel på det aller sterkeste, slik den alltid har gjort. Når realpolitikerne og økonomene uttaler seg mot «religionstendenser» i miljøarbeidet, så gjør de det imidlertid i kraft av å være prester for sin egen form for religion: Den store fortellingen om Økonomien og den store fortellingen om Administrativ Fornuft. De er

profeter og skriftlærde som refser kjetterne, de annerledes troende. Miljøområdet er stedet hvor religionskrigene blir utkjempet i dag. Hittil har det bare skjedd med mindre vold enn de tidligere.

Dette viser at de gamle naturgudene er i live og høyst oppegående, nå mer enn på lenge. De har ikke blitt innringet og uskadeliggjort av guden Økonomis store planene om verdensovertakelse. Slik de tradisjonelle religioners makt bygde på at bestemte forestillinger var internalisert i menneskene, slik ligger også den økonomiske religions makt i at dens idéer er virksomme innenfra. Den regjerer altså i kraft av idéer. Eppersom disse idéene stort sett blir tatt for gitt, så er Økonomien idag det sted hvor det kulturelt ubevisste ligger, påpeker James Hillman.<sup>181</sup> Psykologisk analyse av indre drifter og fortrenge barndomstraumer treffer ikke lenger de mest akutte fortrenkningene i kulturen.

Og her samles bokens mange tråder i et punkt: «sjelelig aktivisme». Vi har sett hvordan både finansaktører og skogbrukere kan «handle fra sjelen» ved å slippe til de nye idéene. Sjelelig aktivisme innebærer at vi i tillegg setter det vi gjør tydelig i forbindelse med de store fortellingene, gudene, kall dem hva du vil. Uten å bli moraliserende må det anskueliggjøres hvordan våre daglige handlinger inngår i den større sammenheng. En slik sjelelig aktivisme er ikke en egen form for folkebevegelse. Den er ikke en ny aktivisme på linje med freds-, solidaritets- eller miljøaktivismen. Den trenger ikke egne demonstrasjonstog, paroler eller spesielle lovforslag. Den kan foregå i det skjulte både i slike uttalte former for aktivisme og i aktivitetene som fyller de daglige gjøremål. Sjelelig aktivisme er ikke enten å være for eller imot noe, men består i å tydeliggjøre sjelens deltakelse i det en holder på med.<sup>182</sup>

Ved å bringe inn en symbolsk, sjelelig dimensjon i våre handlinger, påkaller og tydeliggjør vi hvilken «gud» det er som alltid allerede bor inne i handlingen. Dette kan høres komplisert ut, men det er en eldgammel aktivitet. Så gammel at den kalles kulturens kilde. Vi snakker om ritualer. Ved å sette en enkel rituell ramme for våre handlinger, så får det oss til å huske at vi ikke er alene. Samtidig får handlingen mer kraft og rekker lenger, fordi vi lar dette mer-enn-oss også delta i den. Idéen i handlingen settes inn i en større sammenheng og kan formere seg videre i sjelelig mangfold.

Det er da ikke bare menneske-subjekter som er aktører i vår verden. Ved å gi våre handlinger en rituell ramme betoner vi at noe ut over oss selv er involvert. Sjelelig aktivisme er å være aktiv på det vis at en på en kommuniserende og ydmyk måte erkjenner og uttrykker hvilken «gud» våre idéer stammer fra. Handlingen får et lite symbolsk tillegg som tydeliggjør hvilken sammenheng dens idé hører hjemme i. Ved å være på det rene med hvilken fortelling vi befinner oss i, hindres vi fra å bli helt grepet av idéen. Den har oss ikke lenger i sin hule hånd fordi vi har lagt handlingsidéen der den hører hjemme: hos de sjelelige, ukjente makter som allikevel lever gjennom oss. For det er de eldgamle naturmaktene som fremdeles gror også oss mennesker. De hjelper oss, styrer oss og kan lure oss mot stupet: Fader Himmel som lar oss puste, Afrodite som tenner elskovslysten på nytt og Ares som gir oss mot til fortsatt å kjempe for det vi tror på. På denne planeten blir vi aldri de eneste aktørene. Noen holder alltid øye med oss. Noen titter alltid ut gjennom våre dyriske øyne.

# Etterord: Innspill til en sjelelig økologi

Dette etterordet tar opp noen av de mer filosofiske og dybdepsykologiske forutsetningene som de øvrige kapitlene bygger på. For det første hvordan vi på det «indre» plan kan desentralisere ego-subjektet, og for det andre hvordan vi på det «ytre» plan kan flytte fokus fra menneske til verden, eller med andre ord forlate våre menneskesentrerte tenkemåter. Det tredje temaet er hvordan vi kan forstå opplevelse på en ikke-subjektiv, «økologisk» måte. Deretter blir det gjort en grenseoppgang mellom påstander om at det er ånder i naturen og det at naturen er besjelet. Til slutt rettes fokuset mot sjelens basis: Ligger den i hjernens nevrokjemi eller i livsverdenens bilder – i imaginasjonen? Til sammen utgjør disse punktene noen kortfattede innspill til en sjelelig økologi, eller økopsykologi, alt etter hvilket begrep man foretrekker.

## **Fra ego til sjel ( å desentralisere subjektet I)**

Bevissthet, vilje og ansvarlighet er forestillinger vi gjerne knytter til *egoet* – jeget. Det er den sentrale kontrollenheten i personligheten som vi antar at våre handlinger og valg utgår fra. Når man for eksempel i politikk, jus og økonomi snakker om mennesket som en aktør, knytter man an til idéen om en slik rasjonell, effektiv kjerne i individet. Siden opplysningstiden har verdier som enkeltindividets frihet og betydning vært sentrale bærebjelker i den europeiske tradisjonen. Å være et menneske har blitt mer eller mindre identisk med det å besitte fornuft, språk, bevissthet, vilje og moral.

Alt dette finner sin psykologiske formulering i ego-begrepet. Alle ferdigheter, mestring og viljestyrte handlinger har sitt utspring her. Egoet består av alle de psykiske strukturer, «skjemaer og programmer», som vi har ervervet oss gjennom bevisst læring. Disse funksjonene har vært lokalisert til hjernen, i vår tid særlig til frontallappen som så er blitt oppfattet som identisk med selve det menneskelige subjektet. Takket være sanseapparatet og kontrollen over musklene har jeget inne i hjernen kunnet bevege seg rundt i verden og prøvd å overvinne hindringer der det har støtt på slike.

Men selv om den europeiske forestilling om det selvstyrte, bevisste individet har dominert den kulturelle scene, så har det også sivet inn en konstant skepsis mot egoet fra randsonene i kulturen. Freud så seg selv og sin teori som det tredje store anslag



mot menneskehetens selv-sentrering. Det første kom med Galileo, som påpekte at jordkloden ikke var sentrum i universet, men en kule som gikk i bane rundt sola. Den andre var Darwin, som demonstrerte at mennesket ikke var skapelsens endelige fullbyrdelse, men derimot underlagt evolusjonens stadige forandringer. Og den tredje var altså Freud selv, som påpekte at ego ikke en gang var herre i eget hus. Ego er ofte klemmt mellom *id* – det ubevisste – og *super-ego* – samvittigheten. Det en angivelig gjorde utfra "fri vilje" var like ofte bare ego som gikk ærender for *id* eller *super-ego*.

Men der hvor Freud fant én indre hovedaktør i mennesket (Eros), to (Eros og Tanatos) eller tre (*id*, ego, *super-ego*), der lot Jung antallet grunnstrukturer i sjelen stå helt åpent. Den faller fra hverandre eller disintegrerer, sier Jung, henimot et *sjelelig mangfold*. Hver slik splint eller fragment av psyken er delvis selvstyrende. Jo mer komplekse disse delene blir, desto tydeligere vil de kunne fremtre som subpersonligheter. Slike selvstyrte systemer fant han tydeligst ved psykiske lidelser, slik som i spaltet personlighet eller schizofreni, og i ulike transetilstander.<sup>183</sup> Men også hos helt vanlige mennesker er denne tendensen klart til stede; vi har mange roller, mange sider og mange lag i personligheten som vi ikke har kontroll over. Det ordet Jung landet på for å beskrive disse var *kompleks*. Sjelen består av et mangfold av komplekser i innbyrdes forhold til hverandre. Blant disse står ikke egoet i noen særstilling, men blir oppfattet som ett kompleks ('ego-komplekset') blant flere andre. Ego og sjel er dermed ikke motsetninger, men egoet er én del av sjelen.

Drømmer viser dette forholdet kanskje tydeligst. Der er jeg (ego) omgitt av mange landskaper, dyr og mennesker (de andre kompleksene). En drøm kan forstås som et drama hvor kompleksene står for manus, produksjon, scenografi og regi mens jeget er invitert med som én skuespiller blant flere, men uten å kjenne manuset! Den som drømmer er inne i imaginasjonen – sjelens verden – på likefot med de andre.<sup>184\*</sup>

Dette innebærer en ganske radikal omposisjonering av den såkalte sunne fornuft. Jeget er ikke lenger i sjelens midte som en konge eller styringssentral, men blir mer som en deltaker, eller som en tjener for sjelens mangfold. Hvert kompleks er like viktig, like nødvendig i sjelens økosystem, som jeget. Denne detroniseringen av jeget er ikke noe som må gjennomføres som et stykke arbeid, et kupp eller en revolusjon. Det er allerede skjedd. Egoet har aldri vært midtpunkt. Bare spør magen, kjønnsorganene, beina eller hjertet. Mye ville være vunnet både for egen del og for sjelen dersom jeget ville oppgi sin hardnakkede overbevisning om å være overordnet, og i stedet åpne opp for sam-været med de mange kompleksene, "det lille folket" i sjelekroppen. For kompleksene er også somatiske: Noen slår ut i nakken, andre i magen eller i hodepine. Når egoet ikke vil lytte til dem på annet vis, kan kompleksene bli nødt til å tale gjennom symptomer.

Selv om begrepet «et kompleks» kan høres veldig teknisk ut, er det ikke tenkt slik. Det er helt normalt, ja nødvendig, å «ha kompleks». De er svært utbredte og slett ikke bare sykelige. Vi snakker om *dem*. Sier *han* om farskomplekset, og *hun* om "anima" – de underbevisste kvinnefigurene i både menn og kvinner.<sup>185\*</sup> Kanskje dukker en mørkkledd, truende mann opp i drømme, igjen og igjen, og skaper mareritt hver gang den dype søvnen endelig har innfunnet seg. Da sier vi ikke med en diagnostisk mine: «Det der er et kompleks.» Da ufarliggjøres mannen gjennom å reduseres til et begrep. I stedet spør vi ham: «Hva vil du? Hvorfor er du mørkkledd? Hva har jeg gjort deg?»

Kompleksene er små personligheter, og Jung anbefaler at vi behandler dem deretter. Vi lar dem forbli *personifisert*, fordi de fremtrer som skikkelser både i oss og rundt oss, både i drømmer og i sosiale problemer. Men å behandle dem som egne personer er lettere sagt enn gjort, fordi vi står i en lang kristen og kartesisk tradisjon med *avpersonifisering*. Å tillate stemmer, steder eller skikkelser å ha sjel, la dem være personifisert, blir da selvsagt feil, galt og kanskje til og med syndig.

James Hillman beskriver personifisering som den spontane erfaringen av sjelens mangfold som levende, psykiske skapninger. Det er slik de fleste før-moderne kulturer har forstått både omgivelser og forfedre (foreldrekomplekser). Det er ikke en tenkemåte vi behøver å lære oss, men en umiddelbar, før-refleksiv måte å være i verden på. Strengt tatt finnes det derfor ikke noe som heter å *personifisere*. Det finnes bare avpersonifisering. Og denne krever en aktiv, fortolkende tankeprosess som først kan skje *etter* den opprinnelige mytiske erfaring. Men legg avpersonifiseringen til side, og straks begynner skikkelsene å vise seg igjen. De kryper ut fra skyggene, drømmene og krokene hvor den klare, analytiske lyskjegle har jaget dem.

Det er ikke jeget som har skapt disse skikkelsene, men sjelen. De gror frem av mer-enn-personlige, urgamle livsmønstre helt av seg selv, omtrent som gress. De ligner ofte mer på dyr, troll, eventyrfigurer, guder eller landskaper. Sjelen er derfor ikke bare menneskelig. Dens røtter ligger blant steiner, mold og grus, råtnende planker og arven fra våre forfedre av alle slag. På samme måte som menneskekroppen har celler og bakterier som er omtrent identiske med de en finner i dyr, planter og insekter, slik har også sjelens grunnleggende funksjoner mye til felles med ikke-menneskelig liv.

Denne tenkemåten bygger på følgende forestilling: De grunnmønstre som råder i sjelekroppen (ikke intellektet), er de samme som vi finner i andre økologiske systemer.<sup>186\*</sup> Vår verbale bevissthet kan være ulik det meste av hva vi har funnet hos andre skapninger, men sjelen er langt mer, går langt dypere enn vårt ego. Å flytte fokus fra jeget til sjelen, blir da samtidig en bevegelse ut over det menneskelige og ut mot verden. Å gjeninnsette sjelen i verden innebærer med andre ord en dobbelt bevegelse, en dobbel desentralisering: på det "indre" plan fra ego til sjel, og på det "ytre" fra menneske til verden.

### **Fra menneske til verden ( å desentralisere subjektet II)**

Den viktigste impulsen til denne bevegelsen er den raskt økende lidelse som naturen påføres. Gjennom truslene mot villmarkene åpnes også vi for å se verden gjennom et dyrs øye. Gjennom truslene mot skogene begynner vi å oppdage at vi gjør verden til et surt sted. Gjennom byenes forfall får mange øynene opp for hva livsmiljøet betyr. Det er ikke bare mennesker som opplever dette tapet. Ødeleggelsene er et uromoment i verdens sjel, ikke bare i vår egen. Å reservere sjelen for menneskene, har på visse måter vært nyttig og utbytterikt for kulturen vår, men det er nå på høy tid å forankre verdier og sjel også i verden. Det kan til og med gjøre menneskelivet rikere ettersom vi selv bare er en del av den.

Et slikt skifte i fokus kan finne sted på flere måter. Felles for dem er at de oppløser det rigide skillet som vi pleier å trekke mellom oss selv og våre omgivelser. Her vil jeg nevne fire typer tilnæringsmåter.

Den første tar utgangspunkt i nettopp det skillet vi er så vant til å trekke, og spør på nytt: *Hvor går grensen for vårt selv?* Hva er det ordet "meg" refererer til? Hva er meg og hva er ikke-meg? Hvor slutter jeg og hvor begynner verden? Vi har vært vant til å tenke at grensen går ved huden. Men huden er en gjennomtrengelig membran. Lys, lyd, luft og fuktighet renner uopphørlig ut og inn, over tid slites cellene ut og innen relativt kort tid er alle molekylerne og så godt som alle cellene i kroppen erstattet av nye. Kanskje er vi kun et bevegelig mønster avgrenset ved kroppens prosesser? Men hvor går prosessenes grenser: er luften i lungene "meg"? Er maten jeg spiser meg? Hva med klærne, bilen huset? Er vannet som hver dag renner inn og ut av meg en del av mitt selv? Eller hva med alle ordene som renner inn og ut? Er alle de måter jeg opptrer på når jeg møter andre – mine mange roller – meg selv?

Psykologien forsøkte lenge å forstå selvet som noe *intrapsykisk* – at selvet var inne i personens private psyke. Selvet bestod av psykiske prosesser – drifter, tenkning og holdninger inne i hjernen. Det var et prosjekt i forlengelsen av Descartes' systematisk gjennomførte skille mellom en ytre fysisk og en indre psykisk verden. Men etterhvert, særlig siden 1960-årene, har fokus blitt rettet mot det som skjer mellom mennesker – det *interpsykiske*. Allerede fra vi er små skapes selvet i møtet med andre. Det nytter ikke å se individet som isolert fra familie og sosial samhandling. Spesielt hos spedbarn, i parforhold og i terapi er det tydelig å se hvordan selvet inngår i og inkluderer andres selv.

Men psykologien har ennå ikke tatt skrittet videre – fra det rent indre, via det mellom-menneskelige til også å omfatte omgivelsene. Det nye begrepet om *det økologiske Selv* (med stor S) henviser derfor til hele det økosystemet som mennesker inngår i. Vårt Selv er mer enn hjernen, går lengre enn til huden og omfatter mer enn våre sosiale forhold. Vi kan ikke lenger forstå oss selv atskilt fra den materie, de planter, dyr og mennesker som omgir oss. Maten vi spiser, luften vi puster, veiene vi kjører på og bygningene vi tilbringer tiden i – alt dette virker tilbake på oss. Vi blir det vi omgir oss med, en nesten selvfølgelig innsikt som bare trenger å gjøres ny fordi fokuset på det isolerte individet – egoet under huden – har fått råde grunnen så lenge. For å finne oss Selv, bli kjent med det vi kalte våre kompleksser, må vi rette fokuset mot den verden som har frembrakt oss.

En annen måte å gå fra menneske- til øko-sentrisme på, er å *forandre forståelsen av motsetningsparet indre og ytre*. Det indre har lenge vært oppfattet som en stedsangivelse inne-i-mennesket, mens det ytre har betydd utenfor-mennesket. Vi har også skillet mellom en indre verden av tanker, fantasier og drømmer og en ytre verden av materie og fysiske krefter. Men at sjelen oppleves som "mitt indre" eller "inne i meg", innebærer ikke nødvendigvis at den finnes på bestemte punkter i tredimensjonalt rom. Det kan også sees som en påpekning av at det psykiske liv har private eller personlige kvaliteter. Men det betyr ikke nødvendigvis at jeget eier den, at sjelen er inne i meg eller at den er bokstavelig inne i og omsluttet av huden.

Å si at noe er indre eller ytre, innebærer da ingen romlig plassering, men beskriver *kvaliteter ved opplevelsen*. "Det indre" er en metafor som har blitt tatt bokstavelig. Som metafor uttrykker den sjelens usynlige og ikke-substansielle deltakelse i verden, at den ikke er en ting eller en konkret struktur, men at den likevel "bor", "hører

hjemme" i den enkelte skapning. At sjelen er noe indre henviser – i et mytopoetisk perspektiv – til fantasibildet, til den imaginative kvalitet ved alle hendelser og ting.

Når vi da løsriver indre og ytre fra deres lokaliseringsfunksjoner og isteden oppfatter dem som metaforer, kan vi oppdage at *alt* har sine indre og ytre kvaliteter. Det ytre er det umiddelbart sanselige, den konkrete overflate, og det indre henviser til de skjulte lag, de vi først oppdager ved å lytte med hjertet. Gleden en kan føle over en blomst eller en tekanne blir da ikke lenger en psykisk glede innestengt i mennesket, men en kvalitet som oppstår mellom deg og tingene. «Ytre» farge og «indre» glede blandes til en sammensatt enhet i det møtet som vi kaller en opplevelse.

En tredje vei fra menneske- til øko-sentrisme er kanskje mer praktisk eller politisk. Den består i å *angripe menneske-sjåvinismen* slik den viser seg i media, politikk og forvaltning. Forestillingen om mennesket som skapelsens krone, alltings mål og alle verdiers kilde har vært den dypeste og mest vedvarende antagelse i alle de politiske, sosiale og filosofiske tradisjoner i europeisk historie, hevder økofilosofen Warwick Fox.<sup>187</sup> Utfra disse holdningene skalter og valter vi helt automatisk med naturen alt etter våre minste ønsker og påfunn. Menneskesentrismen kommer aktivt – mange vil si aggressivt – til uttrykk ved å tillate at vi forsyner oss av jordens ressurser som om de var blitt skapt nettopp for oss. Og passivt ved at vi unnlater å forandre på forhold som allerede skader naturen. Konsekvensene av våre handlinger for andre livsformers overlevelse, blir oversett i «uskyldighet». Førre-var prinsippet blir ikke fulgt, og forurensingen slår ofte ut i uventede retninger. Problemet med denne tilnæringsmåten er at den fort blir moralsk formanende. Den forkynner med en pekefinger at det er etisk "galt" å være menneskesentrert.

Mens de to første tilnærmingene er forsøk på å endre vår forståelse av mennesket, blir denne tredje mer en moralsk kritikk av våre nåværende holdninger og handlinger. Den fjerde måten å flytte fokus fra menneskelig til økologisk samspill på, integrerer på sett og vis de andre gjennom å *tilskrive verden sjel igjen*. Ikke bare mennesker kan tenke, føle, ønske, ha en identitet, historie eller rolle å spille i den større sammenheng vi kaller verden. I denne tilnærmingen har altså verdens mange ulike ting og skapninger sjel. Og de har alltid hatt det. Sjelen mistet de først da det moderne egoet erklærte de naturlige, «ytre» landskaper for døde og sjelløse, samtidig med at det inntok sin posisjon i verden som opphøyet subjekt. Denne fjerde tilnærmingen vil vi kalle *anima mundi*, etter en gammel europeisk forestilling om verdens sjel.

Det er mulig å forestille seg denne sjelen i verden på mange måter. Innenfor nyere fysikk, for eksempel, er det mange som interesserer seg for hvordan materien – istedenfor å ligne en blind mekanisme, på mange måter har begynt å ligne mer på en tanke. Materiens kaos fremviser «intelligente» trekk.<sup>188</sup> Og innenfor nyere biologi har mange forskere blitt opptatt av hvordan alle levende celler både «tenker» og kommuniserer med omverdenen. Alle slags organiske skapninger synes å ha en egen form for kognisjon.<sup>189</sup> Og visse økologer er opptatt av hvordan hele økosystemer later til å reagere og fungere på hensiktsmessige, koordinerte måter.<sup>190</sup>

Disse vitenskapene prøver å forklare den dynamikk som ligger bak tingenes funksjoner. De er på jakt etter presise måter å beskrive sirkulære sløyfer av årsak-virkninger med. En noe annerledes tilnærming prøver å forbli innenfor opplevelsene, og ikke gripe etter de bakenforliggende årsaker med abstrakte forklaringer. Den blir

stående ved fenomenene slik de viser seg, ved deres Væren. Og slik er det også mulig å tenke om *anima mundi*: Vi kan forestille oss sjelen til noe *som dets evne til å skape et bilde – en særegen sjelegnist – som frembyr seg i hver tings sanselige form.*<sup>191</sup>

Tingene viser sitt ansikt, trer frem og taler gjennom sin tilstedeværelse. De deltar i å frembringe våre opplevelser og dermed vår verden. De forærer oss kvaliteter, budskap og stemninger. Og det eneste en behøver å gjøre for å oppdage sjelen i noe, er derfor å ta seg tid til å lytte, se, notere.

Når sjel returneres til verden på denne måten, blir ikke bare planter og dyr besjelet, slik som i den biologiske eller romantiske visjon, men sjel er gitt med hver enkelt ting, både naturlige og menneskeskapte. Det «å ha sjel» er ikke avhengig av at tingene aktivt kan oppleve seg selv eller ha menneskelignende motivasjoner. Snarere vitner tingene om hvem de er gjennom det bilde\* de frembringer i møter med andre. Og deres sjelelige *dybde* ligger i kompleksiteten til de gestaltene eller bildene som de er med på å skape. Hvert objekt blir på denne måten også et subjekt, og dets selvrefleksjon ligger i fremvisningen av seg selv, dets utstråling.

Fra et såkalt fornuftig og realistisk perspektiv er det i vår tid få ting som anses for større galskap enn å tro at planter, elver, økosystemer eller bygninger skulle kunne ha synspunkter på utviklingen. Men med en poetisk forståelse av møtet mellom menneske og verden, slik som vi skal se på lengre nede, blir det ikke lenger bare aktive mennesker som gjør noe med en passiv natur. Også treet, fuglen og elva kan bli aktører med egne viljer i sjelens historier. I imaginasjonen kan alt bli levende og hensiktsfullt: også materielle ting og ulike organismer kan være subjekter fordi de, som oss, er selvstendige fragmenter av verdens sjel.

Noen vil hevde at det å flytte fokus fra menneske til verden slik disse fire tilnærmingene foreslår skulle være misantropisk – menneskefiendtlig. Men å angripe menneskesentrismen er noe helt annet enn å nedvurdere eller forakte mennesker. Mennesket er en storslått, fantastisk skapning. Men det har mye mer å vinne på å tre ned fra pidestallen, bli vevet inn i livets store mønster, enn på å sette seg selv utenfor, ovenfor verden. Å forlate vår menneskesentrerte vaner blir derfor også å utvikle en mer verdifull menneskehet – en som anser oss for å være økologiske medborgere på jorden. Neste skritt på denne veien blir å flytte våre opplevelser ut av deres fengsel inne i subjektet og i retning av det opplevde.

### **Mot en økologisk forståelse av opplevelse**

Før vi kan reformulere opplevelse innenfor en sjelelig-økologisk ramme, er vi nødt til å skissere den vanlige måten å se opplevelse på. Den baserer seg fremdeles på skillet mellom subjekt og objekt. Hume, Locke, Descartes og Kant er navn som forbindes med denne veletablerte tradisjonen som baserer seg på følgende motsetninger: ytre – indre, objekt – subjekt, fysisk – psykisk, materie – ånd. Disse skillene er fortsatt rådende i vanlig akademisk forskning på opplevelse og tenkning selv om det psykiske og subjektive ikke lenger knyttes til en egen virkelighet, men nå forstås som *produsert* av hjerneprosessene.<sup>192\*</sup>

---

\* Med bilde mener jeg ikke bare det visuelle, men et bilde hvor mange sanser kan inngå. Det er såkalt intermodalt.

Denne såkalt *kartesiske* modellen innebærer – som vi allerede har vært inne på – at virkeligheten er av to slag. Først har vi den fysiske verden av materielle objekter. Denne realiteten er offentlig, sosialt felles og objektiv. Deretter har vi den psykiske verden som er indre, privat, umiddelbar, subjektiv, produsert av hjernen og hvor også fantasiene hører hjemme. Vi er så vant til å sortere det vi opplever i to båser at vi ikke lenger legger merke til det. Hva en ting veier, hva den koster og hva den er laget av – alle slike kvantitative egenskaper faller da inn under den fysiske og sosiale verden. Mens kvaliteter som hvilken mening en ting har, hva vi føler for den og kunnskap om hvordan den anvendes, forstås som subjektive og hjemmehørende i den mentale og private verden.

I denne forståelsen er det utelukkende mennesker som kan oppleve verden sjelelig, fordi bare mennesker er subjekter med språklig bevissthet. Sjæl blir mer eller mindre identisk med bevissthet og nært knyttet til mental kognisjon. Dyr har «dårligere» kognisjon og derfor «mindre» sjæl. Blomster, steiner og økosystemer har ikke bevissthet i det hele tatt – og heller ingen sjæl. I denne forståelsen *må* verden være sjelløs fordi hele sjelen er tillagt subjektet, innelåst i den menneskelige hodeskallen. Sjelen er utenfor verden slik også verden er utenfor sjelen.<sup>193</sup>

Legg merke til at denne oppdelingen tar utgangspunkt i en motsetning. Subjekt–objekt-skillen er intet empirisk funn, men et *premiss* som styrer vår forståelse. Det er vårt utgangspunkt, vår rot-metafor, som gir oss denne forståelsen, ikke opplevelsene selv. Flere andre grunnforståelser av opplevelse er mulig, og dette er bare én av dem. Men den er svært utbredt og har en rekke uheldige konsekvenser. Blant dem finner vi:

1) Menneskets bevissthet er fundamentalt atskilt fra verden. Det er en uoverstigelig kløft mellom de to områdene (som vitenskapen «hittil» ikke har kunnet forklare fullt ut). Konsekvens: Opplevelse er noe subjektivt og derfor atskilt fra den objektive verden.

2) Det subjektive er privat og har derfor ikke samme gyldighet som den objektive, materielle verden. Dette gjør det mulig å nedvurdere opplevelse fordi den har sekundær status i forhold til kvantitative beskrivelser av objektene. (jf. samferdselsminister Opseths: «Det er like mange meninger om veibygging langs fredede vassdrag som det er folk her i landet.») Konsekvens: Opplevelser er av sekundær betydning fordi de bare er subjektive.

3) Opplevelse er en lineær enveisprosess. Eksempelvis går lysstrålene fra et tre som du ser på, gjennom pupillen til retina, via nervus opticus og thalamus til den striate korteks, før de brer seg derfra i en vifte fremover mot frontallappen. Konsekvens: Opplevelse er informasjon som blir konstruert i og av hjernen.

4) Vi får en *representasjons*basert forståelse av bevissthet. Sinnet lagrer bilder av omgivelsene i hjernen, etter modell av hvordan en datamaskin lagrer informasjon på sin harddisk. Disse representasjonene av det ytre refererer til noe der ute som bare er tilgjengelig gjennom sansenes kanaler. Konsekvens: Objektets mening, kvalitet og verdi er egentlig representasjoner lagret inne i subjektet for så å "projiseres" ut på tingene.

Nettopp denne forståelsen av forholdet mellom menneske og omgivelser trenger nå å bli reformulert og gjennomarbeidet på nytt. Det perspektivet vi har skissert er medskyldig i miljødeleggelsene fordi det sier at mennesket er atskilt fra verden og fordi det fradømmer verden sjel. Det har ikke skortet verken på kritikk eller alternativer siden denne tenkemåten ble vanligere på Descartes' og Humes tid. Men kanskje er det først i nyere tid at en hel flora av andre forståelsesmåter har grodd opp – også utenfor fagfilosofien.

De fleste tar utgangspunkt i det gjensidige forholdet mellom miljø og menneske og kan derfor kalles *relasjonelle*. Det er utfra flere av disse tradisjonene jeg vil prøve å reformulere en forståelse av opplevelse som unngår de negative konsekvensene den gamle oppfatningen har.

Hovedforskjellen fra den kartesiske modellen er at opplevelsen, relasjonelt forstått, ikke bare er prosesser som foregår *inne i* mennesket, men oppstår i møtet *mellom* verden, bevisstheten og kroppen. Opplevelsen blir til som et felt som utgjøres av relasjonene mellom 1) den konkrete tingen selv, 2) de underbevisste og kroppslige reaksjoner samt 3) den språklige bevissthet. Til sammen danner disse tre og forholdene mellom dem en gestalt – et helhetlig bilde. Derfor kan vi kalle denne måten å forstå opplevelse på for *gestaltmodellen*.<sup>194\*</sup> I opplevelsesøyeblikket er flere selvstendige områder i kontakt med hverandre og påvirker hverandre gjensidig. Opplevelsen er en slags resonans – en emergent kvalitet – som oppstår når flere delsystemer blir forbundet med hverandre og dermed frembringer noe nytt som er mer enn summen av delene. Biologen Francisco Varela har antydnet at det trengs ca 0,2 sekunder for menneskekroppen å skape et slikt resonnerende mønster i møtet med en ting eller et annet menneske.<sup>195\*</sup>

Mens den kartesiske modellen tok motsetningen mellom subjekt og objekt som premiss, så tar gestaltmodellen utgangspunkt i det *felles felt* som begge inngår i. Grunnen til at denne gestaltforståelsen av opplevelse er viktig ligger i de konsekvensene den har:

1) På samme måte som den språklige bevissthet er én del av psyken, så er også omgivelsene det. Nærmiljøet er også psyke! Det er med på å skape sjelens opplevelser, og å forandre det vil derfor bety at vi samtidig forandrer vårt Selv. Omgivelsene deltar aktivt i å skape erfaringer som blir unike på grunn av dette miljøets egenart. Hvis et skogholt utgjør en viktig del av min livsverden, vil det å kappe ned disse trærne være som å operere bort en del av psyken. Å radikalt endre et nærmiljøet for eksempel ved flatehogst, veibygging, industrireiseing eller byfornyelse påvirker ikke bare lokalbefolkningens subjektive oppfatninger. ("Det er alltid noen som vil være uenig i alt.") Det påfører dem samtidig og øyeblikkelig sjelelige forandringer. Endringene går på hvem en *er*, og ikke på hva en mener og synes om ditt eller datt. Verdens sjelelige realitet (skogens stemning, landskapers uttrykk og bygningers fasader) blir forandret. Og med dem – også vi. Konsekvens: Nærmiljøet er en del av vår psyke.<sup>196\*</sup>

2) I den gamle modellen la subjektet beslag på sjelen – og beholdt den for seg selv. Ego-subjektet erklærte omgivelsene for døde. Men ettersom sjel nå ikke lenger bare befinner seg inne i subjektet, så settes vi fri til å undersøke hva slags kvalitet, uttrykk eller sjel som gjør at også for eksempel et tre kan bidra til å frembringe opplevelser. Treets sjel kan en kanskje forstå som dets evne til å skape seg selv og å komme andre

skapninger i møte. Det bidrar både til kompleks sam-eksistens og opplevelse. Det påvirker sine omgivelser og bringer sin uhyre differensierte form inn i møtet med oss.

«Hvem var det som fortalte folk at sjel betydde tanker, meninger, idéer og begreper? Sjel betyr trær, gjerdestolper, murstein og gress», sier Døgen på sitt morsom-kryptiske vis.<sup>197</sup> Og Jung henviser ofte til de europeiske tradisjoner (gnostisisme, alkymi) som talte om materiens små sjele-gnister, at verdens sjel var iboende i materien.<sup>198</sup> Og den tilnærmingen vi ovenfor kalte anima mundi anser sjel for å finnes i *hver tings sanselige form*. Hver enkelt ting trer frem som ett av verdens mange ansikter. De «ser» tilbake på oss, og som uttrykksfulle former kan tingene tale. De tilkjennegir hvem de er gjennom måten de kommer oss i møte på. Også ting som malerier, bord og bygninger bidrar aktivt til opplevelse ved å bringe med seg sine egenartede kvaliteter til møtene med både mennesker og andre skapninger. Deres gestalter smelter sammen med våre gestalter til stadig nye, unike opplevelser. Konsekvens: Alle ting har sjel, forstått som de egenartede måter de bidrar til det å frembringe en verden.

3) Opplevelse er ikke lenger en lineær prosess fra objekt til subjekt, men et bilde eller en gestalt som omfatter både objekt og subjekt. Psykens opplevelser består i et bilde ('image is psyche', som Jung sa<sup>199</sup>), som ikke står for noe annet. I opplevelsen danner vi oss ikke et indre bilde – en representasjon – av noe ytre slik som i den kartesiske modellen. Vi blir snarere selv *deltakere i et bilde eller en gestalt som omfatter både tingen og oss*. Å oppleve er derfor prinsipielt å delta i livsverdenen, ikke å observere den utenfra. Opplevelsen blir til innenfor en ramme som bringer sammen hele situasjonen til en umiddelbart gitt enhet. Slik jeg leser for eksempel Heidegger er dette i tråd med hva han kaller *Dasein*, mens Jung kaller det *psykisk realitet*, Arne Næss snakker om en *gestaltontologi* og Robert Pirsig bruker betegnelsen *kvalitet*.<sup>200</sup> Konsekvens: Ettersom opplevelsen skapes gjennom å delta i livsverdenen, så blir opplevelsen ikke produsert av subjektet alene, og er derfor heller ikke bare subjektiv.

4) Gestaltmodellen for opplevelse dehumaniserer dermed sjelen. Vi kommer fra en forståelsesramme hvor sjelen (i betydningen sinnet, engelsk «mind») blir forstått som personlig, eksistensielt humanistisk. Sjel har som nevnt vært knyttet til individets fornuft, språk, bevissthet, vilje, moralske og symbolske tenkning. Nå ser vi at sjelens hjem er like mye i verden som i kroppen med dens emosjoner. Sjelen er mer enn det typisk menneskelige. Sjelens mangfold er ikke engang mitt. Jeget eier den ikke. Jeget er én av mange deler i sjelen. Og det sjelelige mangfold har også ikke-humane røtter, både i verden og i kroppskompleksenes underbevisste mønstre. Forståelsen av opplevelse som aktiv deltakelse i verden, og ikke som mental prosessering, gjør det umulig å beholde menneske-sentrismen. Konsekvens: Store deler av sjelen ligger utenfor det menneskelige, den er «mer økologisk enn bevisst».<sup>201\*</sup>

### Har naturen ånd, eller er den besjelet?

Her skal vi ta utgangspunkt i den ca. 300 år gamle fortellingen om at naturen er en slags komplisert mekanisme: modernitetens naturfortelling. Den sier at fordi naturen mangler språk og bevissthet, og fordi alt i naturen følger bestemte lover, så er den også sjelløs.

Hvis en ikke lenger er tilfreds med en tenkemåte som sier at naturen bare er biomekanisk styrt av årsak-virkninger, kan vi igjen knytte sjel til naturen på to



forskjellige måter. Den første av disse kaller jeg "ånd-perspektivet": Det hevder at *det bor en ånd, en slags intelligens eller kraft inne i de enkelte ting*. Trær, bekker og fjell kan være bosted for ulike ånder. De kan være som voktere av stedet, belønne gode og straffe onde handlinger osv. Disse åndene fungerer som stedets voktere og kan påvirke de som kommer dit, og kan, som alvene, hjelpe plantene med å vokse. Men de selv hører hjemme i en annen, usynlig sfære som mennesker bare kan få adgang til gjennom sin åndelige intuisjon.

Den andre måten kan vi kalle "sjel-perspektivet". Det sier ikke at plantene, dyrene eller stedene *har* ånd, men at de *fremviser* sjel. Det vil si at de er fenomenologiske uttrykk for sjel i verden. Sjel hører med andre ord hjemme i den sanselige verden og ikke i en hinsidig, usynlig en. Ved å snakke om *anima mundi* prøver en å fremheve det mysterium som eksistens nå engang er. Ting møter oss i en helhetlig opplevelse som er umiddelbart stemningsladet og kommuniserende; besjelet. Månen, furutrær og kaffetraktere fremtrer faktisk for oss som besjelede når vi bare lar dem slippe til. At tingene er besjelet viser seg i at de forteller om seg selv, fremstår med former, farger, stemninger; de viser sitt ansikt, sin væremåte. Når vi spør etter sjelen til noe ender vi derfor alltid med *beskrivelser* – kvaliteter, metaforer og historier. Når vi stiger inn i forholdet til det Andre som til et Du, får vi også kontakt med den Andres sjel, fordi vi nå lar kvalitetene tale til oss.

Der ånd-perspektivet sier at det finnes en ånd inne i treet, der er sjel-perspektivet opptatt av treet's måte å være i verden på. Hvilket uttrykk og hvilke inntrykk gir treet? Har det tunge grener og en svær, dyp rot? Mumler det noe i vinden? Henger det sølvperler i kvistene fra forrige regnskur?

Denne boken prioriterer sjel-perspektivet fremfor ånd-perspektivet av to grunner. For det første fordi sjel-perspektivet ikke prøver å transcendere materien idet den strekker seg mot en åndelig, bakenforliggende dimensjon. Sjelen elsker materien og lar oss bli bedre, dypere materialister. Den fremhever det sanselige mangfold og de meningsfylte intensjoner som materien selv er fylt med.<sup>202\*</sup> Vi blir opptatt av hver enkelt tings sjel (dens væremåte), og ikke overfladisk opptatt av å eie mange, kostbare ting.

For det andre fører sjel-perspektivet til beskrivelser og forståelse og ikke til påstander eller forklaringer.<sup>203</sup> Ånd-perspektivet blir i siste instans nødt til å *forklare* hvordan de fysiske tingene er forbundet med den åndelige virkeligheten, det hinsidige. Det gjør tilstedeværelsen av de usynlige, av ånder i naturen om til et spørsmål om substans eller væren: Finnes de eller finnes de ikke? Astrallegemer, kosmisk energi, andre dimensjoner eller auraer kan være noen stikkord her. Noen anser slike forklaringer som gode og tror at slikt finnes, mens andre ikke gjør det. Begrepet om sjel fører oss derimot til historier, kunst og myter, ettersom tingene nå forstås i et poetisk perspektiv som fullverdige medskapninger med egen verdi og egne hensikter. Slike fortellinger er ikke sanne eller falske påstander. De både finnes og ikke-finnes. De forsøker ikke å forklare hvordan naturen virker, men er tilfreds med å erkjenne at sjelens væremåte er bilde og metafor. Dermed fører dette perspektivet oss ikke bort fra eller bakenfor våre opplevelser av noe, men knytter oss nærmere til og kan berike disse opplevelsene av omverdenen.

Det finnes mennesker som har en levende kontakt med tingene rundt dem. De opprettholder en løpende dialog med planter, steder, hus eller kunstverk. Denne dialogen er helt reell på den måte at den ikke bare er noe de «dikter opp». Men i det denne dialogen blir forsøkt formidlet til andre i et moderne språk, så skjer det ofte en nesten umerkelig forskyvning. Det er som om den løpende dialogen blir tingliggjort, substansivert, til å skulle være en egenskap inne i mennesket på den ene side og i tingen på den annen. Den sammenhengende, nyanserike veven som opplevelser er, blir revet i to. Språket vårt er slik at det krever at bare ånder eller subjekter kan kommunisere med hverandre. Det blir da til at enten er dialogen noe som foregår utelukkende internt i menneskets psyke, eller så påstås det at det bor en ånd inne i tingen som vi kommuniserer med. Men en slik dialog finner sted innenfor det møte som opplevelsen utgjør, slik imaginasjonen formidler den. Den trenger ikke noen annen forankring enn sjelens poetiske basis.

### Sjelens poetiske basis – imaginasjonen

Mange har forsøkt å gi sjelen et fundament. Man har forsøkt å forankre den i for eksempel hjernens nerveceller, språkets struktur, matematisk logikk eller samfunnets organisering. Men her skal vi følge dybdepsykologi og den postmoderne kritikk av erkjennelsens grenser, og betrakte også slike modeller som uttrykk for sjelens imaginasjon eller forestillingskraft.

For eksempel har vi lenge vært dominert av en nervemytologi, en fortelling som sier at bare nerveceller kan tenke. Men det er viktig å erkjenne forskjellen mellom nerver og sjel. For selv om nerveceller helt sikkert deltar i sjelens virksomhet og kan differensiere den på uendelig mange måter, så er sjel likevel noe annet enn nervecellers målbare aktivitet. Når en sier at noe har sjel, så betyr det at det er levende, deltakende, at det påvirker og «kommuniserer» med omgivelsene. Også en velbrukt sofa deltar i å skape et levende hjem. En annen betydning av å ha sjel er at vedkommende ting eller skapning har en egenverdi, og at den (i en vid forstand) bryr seg om seg selv. Til og med en amøbe er selvoppretholdende og selvskapende. Det at den skaper seg selv innebærer at den på et nivå «bryr seg om» seg selv. En tredje mening med det å ha sjel er å kunne gjøre inntrykk på og stå i forhold til andre skapninger, det vil si det motsatte av å være isolert, likegyldig, død, hinsidig eller uvirkelig. Sjelen er virkende; virke-lig. Den utgjør selve muligheten for å møte en Annen, og å virke i dette møtet.

Og selv om sjelen forbindes med fantasi og forestillinger, betyr ikke det nødvendigvis at den er innelukket i hjernen. I vår daglige livsverden er tvert imot handling og forestilling en uatskillelig enhet. Et menneske som smiler bredt til deg, uttrykker med sitt ansikt også sjelelige forestillinger (glede, imøtekommenhet eller kanskje listige intensjoner). Kroppens omgang med verden er fylt av mangetydige fantasier og bilder, hos mennesker som hos alle andre dyr. Alle bevegelsene til en orrhane som spiller om våren, for eksempel, er en fantas-tisk fremvisning av seksuelle forestillinger med en overdådig, kroppslig eleganse. Den måten som kroppen gjennomfører en handling på, er da samtidig en sjelelig form. Forestillinger er derfor noe annet og mer enn representasjoner inne i et nervesystem.

Å si «sjel» istedenfor «kropp» er da å rette blikket mot de fantasibilder eller forestillinger som kroppen fremstiller (ikke *av* verden, men *i* verden). Møtet mellom

kropp og verden skaper alltid en gestalt eller et bilde. Slike bilder og forestillinger er hva jeg mener med imaginasjon. De ligger alltid innbakt i våre måter å møte verden på. De ligger ikke innelukket *bare* i nervesystemet (selv om hjernen helt sikkert deltar, den har bare ikke noen primær status). Sjelens basis er da ikke lenger intellektet eller bevisstheten, men i kroppens imaginasjon.

*Å si at sjelen har en poetisk basis vil si å understreke at menneskelig sansning og tenkning er metaforisk.* Vi både opplever og forstår utfra bilder, analogiske likheter og fortellinger. Tidligere opplevde former overføres på de i nået. Og slik har det «alltid vært». Vi kan faktisk ikke tenke i det hele tatt uten ved hjelp av visse grunnleggende antagelser som sannsynligvis er gitt med vår arkaiske psyke. Slik kroppen har en evolusjonær forhistorie på millioner av år, slik har også psyken det. De evolusjonært gitte predisposisjoner setter på denne måte fremdeles rammene for våre typisk menneskelige måter å være på. Vi kan ikke hoppe ut av vårt gode skinn, og begynne å tenke på utenom-historiske, absolutte måter.

Det er disse grunnleggende antagelsene eller predisposisjonene som kan avleses i de store fortellingene, mytene. Å snakke om imaginasjonen er å henvise til de symbolske rommene hvor både våre tanker og våre møter med verden blir til. Vegger, gulv og tak i disse erfaringene utgjøres av grunnmønstrene i imaginasjonen, de mytene vi befinner oss i. *Våre erfaringer er da alltid allerede gitt av imaginasjonen.* Fordi den henviser til selve måten enhver erfaring blir gitt på, er det, som nevnt, umulig å komme «bak» eller «utenom» den.

Når vi gir sjelen en poetisk forankring i imaginasjonen, bringer vi den ut av de teologiske sirkler, ut av psykoterapiens lukkede rom, og ut i verden. Til og med fra den enkelte privatpersons hjerne blir sjelen da frigjort, slik at den kan vise seg også i verdens mange ting og ymse skapninger. Sjel ikke bare her-inne, men også der-ute. Det som vanligvis kalles «døde ting», kan også fremvise og ha sjel. Den amerikanske dikteren Wallace Stevens uttrykker dette ved å si at det ligger et dikt i tingens hjerte.<sup>204</sup> Tingene har jo en kropp. Og å snakke om tingens hjerte, eller sjel, er å rette oppmerksomheten mot de forestillinger og kvaliteter som deres kropp bringer til verden. Stevens «norske bror», Ernst Orvil, hadde for eksempel et spesielt forhold til steiner. Hans søster forteller at han satte opp tre stabbesteiner på stien til hytta. Disse steinene *uttrykte sinnstemninger*; sorg, vemod og optimisme.<sup>205</sup>

Det er heldigvis ikke slik at vi er nødt til å bli poeter alle sammen for å få øye på sjelen i en ting. At imaginasjonen er «poetisk» betyr ikke at den er forbeholdt dikterne, de gale og de fantasifulle. Nei, den er noe felles for mennesker og alt levende. Den henviser til hvordan både mennesker og ting deltar i den vedvarende prosessen det er å frembringe en verden med sjel. Poenget med å påpeke at våre oppfatninger av verden har imaginasjonen som basis, er at forholdet mellom realitet og fantasi da blir forandret. De står ikke lenger som motsetninger – på den ene side en objektiv, håndgripelig virkelighet, og på den annen side en subjektiv og flyktig fantasi. Natur og sjel ved hver sin motsatte pol. Imaginasjon henviser, som nevnt, ikke til noe imaginært og oppdiktet inne i subjektets private fantasi, men til hele det felt som både subjekt og objekt, tanke og handling blir til i. Den er verden åpnet opp som et sjelelig felt. Den såkalte realiteten – den verden som du og jeg lever i til vanlig, – er derfor ikke tom for sjel eller fantasier, men fremkommer bare fordi den er et produkt av den

menneskelige imaginasjonen. Vi har så å si blitt enige om hvilke av imaginasjonens forestillinger og fortellinger som skal gjelde som realiteten.

Dette gjør det mulig å frigjøre «virkeligheten» fra fangenskapet i det ensidige og såkalt objektive forskningsgrepet. Naturvitenskapelig kunnskap har ikke lenger monopol på den mest korrekte beskrivelsen av naturen, men blir én spennende tilnærming blant flere mulige. Det blir klart at også målinger og sannsynlighetsberegninger har imaginasjonen som fundament. Statistikker er ikke 'bedre enn' metaforer. Statistikker er en spesiell type metaforer. De nærer seg av tallenes billedkraft. Å forankre våre oppfatninger av naturen og av oss selv i imaginasjonen, er å bevege seg i den retning som Rolf Jacobsen foreslår i diktet «Stillheten etterpå»: <sup>206</sup>

Prøv å bli ferdige nu  
 med provokasjonene og salgsstatistikkene  
 søndagsfrokostene og forbrenningsovnene ...  
 bli ferdige og kom hjem  
 til stillheten etterpå ...  
 Stillheten som bor i gresset  
 på undersiden av hvert strå  
 og i det blå mellomrommet mellom stenene.

Ved å gi vår oppfatning av realitet en poetisk eller metaforisk basis – imaginasjonen, kan vi igjen få naturen i tale. Vi unngår reduksjonismen allerede i utgangspunktet takket være erkjennelsen av at våre erfaringer er poetiske fra starten av. Stillheten på undersiden av hvert strå er allerede der, i imaginasjonens blå mellomrom. Vi trenger bare å bli ferdige og komme hjem til sjelens forestillinger.

På denne måten kan vi også gjenvinne muligheten for det ånd-perspektivet jeg avviste ovenfor. Alle før-industrielle kulturer har hatt rike fortellinger om usynlige ånder og vesener som bodde i trær, steiner og bekker. Og fordi det bodde slike vesener der, var en nødt til å behandle dem med en større ydmykhet enn vi gjerne gjør ettersom det "bare er" et tre, en haug eller en blå strek på kartet. Ånd-perspektivet er egentlig en spesiell variant av sjel-perspektivet (så lenge det ikke tvinges inn i en metafysisk diskurs). Det å forstå naturen som besjelet på denne måten er imidlertid vanskelig i vår kultur, ettersom det har vært fordømt siden de store kirkemøtene for langt mer enn tusen år siden. <sup>207\*</sup> Men selv om ånd-perspektivet og animisme er problematisk for oss, behøver det ikke å møtes med forakt.

En innvending mange reiser er at det å gi vår erkjennelse en poetisk forankring skulle være anti-rasjonelt. De opplever at å begi seg ut i «imagnasjonen» er som å bli invitert med ut i en fantasi- eller drømmeverden, en mytisk, uvirkelig skinnverden full av galskap hvor alt flyter og ingen fornuftige holdepunkter finnes. Forholdet mellom fornuft og myte er mer utførlig drøftet i kapittel syv. Det viser at den poetiske sjels erfaringer *ikke* står i motsetning til rasjonalitet, refleksjon eller kritikk. Imaginasjon ligger som nevnt til grunn for ikke bare våre «ville fantasier», men også for vår klare, rasjonelle tenkning. Både kritikk og refleksjon finner sted ved hjelp av sjelens innebygde tankefigurer som alltid har en mytisk basis. Denne boken etterstreber *en intelligent imaginasjon*: tenkning som har en poetisk eller mytisk presisjon som mål. For imaginasjonen er intelligent i utgangspunktet. Den inneholder mange former for rasjonaliteter, slik som for eksempel drømmer er intelligente på sin egen måte. Egoets form for intelligens er ikke sjelens eneste. Å fokusere på imaginasjonen medfører ikke

at vi oppgir vår evne til grundig refleksjon, at vi må ofre intellektet på sjelens alter. Tvert imot vil det poetiske perspektivet kunne vitalisere og befrukte vårt kritiske intellekt.

Myte og animisme innebærer ganske enkelt å sette navn på en besjelet verden. Det er å ta våre erfaringers basis i bilde og fortelling på alvor. Animisme lar det som erfares som levende bli erkjent ved sitt rette navn. Omgivelsene vil fremtre som levende så sant vi tillater oss å oppleve dem slik. Når jeg har holdt ånd- og sjel-perspektivene fra hverandre, er det fordi vi, som vesteuropeere, så lett faller tilbake på våre dualistiske (u)vaner. Eller våre mekanistiske fordommer: «Før jeg tror at ei bjørk 'har sjel', må du forklare meg hvordan en slik sjel fungerer.» Vi må vite hvordan bjørka er "programmert". Vi har vansker med å holde fast ved materiens besjelede, poetiske måte å være på: at trær, steiner og bekker lever på sin egen måte, og at de deltar i vår livsverden som besjelede størrelser. Vi behøver ikke å søke bevis for at de lever i en argumentasjon om kjemiske prosesser, fraktale algoritmer, andre dimensjoner eller noe lignende abstrakt.<sup>208\*</sup> Da har vi allerede forlatt bjørka, Heregga eller Dyrdøla slik de møter oss. I stedet for å forsøke å forklare dets ånd, kan vi i opplevelsen la oss engasjere i sam-tale med dets sjel. Broen dit er hva jeg kaller imaginasjonen – uten den, intet møte.

Vår moderne kultur har lenge trodd at en vitenskapelig fremgangsmåte til slutt skulle kunne gjennomlyse naturen så vel som økonomi, litteratur, historie og psyke. Denne epoke går nå mot sin slutt, og en forståelse av at all menneskelig erkjennelse har sine røtter i historier, myter og fiksjoner vinner økende tilslutning. Dette betyr ikke at teknisk, naturvitenskapelig kunnskap er «feil» eller uinteressant, men det peker på at den – slik den vanligvis blir presentert og brukt – har mistet kontakten med sin poetiske basis. Den tar seg selv bokstavelig. Ingen steder ser vi dette tydeligere enn der hvor såkalt nøytral, teknisk kunnskap har gjort det mulig å forandre store deler av jorden til ensartede, avskogede, avsjelede landskaper.

Både den – og vi – trenger å flytte hjem til sjelens landskap.

## Fotnoter:

**Noter til kapittel 1 – Noen stier inn i sjelens landskap.**

<sup>1</sup> Det foregående er inspirert av innledningen til Martin Palmer (1992): *Dancing to Armageddon*, «Telling the Stories».

<sup>2</sup> Thomas Moore (1994): *Rom for Sjelen*, s. 7.

<sup>3</sup> Det fulle, nå klassiske sitatet fra Jung (1921, *Collected Works*, bind 6, §77-78) kan være verd å få med seg: «Living reality is the product neither of the actual, objective behaviour of things [matter] nor of the formulated idea exclusively [spirit], but rather of the combination of both in the living psychological process, through *esse in anima*. Only through the specific vital activity of the psyche does the sense-impression attain that intensity, and the idea that effective force, which are the two indispensable constituents of living reality.

The autonomous activity of the psyche, which can be explained neither as a reflex action to sensory stimuli nor as the executive organ of eternal ideas, is, like every vital process, a continually creative act. *The psyche creates reality every day*. The only expression I can use for this activity is *fantasy*. Fantasy is just as much feeling as thinking; as much intuition as sensation. There is no psychic function that, through fantasy, is not inextricably bound up with the other psychic functions. Sometimes it appears in primordial form, sometimes it is the ultimate and boldest product of all our faculties combined. Fantasy, therefore, seems to me the clearest expression of the specific activity of the psyche. It is ... the creative activity from which the answer to all answerable questions come: it is the mother of all possibilities, where, like all psychological opposites, *the inner and outer worlds are joined together in living union*.» Min uthev.

<sup>4</sup> Særlig i bøkene *Myth of Analysis*, *Re-Visioning Psychology*, *The Dream and the Underworld* og *Healing Fiction*.

<sup>5</sup> James Hillman (1977): *Re-Visioning Psychology*, s. x.

<sup>6</sup> Jeg knytter her an til den erkjennelse innen postmoderne filosofi som i slagords form kan beskrives med uttrykket "alt er fiksjon". En slik totalisering av fiksjonsbegrepet behøver ikke å føre til subjektivismen eller solipsisme. Det betyr ikke at vi lever i en illusorisk skinnvirkelighet, men innebærer en erkjennelse av at fiksjonene – forestillingene – alltid inngår i frembringelsen av både verden og subjektet. Imaginasjonen er med andre ord transdualistisk, og ikke en indre, mental prosess i kartesisk forstand. En hovedforskjell mellom boken og postmoderne filosofi er antagelsen om at imaginasjonens poetisk-billedlige karakter er primær i forhold til språket. Imaginasjonens forestillinger kan også være pre-verbale, slik som smertefornemmelser eller drømmer er det. Likefullt står språket står ikke på et nivå over, eller i motsetning til bildene, men er uatskillelig innvevd i dem (metaforer). Språket kommer først inn, påvirker og bærer disse, i samme øyeblikk som vi begynner å reflektere over eller kommunisere med bildene.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 170.

<sup>8</sup> Inspirert av James Hillman (1972): *Myth of Analysis*, s. 194.

<sup>9</sup> Hvorfor bruker denne boken greske og ikke for eksempel norrøne myter? Én grunn er at vi har langt flere skriftlige og kunstneriske overleveringer fra middelhavsområdet enn fra Skandinavia. Det går en ubrudt tradisjon av tenkning og kultur fra Hellas til Vesten ( fra gresk diktning og filosofi, til tidlig kristendom, Augustin, Thomas, etc., renessanse, opplysning, romantikk...), mens vi kjenner de norrøne skikker og guder mest gjennom kristne munkers nedtegnelser ofte flere hundre år etter at disse forestillingene var en levende religion. De skriftene vi har fra norrøn tid er i all hovedsak utlendingers beskrivelser. Og selv om overleveringene i den korte og fyndige Edda-diktningen, fra skaldene og runene, har en kompakt kraft, så eier de likevel ikke den variasjon, nyansering og filosofiske gjennomarbeiding som de store greske og jødiske epos har. Men den viktigste grunnen til at jeg har gitt langt mer plass til greske myter enn til norrøne (eller norske folkeeventyr), er at vår kultur – i vitenskap, verdensbilde og menneskeforståelse, – ligger langt nærmere den europeiske fellesarv enn arven fra våre norrøne forfedre. Etter 1000 år med europeisering (både kulturelt og 'genetisk') er vi både språklig og kulturelt mer grekere enn norrøne.

I vår kultur har de usynlige mytiske strukturer som leder tanke og handling greske og romerske navn. Men det er ikke vanskelig å finne paralleller i andre kulturer: i Egypt, hos inuitene, i Polynesia, Vest-Afrika, Aztek- eller Maya-kulturene, blant samer eller amerikanske indianere, osv. Gjerne med særegne navn, fortellinger og karaktertrekk, men forbausende ofte med lignende ansikter. For en hovedsakelig eurosentrisk kultur, er imidlertid de greske og romerske mønstrene de mest relevante, differensierte og derfor mest kraftfulle. Med kraftfulle mener jeg innflytelsesrike, autoritative,

kontrollerende og tyranniske. Europere kan ikke ved hjelp av multikulturalisme hoppe ut av den kontekst som har sitt grunnlag i Hellas og Roma. Vi kan ikke kappe av våre imaginale røtter. De er uunngåelige. Vi kan ikke forandre grunnstrukturene i vår sjel, men vi kan omhyggelig og varsomt utvide dem, fortelle bedre og vakrere versjoner av dem, og slik fortsette dialogen med dem. Jf. James Hillman (1995): *Kinds of Power* s. 243-250.

<sup>10</sup> For bilde- eller myteorienterte tilnærminger til organisasjon, se f.eks. G. Morgan (1986): *Images of Organization*, på norsk (1994): *Organisasjonsbilder*, Universitetsforlaget, Charles Handy (1985): *Gods of Management*, eller Paul Moxnes (1993): *Dyproller: Helter, hekser, horer og andre mytologiske roller i organisasjonen*.

<sup>11</sup> Lynn White, Jr., (1967): «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», *Science* 155, s. 1203-7.

<sup>12</sup> I min bruk av begrepene moderne og senmoderne, støtter jeg meg i stor grad til Anthony Giddens' arbeider (1990): *The Consequences of Modernity*, og (1991): *Modernity and Self-Identity*. Han forstår modernitet som grovt sett identisk med «den industrialiserte verden», men hvor industriell teknologi bare er én av dens institusjonelle dimensjoner. En annen av dens dimensjoner er kapitalisme, et omsetningssystem basert på konkurranseorienterte markeder og omsettbare arbeidskraft. En tredje er overvåkningsinstitusjonene, den økte grad av makt og påvirkningsevne som store organisasjoner utøver. «Senmoderne» henviser – som navnet tilsier – til de senere faser av moderniteten, kjennetegnet av elektroniske massemedia, skepsis til en overordnet fornuft, teknologiens tve-eggede velsignelser og større grad av risikosamfunn. Uttrykket «postmoderne» bruker jeg bare om de tradisjoner som det er vanlig å henvise til med dette navn, f.eks. postmoderne filosofi eller arkitektur. Utover i denne boken skal vi se at Giddens «institusjonelle dimensjoner» har mytiske paralleller, f.eks. i mytene om hhv. Prometevs, Hermes og Zevs.

## Noter kapittel 2 – Apokalypse snart?

<sup>13</sup> Fra John McPhee (1971): *Encounters with the Archdruid*, s. 79-80, sitert i Donella H. Meadows (1991): «Change is not Doom», i *ReVision*, Vol. 14, nr. 2 s. 56. Se også Stephen H. Schneider & Randi Londer (1984), *The Coevolution of Climate and Life*, s. 234 for en grafisk fremstilling av scenarioet.

<sup>14</sup> Fra sangen «All This Time» på LP'en *The Soul Cages*, Sting, A&M Records, 1991.

<sup>15</sup> Jeremia 9, 10-11.

<sup>16</sup> Jesaja 30, 12-14.

<sup>17</sup> Mary Shelley: *Frankenstein, or The Modern Prometheus*, utgitt første gang i 1818.

<sup>18</sup> Kilder: Nanna L. Hauge: *Antikkens guder og helter*, Robert Graves: *The Greek Myths*, Aischylos: *Prometevs i lenker*, overs. v/ Øivind Andersen.

<sup>19</sup> Et bilde jeg låner fra Bill McKibbens (1990): *Kunstige nye verden*, s. 156.

<sup>20</sup> Adolf Guggenbühl-Craig (1992): *The old fool and the corruption of myth*, s. 67.

<sup>21</sup> James Hillman (1977): *Re-Visioning Psychology*, s. xiii.

<sup>22</sup> Gigantene lå lenge i strid med gudene. Under 'gigantenes revolt' satte de fjell på fjell inntil de kom så høyt at de kunne storme inn i himmelriket. Giganten Porfyryon forsøkte til og med å voldta Hera. Selv om alle gudene ble med Zevs i krigen (bortsett fra Hestia og Demeter), var det såvidt de klarte å ta livet av gigantene til slutt. Se f.eks. Robert Graves (1955): *The Greek Myths*, kap. 35.

<sup>23</sup> Særlig tydelig kan en se denne mytiske virkelighetsforståelsen i forbindelse med konflikter mellom miljø og arbeidsledighet. Det har blitt beregnet at automatisering fortsatt er en langt viktigere årsak til tap av arbeidsplasser enn miljøvern (se f.eks. Michael Renner: «Å skape bærekraftige arbeidsplasser i industrilandene», i *State of the World*, 1992 s. 173) Men det blir nå sjelden rettet omfattende protester mot – eller stilt spørsmålsteget ved – innføringen av ytterligere kapitalintensiv automatisering og effektivisering i næringslivet som også medfører nedgang i antall ansatte. Hvis derimot en organisasjon står i fare for å måtte kutte antall ansatte pga. at virksomheten er belastende for miljøet, da går næringslivet til pressen og ordførere tar til motmæle mot sentrale miljømyndigheter. I den prometevske verden er automatisering og fremskritt naturlige – «du kan ikke stoppe utviklingen» – og konsekvensene av denne forestillingen gjør at den ubønnhørlige prioriteringen blir: 1) fremskritt, 2) arbeidsplasser og 3) miljø. Myten definerer verdiene. Problemet er ikke en slik myte i seg selv, men det at den blir universell, slik den har blitt i den globale økonomien: Da blir mer effektivisering og større avkastning på kapitalen alltid og uansett et gode, fra nå av og i all evighet, amen.

<sup>24</sup> Carl G. Jung skrev i 1941: «To our way of thinking [«primitive» man] is painfully backward, whereas we exalt progress. Being closer to his instincts, like the animal, he is characterized by fear of novelty and adherence to tradition. But our progressiveness, though it may result in a great many delightful wish-fulfillments, piles up an equally gigantic Promethean debt which has to be paid off from time to time in the form of hideous catastrophes. For ages man has dreamed of flying, and all we have got for it

is saturation bombing! ... The older view of things realized that progress is only possible *Deo Concedente*», (om Gud/Zevs vil), fra *CW 9 del 1*, par. 276.

<sup>25</sup> Lester Brown et. al.: *State of the World*, årlig siden 1983. På norsk: *Jordens tilstand*. Eksemplene i forrige avsnitt er hentet fra 1992-utgaven, kap. 1.

<sup>26</sup> Et begrep jeg låner fra Joanna Macy («double life») som igjen har lånt det fra Robert Lifton. Joanna Macy (1995): «Working through environmental despair» s. 243 i *Ecopsychology*, Theodore Roszak (red. ).

<sup>27</sup> De følgende punkter er inspirert av ibid. s. 244-249

<sup>28</sup> Lester Brown red. (1992): *State of the World*, norsk utg., s. 193.

<sup>29</sup> Intervju med Rolf Jakobsen: "I mørket der kan mennesket ta av sitt ansikt", i Wera Sæther (1987): *Vi overlever ikke alt*, s. 136-140, Oslo: Gyldendal.

<sup>30</sup> Fra J.K. Huysman (1884): *Against Nature*. Sitert i Andrew Samuels (1993): *The Political Psyche*, s. 121.

### Noter kapittel 3 – Som barn av jorden

41 Etter uttrykket "knowing by becoming", i Edith Cobb (1977): *The Ecology of Imagination in Childhood*, særlig kap. II, "Wonder as the Genesis of Knowledge", s. 27-36.

<sup>32</sup> Ibid. s. 18.

<sup>33</sup> Fra Pablo Neruda (1973): *Dikt i utval*, overs. v/Kjartan Fløgstad. Sitat fra diktene «Gløymsla» s. 143, og fra «Ode til løken», s. 127.

<sup>34</sup> James Hillman (1975): *Re-Visioning Psychology*, s. 13-17. For en nærmere diskusjon av "hjerterets idéhistorie", se James Hillman (1992): *The Thought of the Heart*, hvor han bl.a. sier: "The world is a place of living images, and our hearts are the organs that tell us so.", s. 16.

<sup>35</sup> Fra «Ode to Laziness», 1954, i Pablo Neruda (1991): *Elemental Odes*, s. 119. Min overs. til norsk.

<sup>36</sup> Fra James Hillman (1979): «Abandoning the Child» i *Loose Ends -Primary Papers in Archetypal Psychology*, s 23. De psykologisk konsekvenser av barnet som mytisk tema blir mer utførlig drøftet i denne artikkelen.

<sup>37</sup> En distinksjon jeg låner fra Erling Krogh (1995): *Landskapets fenomenologi*, innledn. s. 4 og kap. I s. 5.

<sup>38</sup> James Lovelock, «Gaia - a planetary emergent phenomenon» s.31 i William Irwin Thompson red. (1992): *Gaia 2 - Emergence*.

<sup>39</sup> Theodore Roszak (1992): *The Voice of the Earth*, s. 137.

<sup>40</sup> James Lovelock i William Irwin Thompson, red., (1992): *Gaia 2*, s.30-41. En presentasjon av Gaia-teorien på norsk finnes i Lovelock, James (1990) *Gaia - vår levende jord*.

<sup>41</sup> I Nanna L. Hauge (1989): *Antikkens Guder og Helter*, s. 13, og i Robert Graves (1955): *The Greek Myths*, s. 31.

<sup>42</sup> Kritikk av Gaia-teorien finnes f.eks. i John Postgate, «Gaia gets too big for her boots», i *New Scientist*, April 7, (1988), s. 60, Doolittle, W.F. «Is Nature Really Motherly?», *CoEvolution Quarterly*, 29, (1981) 58-63, og i Kirchner, J.W. «The Gaia Hypotheses: Are They Testable, Are They Useful?» i Schneider & Boston, red. (1991): *Scientists on Gaia*, MIT Press.

<sup>43</sup> Se f.eks. Erich Neumann (1955): *The Great Mother*, s. 92, eller Marija Gimbutas (1982): *The Goddesses and Gods of Old Europe*, s. 9-11 og s. 238.

<sup>44</sup> Betty Roszak «The Spirit of the Goddess» i Theodore Roszak (1995): *Ecopsychology*, s.288-300.

<sup>45</sup> Theodore Roszak (1992): *The Voice of the Earth*, s. 153.

<sup>46</sup> En historisk oversikt gis i Conrad Bonifaci (1978): *The Soul of the World*, og i Theodore Roszak (1992): *The Voice of the Earth*, kap. 5. James Hillman gir i sin *Anima Mundi*, (1992), blant annet et kort resymé av idéens stamtavle: I tillegg til ur-kulturer, naturfolk og østlige kulturer, er den i europeisk tradisjon beskrevet hos Platon, hos stoikerne, Plotin og hos jødiske og kristne mystikere. Den dukker opp i renessansefilosofien til Marsilio Ficino, hos Swedenborg, den blir hedret i Maria- og Sofia- dyrkelse. Vi finner den gjenopptatt i tysk og britisk romantikk og hos de amerikanske transcendentalister. Også hos filosofer fra Leibniz til Peirce, Schiller, Whitehead og Hartshorne. Verdenssjelen returnerer også i den pluralistiske holdning hos William James, gjennom hans interesse for Fechner og i hans opptatthet av det enkeltstående og unike fremfor de abstrakte helheter. *Anima mundi* gjenfinner vi videre som det kollektive hos Jung, som form-egenskapene i gestalt-psykologien til Koffka og Köhler og i fenomenologien til Merleau-Ponty, hos van den Berg, Bachelard og til og med hos Roland Barthes. Den er også alltid nærværende hos de store dikterne i dette århundre, spesielt Yeats, Rilke, Wallace Stevens og Pablo Neruda. Stamtavlen er samlet ikke så mye for å skrape sammen autoritet og legitimitet for idéen, som for å antyde at det er nærværet av *anima mundi* i deres skrifter som gir disse navnene deres styrke.



<sup>47</sup> Analytisk sett kan det stilles opp tre hovedargumenter for dette med igjen å tilkjenne verden sjel (som egentlig innebærer en de-deanimering). Det *første* kunne vi kalle det miljø-utilitaristiske: Det er pragmatisk «lurt» å tilkjenne verden sjel igjen, fordi dette vil kunne føre til mer hensynstagen til naturen. Gjennom en større verdsettelse av verdens «unyttige» natur, ettersom den jo er besjelet, blir det mindre utbytting. Det *andre* kunne kalles det eksistensielle argument: Det gir langt mer mening å slåss for en besjelet verden enn for en som er blind, ufølede og indifferent over for sin egen skjebne. Kontakten med de besjelede eksistenser i verden som deler av ens Selv gir mer livsmening og handlekraft. Det *tredje* kan sies å være det teologiske eller mytiske argument: Ved å oppleve verden som animert, er en i kontakt med mytene og gudene. Imperativet for reanimering fyller også verdens eget (Gaias og gudenes) behov for anerkjennelse. (Takk til Tarjei Mandt Larsen for hjelp til «oppsummering» av en argumentasjon.)

#### Noter kapittel 4 – By og land

<sup>48</sup> Fra Herbert Girardet (1993): *Verdens Byer -En økologisk utfordring*, kap. 2.

<sup>49</sup> Ibid. s. 42-44.

<sup>50</sup> Ibid. s. 49-51.

<sup>51</sup> Ibid. kap. 3.

<sup>52</sup> Urban antropologi og sosiologi kan sies å ha en slik holdning. John Gulick (1989), i boken *The Humanity of Cities. An Introduction to Urban Society*, hevder at antiurbanistene mer kritiserer «the human condition» generelt, enn byene spesielt. Byene er varierte og deres innbyggere deltar på mange av dens nivåer og subkulturer, fra familie og nabolag via store organisasjoner til hendelser som inkluderer hele byen. Å snakke om byen og bylivet som én ting gir derfor ikke mening: antiurbanistene overgeneraliserer bylivet og presser det sammen i én, fremmedgjort livsform.

<sup>53</sup> Se f.eks. Theodore Roszak (1992): *The Voice of the Earth*, kap. 8, for et perspektiv på byene som ren galskap.

<sup>54</sup> «Big City» av Rolf Jacobsen (1979): *Alle mine dikt*, s. 288

<sup>55</sup> Jf. Lewis Mumford (1967-70): *The Myth of the Machine*, bd. I og II.

<sup>56</sup> Se John Gulick (1989) for en akademisk nyansert (og optimistisk) diskusjon av problemer forbundet med dehumanisering (kap. 2), størrelse (kap. 3) og operasjonalisering av fremmedgjøring i forhold til arbeid (s. 116-121).

<sup>57</sup> Rolf Jacobsen (1979): *Alle mine dikt*, s. 287-8.

<sup>58</sup> "Back out of all this now too much for us", fra diktet "Directive" av Robert Frost, sitert i Leo Marx (1973): «Pastoral Ideals and City Troubles», i *Western Man and Environmental Ethics* red. av Ian Barbour.

<sup>59</sup> Vårt Land 14. januar 1995, s. 10.

<sup>60</sup> John Gulick (1989) *The Humanity of Cities*, s. 110.

<sup>61</sup> Jf. Marcia D. Lowe (1992): "Byplanlegging" i *State of the World*, norsk utgave s. 140.

<sup>62</sup> Ingar Skrede (1995): *Tverum*, s.39. Typisk nok ble flesteparten av anmeldelsene og diskusjonen av denne boka smittet av svart-hvitt-viruset: Var boken en kritikk av bygdene og av Nei-til-EU? Ingen av de anmeldelsene som jeg fant tok opp det som var bokens hovedtema: Det tapte forholdet (i både by og land) til de kvinnelige leve- og bo-måtene, som i denne boken antydes særlig med gudinnene Hestia og Demeter.

<sup>63</sup> Marianne Gullestad har forsket på det hun kaller «fred og ro som kulturell kategori». Hestia kan vi forestille oss som fred og ro personifisert. Se M. Gullestad (1989): *Kultur og hverdagsliv*, kap. 7.

<sup>64</sup> Nanna L. Hauge (1989): *Antikkens Guder og Helter*, s. 38.

<sup>65</sup> Ginette Paris (1991): *Pagan Meditations*, s. 168.

<sup>66</sup> Robert Graves (1955): *The Greek Myths I*, s. 74.

<sup>67</sup> Fra Paola Coppola Pignatelli (1985): «The Dialectics of Urban Architecture: Hestia and Hermes», i *Spring 1985* s. 43.

<sup>68</sup> Se Anne Grete Ljøsne (1993): *Naturen og Menneskeverket*, s. 103-115, sitat fra s. 115.

<sup>69</sup> En fremstilling av Hestia som gjør fokuseringsevnen til en kjerne hos henne, finnes i Barbara Kirksey: «Hestia: a Background of Psychological Focusing» i James Hillman, red., (1980): *Facing the Gods*, s. 101-114.

<sup>70</sup> Gary Snyder (1990): *The Practice of the Wild*, s. 24.

<sup>71</sup> En nærmere diskusjon av dette gjøres i denne bokens etterord: Innspill til en sjelelig økologi.

<sup>72</sup> Fra Ginette Paris (1991): *Pagan Meditations*, s. 170.

<sup>73</sup> Min oversettelse fra Charles Boers engelske versjon av (1970): *The Homeric Hymns*, s. 29-30.

<sup>74</sup> Fra Robert Graves (1951): *The Greek Myths I*, s.65.

<sup>75</sup> En undersøkelse av den postmoderne tilstand som et utslag av Hermes-inflasjon, blir utført av Bernie Neville (1992): «The Charm of Hermes», i *Journal of Analytical Psychology*, vol. 37 nr. 2, s. 337-353. Ut fra Gilbert Durands analyse av det syttende århundre antyder han at det intellektuelle liv var dominert av *lys-* og *klarhetsmetaforer*. Selv om rasjonalister som Spinoza, Fénelon, Perrault, Descartes og Gassendi kunne erklære seg fundamentalt uenige med hverandre, var de likevel alle som én samlet i troen på fornuften, betydningen av lyset og synet, klarhet og distinksjon, argument og opplysning. Dette kan ses som den opplyste solgudens, Apollons epoke (jf. kap. 7). Videre har Lyotard argumentert for at det 19. og mye av det 20. århundre til en stor grad var dominert av den store fortelling om *frigjøring og fremskritt*, jf. kap. 2. (Se *The Lyotard Reader*, red. A. Benjamin). Slik sett var dette Prometevs epoke. Nå kan det synes som om Hermes' epoke har tatt over. Informasjonsflyt, kommunikasjon, pluralisme, relativisme, retorikk, prosess, paradoks og raske penger har fått overtaket. Videre utforskning av sammenhengene mellom Hermes og markedsøkonomiens politikk finnes også i kap. 4 av Andrew Samuels (1993): *The Political Psyche*.

<sup>76</sup> Carl G. Jung *CW 13*, § 54.

<sup>77</sup> Fra Charles L.S. Montesquieu (1748, overs. 1973): *The Spirit of Laws*, sitert i Andrew Samuels (1993) *The Political Psyche* s. 99.

<sup>78</sup> Naturfolk har selvsagt også alltid opplevd landskaper mytisk. Se f.eks. Anders Johansen (1988): «Mytiske Landskap» i *Profil 2/88*, s. 12-27.

<sup>79</sup> Robert Sardello (1992): *Facing the World with Soul*, s. 33.

<sup>80</sup> Disse temaene drøftes nærmere i etterordet.

<sup>81</sup> Utdrag fra sangen "Jeg er en by" på albumet *Lav Sol! Høy Himmel* av Anne Grete Preus (1989). WEA Records Norway.

<sup>82</sup> Den amerikanske, fenomenologiske filosofen Edvard Casey sier det slik: "The self is already outside itself, transcending itself in its immersion in the natural world. Far from being an inert support for egoic mind, the lived body takes us out of our own skin into the world's flesh ... The lived body takes us back into place. My body is a body-in-place ... To be in place is to be beyond ourselves as egocentric site-setting selves." Fra *Getting Back into Place*, (1993), s. 262.

<sup>83</sup> «Bygdefolket» som er oppvokst i Oslo og Bergen kan selvsagt kjenne det likedan: De må dra hjemmefra for å kunne danse på taket / bli kjent med folks bakgater. Igjen: Når jeg sier «by» eller «bygd» er dette mytiske forestillinger like mye som geografi.

<sup>84</sup> Forslagene er plukket fra Hebert Girardet (1993), John Gulick (1989) og Worldwatch's *State of the Earth* (1992).

<sup>85</sup> Hefaistos, Dionysos og Pan har det heller ikke mye bedre i de moderne byer. Men Pallas Athene får ha meg unnskyldt siden hun overhodet ikke har blitt nevnt. Det er fordi jeg slett ikke er sikker på hvilken side hun har havnet.

## Noter kapittel 5: Den grønne bølge – plantesjelen

<sup>86</sup> Bredo Berntsen (1994): *Grønne Linjer*.

<sup>87</sup> Donella Meadows et. al. (1992): *Beyond the Limits*, s. 57.

<sup>88</sup> Jeg står i gjeld til Peter Bishop for flere av innsiktene i dette kapitlet. En kortfattet idéhistorisk oversikt over plantesjelen finnes i Peter Bishop (1990): *The Greening of Psychology*, kap. I, samt «The Vegetable Soul» i *Spring*, 1988, s. 73-90.

<sup>89</sup> I f.eks. Henry Moores renessanseverk *Psychodia Platonica* fremstilles idéen som tre forskjellige aspekter ved den ene, helhetlige sjel, mens det i Robert Burtons (1621) *Melankoliens Anatomi* er snakk om tre ulike sjeler. Vi skal ikke her henge oss opp i temaet det Ene versus det Mange, treenighetens paradokser – men gi prioritet til arbeidet med å bli kjent med, differensiere hver av de tre formene.

<sup>90</sup> Se R.D. Hicks oversettelse, Bok II, kap 2, 3. Trykt bl.a. i Michael Durrant (1993): *Aristotle's De Anima in focus*. Sitat fra *De Anima*, 415a23.

<sup>91</sup> *Logos* har mange betydninger. Det kan bety språk, relasjon, sammenheng, men også ord og tale. (Fra *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, sitert i Robert Harrison (1992): *Forests* s. 202). I denne sammenheng bruker jeg ordet *logos* i en snevrere betydning: «begrepsbasert og logisk kunnskap». Med andre ord blir ordet brukt som i navnene på vitenskapene (psykologi, sosiologi, etc.). *Mythos* henger sammen med myter og henviser til en mytisk tenkemåte; slik imaginasjon blir brukt i denne boken.

<sup>92</sup> Se Max Oelschlaeger (1991): *The Idea of Wilderness*, kap. 2, særlig s. 54-60, for en oversikt over den sosiohistoriske kontekst som Aristoteles' modell ble til i.

<sup>93</sup> Peter Bishop (1990): *The Greening of Psychology*, s. 21.

<sup>94</sup> Se Robert Graves (1955): *The Greek Myths*, bind I, s. 93-4, kap. 24, pkt. 1 og 6.

<sup>95</sup> *Ibid.* s. 89.

- <sup>96</sup> Denne varianten av fortellingen om Demeter følger Charles Boers engelske oversettelse (1972): *The Homeric Hymns*. De følgende sitater er fra s. 99 og s. 111, (min overs. til norsk).
- <sup>97</sup> James Hillman diskuterer psykologiske perspektiver på Persefone–Hades-temaet i (1979): *The Dream and the Underworld*, s. 47-48, samt i (1977): *Re-Visioning Psychology*, s. 205-210.
- <sup>98</sup> Roger Ulrich (1984): «View through a window may influence recover from surgery» i *Science*, 224, s. 420-421. Studien ble replikert og utvidet av S. Verderber (1986): «Dimensions of person-window transactions in the hospital environment.» I *Environment and Behavior*, 18, s. 450-66.
- <sup>99</sup> Rachel Kaplan og Steven Kaplan (1989): *The Experience of Nature – A Psychological Perspective*.
- <sup>100</sup> Donald Perry (1990): «Tropical Biology: A Science on the Sidelines» i *Lessons of the Rainforest*, red. Suzanne Head og Robert Heinzman, sitert s. 77 i M. Perlman (1994): *The Power of Trees*.
- <sup>101</sup> Michael Perlman (1994): *The Power of Trees*. Med betegnelsen miljøpsykologi henviser jeg til en gren av den akademiske psykologi som i stor grad bruker empiristiske, kvantitative metoder. Med økopsykologi henviser jeg til en retning av dybdepsykologien som tar utgangspunkt i forestillinger, opplevelser og symboler og som i stor grad bruker hermeneutiske, filosofiske, idéhistoriske og litterære metoder. Økopsykologi er en ekstravert dybdepsykologi. Jeg kan varmt anbefale Michael Perlmans bok som en glimrende økopsykologisk studie av plantesjelen.
- <sup>102</sup> Se Bredo Berntsen (1994): *Grønne Linjer*.
- <sup>103</sup> Michael Perlman (1994): *The Power of Trees*, s. 35.
- <sup>104</sup> Anne Grethe Ljøsne (1993): *Naturen og Menneskeverket*, s. 118.
- <sup>105</sup> Karl Borgin og Kathleen Corbett (1995): *Ringer i tre*, kap 3, samt s. 101-2.
- <sup>106</sup> Utdrag fra diktet «Treet» av Hans Børli (1969): *Som rop ved elver*, trykket i *Jeg vil male med oker, sot og blod, Dikt i utvalg*, s. 66.
- <sup>107</sup> Michael Perlman (1994): *The Power of Trees*, s. 49.
- <sup>108</sup> I kap. 3 omtalte jeg personifisering som en grunnhendelse i våre transaksjoner med verden. Hvordan stemmer denne «omfavnelsen» av personifisering der med «tilbakeholdenheten» i dette avsnittet? Dette antyder at vi kan snakke om en *kvalitetsforskjell* innenfor personifiseringen. Noen måter å forestille seg treets sjel på er bedre – mer sjelfulle, mer differensierte og mer poetisk presise – enn andre. Dette blir tydeligere dersom vi forestiller oss imaginativ personifisering og lettvent antropomorfering som kontraster. En spontan personifisering fremmer kontakten med treet selv, mens antropomorfering egentlig bare fremmer kontakt med spesifikt menneskelige fantasier. Generelt kan en si om kommunikasjon av personifiseringer at de vekker til live kvaliteter ved (møtet med) treet som vi ellers ikke ville oppdaget. Mens kommunikasjon av antropomorferinger bruker bare planter eller dyr for å henge spesifikt menneskelige oppfatninger og følelser et sted. Det skulle være unødvendig å påpeke at overgangen er glidende og uten entydige kriterier.
- Denne vesle diskusjonen understreker imidlertid (igjen) hvordan imaginasjon er noe ganske annet (noe bredere enn) en enkeltpersons idiosynkratiske, «fantasifulle» påfunn. Et problem med begrepet antropomorfering – som gjør det omtrent ubrukelig – er at dets uuttalte forutsetning er den kartesiske modellen. Besjeleingen blir da nødvendigvis bare en prosess inne i det menneskelige subjektet. Dette er ganske enkelt ikke hva vi spontant erfarer, sier Perlman (ibid. s. 90). Det vi trenger er mer presise måter for å snakke om det menneskeliges lokalisering i en ikke-menneskelig natur, avslutter han.
- <sup>109</sup> Ved å bekle den Annen med ens egne oppfatninger, forblir en innenfor ens monadiske selv, egoets verden. Jeg knytter her an til den nærhets-etiske tradisjon (Levinas, Løgstrup og Baumann), – og utvider den ved å la den omfatte ikke-menneskelige andre. Jeg mener at også trær har et ansikt innenfor det «opprinnelige språk» (Levinas).
- <sup>110</sup> Danskekongen er sitert i Bredo Berntsen (1994): *Grønne Linjer*, s. 14. Forestillingen om skogene som sivilisasjonens skygge er hentet fra Robert Pogue Harrisons idéhistoriske og litterære studie (1992): *Forests – The Shadow of Civilization*. Eksempelet med Wilhelm Erobreren gis på s. 75.
- <sup>111</sup> Opplysningstidens samleverk, Diderots *Encyclopédie*, inneholdt en artikkel om skog og skogforvaltning skrevet av Monsieur Le Roy. Her ble den nye forståelsen av skog sammenfattet. For en glimrende diskusjon av denne se Robert P. Harrison (1992): *Forests*, s. 114 f.
- <sup>112</sup> Peter Bishop, (1990): *The Greening of Psychology*, s. 34.
- <sup>113</sup> Ibid. s. 35.
- <sup>114</sup> I *Natur og Miljø*, nr. 6. 1995 s. 35-37.
- <sup>115</sup> Peter Tompkins og Christopher Bird (1989): *Plantenes hemmelige liv*, s. 235.
- <sup>116</sup> James Hillman har skrevet en fantastisk, ironisk beskrivelse av det hvite sandwich-brødet: «Thus the refining process in the flour mills, which castrates the wheat of its germinating seed, is a secondary elaboration of our culture's theology whose God of salvation has no mature genitality. Simply put, bread will be soppy (*søtladen*) on earth so long as sappiness rules in heaven. Those dead white loaves

turned out on endless belts (the technology of eternity), attended by acolytes (*korgutter*) and ministrants in white, can never age, never stale, only chemically decompose. The limp, doughy bodies, embalmed with gaseous bubbles (for yeast takes its own natural time) and injected with a cryptic litany of esoteric additives, their outer faces cosmetized with caramel (for such bread does not darken in heat or form a crust), emerge risen and ethereal in minutes (it is instant resurrection), each body covered with its plastic Veil of Turin, a slippery, soggy, sentimental sublimation, all passion spent.», fra *Freuds Own Cookbook*, 1985, s. 176.

<sup>117</sup> Olav H. Hauge, fra samlingen *På Ørnetuva* 1962, trykt i (1993): *Dikt i Samling*, s. 165.

<sup>118</sup> Se f.eks. kapitlet «Fødselsseremonier» i Elizabeth B. Debray (1992): *Jeg, Rigoberta Menchu*.

<sup>119</sup> J. Grayson, sitert i Peter Bishop (1990): *The Greening of Psychology*, s. 31.

<sup>120</sup> *Ibid.* s. 86.

<sup>121</sup> Carl G. Jung: *The Visions Seminars, Book One*, s. 151. For utfyllende diskusjoner av Dionysos i dybdepsykologisk perspektiv, se James Hillman (1972): *Myth of Analysis*, del 3, særlig s. 271-287, *Facing the Gods*, s. 151-164, Ginette Paris (1990): *Pagan Grace*, del 1, eller W. F. Otto (1981): *Dionysos: Myth and Cult*.

<sup>122</sup> Carl G. Jung *CW 10*, §103.

<sup>123</sup> Francis Ponge (1984): «Flaura and Fauna», *The Random House Book of Twentieth Century French Poetry*, red. P. Auster, s. 315-21.

<sup>124</sup> Aksel Sandemose (1959): *Brev fra Kjørkelvik*, s. 73-74.

<sup>125</sup> Utdrag fra Pablo Neruda (1973): «Ode til Løken» i *Dikt i Utval*, s. 125.

### Noter kapittel 6 – Dyresjelen

<sup>126</sup> Viggo Ree i *Bellona Magasin*, nr 2/1996, s. 35.

<sup>127</sup> Se Max Oelschlaeger (1991) *The Idea of Wilderness*, kap 1 for en grundigere drøftelse.

<sup>128</sup> Disse opplysningene har jeg bl.a. fra Robert Pogue Harrison (1992) *Forests - The shadow of civilization*, s. 20-21, som igjen refererer til David Attenborough (1987) *The First Eden*, s. 105-7.

<sup>129</sup> Homer, *Illiaden*, 21.sang, 470-484.

<sup>130</sup> Barbara G. Walker (1983) *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*, s. 234.

<sup>131</sup> Fra W. Carew. Hazlitt (1965) *Faiths and Folklore of the British Isles*, s. 484, sitert i *ibid.* s. 234.

<sup>132</sup> Fra André Bonnard, *Les Dieux de la Grece*, sitert i Ginette Paris (1986) *Pagan Meditations*, s. 109, min overs. fra engelsk.

<sup>133</sup> Kenneth Olwig (1983) «Miljø, utvecklingen och naturlandskapet – några litterära perspektiv», s. 50-58 i Jens Allwood, Tore Frängsmyr og Uno Svedin: *Naturen som Symbol*.

<sup>134</sup> Teorien om autopoiesis som et grunnleggende kjennetegn ved organisk liv er utarbeidet av biologene Humberto Maturana og Francisco Varela, se (1992): *The Tree of Knowledge*, dansk oversettelse: *Kundskabens træ*.

<sup>135</sup> Ginette Paris (1986): *Pagan Meditations*, s. 111, Texas, Dallas: Spring Publications

<sup>136</sup> John Ruskin sitert i Kenneth Olwig (1983): «Miljø, utveckling och naturlandskapet», s. 51, i Jens Allwood red., *Naturen som Symbol*.

<sup>137</sup> Mer inngående drøftinger av denne splittings dynamikk finnes i H. Paul Santmire (1973): «Historical Dimensions of the American Crisis» i Ian G. Barbour, red., *Western Man and Environmental Ethics*, samt Keith Thomas (1983): *Man and the Natural World*, s. 300 f.

<sup>138</sup> Thomas Moore (1987): «Artemis and the Puer», i James Hillman, red., *Puer Papers*, s. 175. Flere av mine tanker omkring Aktaion har hentet inspirasjon herfra.

<sup>139</sup> Det vakte stor oppstandelse og debatt i media (Dagbladet 4.12.1995) da en ulv spiste dreveren «Max» mens hunden selv jaktet på rådyr for sin eier. Spørsmålet som lå under reaksjonen til de «sjokkerte» var: Hva vil Staten gjøre med dette?

<sup>140</sup> Gary Snyder (1990): *The Practice of the Wild*, s. 184.

<sup>141</sup> Robert Graves: *The Greek Myths 1*, s.83-4.

<sup>142</sup> Ginette Paris (1986): *Pagan Meditations*, s.151.

<sup>143</sup> *Ibid.* s.118-9.

<sup>144</sup> Mange norske anekdoter over dette temaet analyseres av Nina Witoszek (1993): «Narratives of Place: Inside and Outside in Norwegian Tradition», i N. Witoszek og E. Guldbrandsen, red., *Culture and Environment*, s. 33-52.

<sup>145</sup> James Hillman (1992): *The Thought of the Heart & the Soul of the World*, s. 113.

### Noter kapittel 7 – Fornuft, idé og handling

<sup>146</sup> Disse til eksemplene har jeg lånt fra Adolf Guggenbühl-Craig (1991): *The Old Fool and the Corruption of Myth*, s. 21.

- <sup>147</sup> Kjell Opseth i *Natur & Miljø Bulletin*, nr. 22, 1995, s. 2. Overs. fra nynorsk av meg og min utheving.
- <sup>148</sup> Et uttrykk jeg har lånt av von Wright (1991): *Vitenskapen og fornuften*, s. 17.
- <sup>149</sup> Jeg tenker for eksempel på tradisjonen etter Frankfurterskolen – Adorno, Horkheimer og «kritisk teori».
- <sup>150</sup> Apollon deler status med Helios om å være solgud (på samme måte som det finnes flere månegudinner). Helios var nok en eldre solgud enn Apollon, som ble «forfremmet» til solgud noe senere (i både mytisk og religionshistorisk tid). Vi kan kanskje tenke oss Helios som *solen* selv, mens Apollon mer representerer selve «det klare lyset» og «det som lyser opp».
- <sup>151</sup> Fra «Hymn to Pythian Apollo», *The Homeric Hymns*, gjendiktet av Charles Boer, overs. til norsk av meg.
- <sup>152</sup> Ovids *Forvandlinger*, overs. til dansk ved Otto Steen Due, København: Centrum. Sitat fra Første sang, 438-444, tilrettelagt til norsk av meg.
- <sup>153</sup> Ovids *Forvandlinger*, sitat fra Første sang, 497-502.
- <sup>154</sup> Robert Graves (1955): *The Greek Myths*, bd. I s. 79 (kap. 21, n og o)
- <sup>155</sup> Fra *The Homeric Hymns*, gjendiktet av Charles Boer, s. 171. Min oversettelse.
- <sup>156</sup> En mer utførlig behandling av den apollinske fornufts forhold til det feminine finnes i James Hillmans (1975): *Myth of Analysis*, del 3, særlig s. 246-251. Jf. også mer direkte feministisk vitenskapskritikk, f.eks. Evelyn Fox Keller (1985): *Reflections on Gender and Science*.
- <sup>157</sup> Fra *The Homeric Hymns*, overs. Charles Boer, s. 45-46.
- <sup>158</sup> Apollinsk distansering står i kontrast til det f.eks. Evelyn Fox Keller anbefaler og skildrer i sin bok (1981): *The Feeling for the organism*, hvor nettopp den empatiske innlevelse i studieobjektet er den sentrale arbeidsmetode. Her anbefales forskeren å inngå i en slags identifikasjon eller samliv med materialet. Dette kan forstås som en åpning for andre arketyperiske grunnmønstre inne i den virksomhet vi kaller moderne vitenskap.
- <sup>159</sup> Dette blir nærmere diskutert i James Hillmans (1975): *Myth of Analysis*, s. 290 f.
- <sup>160</sup> I denne boken snakkes det om guder, og guder er jo vanligvis et religiøst tema. For mange faller derfor spørsmålet naturlig: er det meningen at vi skal *tro* på disse greske/norrøne/indianske gudene? Både religion og polyteistisk psykologi er dypt opptatt av og fast dedikert til de samme ultimate skapningene, men religion nærmer seg gudene med bønn, offer, tilbedelse. I religion blir gudene *trodd* på og søkt med religiøse metoder. I polyteistisk psykologi (dvs. de retninger som er opptatt av sjelens imaginasjon og religiøse forestillinger) *forestiller* en seg gudene. En tenker om dem, forteller om dem, omgås dem så godt en kan og tar dem hele tiden metaforisk, aldri bokstavelig metafysisk. Polyteistisk psykologi tar gudene seriøst, men ikke bokstavelig slik som teologien ofte gjør.
- Det å skulle tro på dem, kan forstås som å være en ego-handling; noe man bestemmer seg for eller ikke. Istedenfor å måtte velge mellom tro og tvil, forstår polyteistisk psykologi det slik at vi uvilkårlig blir kastet fremfor gudene gjennom spontane erfaringer av personifisering, gjennom patologi og refleksjon. Det er ikke noe behov for å skulle tro eller ikke. Gudene blir alltid formulert i tvetydige vendinger som opplevelses-mønstre eller som numinøse grenselands-skapninger. Vår erkjennelse av dem vil alltid ligge innenfor den sjelelige imaginasjonen (som til gjengjeld omfatter absolutt alt vi kan erfare) og er derfor uavsluttet, ikke absolutt. Disse maktene hinsides vår vilje påvirker vår daglige dont – ikke ovenfra/utenfra, men fra innsiden av handlingene og erfaringene. De er tilstede i dem, men ikke direkte eller bokstavelig kontrollerende (ikke deterministisk etter marionettdukke-prinsippet). Gudene gir alle personlige handlinger en mer-enn-personlig dimensjon.
- For sjelen kan ikke forestille seg noe, oppfatte noe, tenke noe, uten at det skjer på basis av disse grunnmønstrene (noe som kan sies å være et aksiom i arketyperisk psykologi). Disse grunnmønstrene kan tenkes å være resultatet av en evolusjonær utvikling – vi kan se dem i lys av den store fortellingen om evolusjonen. En annen god fysisk, senmoderne metafor kan være å anse gudene som de universelle attraktorer i kaosteori – de som lar materien falle inn i typiske, fraktale mønstre. For en nærmere diskusjon av forholdet mellom religion, metafysikk og polyteistisk psykologi, se James Hillman (1975) *Re-Visioning Psychology*, særlig innledningen og s. 167-171, (1993): *Archetypal Psychology* eller teologen David Miller (1981): *The New Polytheism*.
- <sup>161</sup> Selv om mytene er økologiske fortellinger, påstår jeg ingen steder i denne boken at (greske) myter er noen slags garanti for økologisk praksis. Samisk mytologi, for eksempel, er ingen garanti for økologisk reindrift på vidda. Og i løpet av antikken ble stadig større deler av Hellas avskoget. Dette er imidlertid ikke noe argument mot bruk av (greske) myter, ettersom denne boken *ikke* forsøker å vekke de gamle mytene til live for at vi skal tro på dem slik de var. Det er forøvrig umulig. Tvertimot forsøker boken å bidra til å vekke en intelligent, mytisk imaginasjon til live, slik at vi igjen kan begynne å høre naturen tale på vår måte, og dermed begynne å se den som den Annens ansikt. Greske myter er glimrende til dette formålet ettersom de utvilsomt utgjør den viktigste delen av vår europeiske mytearv. På det viset

kan kanskje evnen til å se og behandle verden, ikke som blind og død, men som besjelet og fylt av imaginale personer som vi er forpliktet overfor, vekkes til live. For også vi er imaginale skapninger på den måten at vi er frembrakt av vår (kulturelle) imaginasjon. For en diskusjon av Jungs perspektiver på myte som *dialog* mellom jord og sjel, se Daniel Noel (1990, 1991): «Soul and Earth: Travelling with Jung Toward an Archetypal Ecology» i *Quadrant*, Vol. 23, 2 og Vol 24, 1.

<sup>162</sup> Jean-François Lyotard (1984): *The Postmodern Condition*, s. 66.

<sup>163</sup> Det er viktig å få med seg at alle mytene tilsammen, den mytiske imaginasjonen, ikke utgjør én type eller ett sett av tenkemåter. Det går ikke an å sammenstille den mytiske imaginasjonen som en disiplin på linje med historie, sosiologi, psykologi eller økonomi. Snarere uttrykker mytene de heteromorfe og inkommensurable grunnmønstre som er operative inne i hver av disse disiplinene eller språkspillene. Mytene om gudene ligner på Wittgensteins språkspill i det at de er uoversettelige til hverandre. Likevel kan de interagere – samarbeide og stridest. Gjennom deres stadige konfrontasjoner holder gudene hverandre fra å bli totalitære. Det greske panteon er en mangefasettert metafor for et metasystem i konfliktuelt ekvilibrium. Gjennom serier av sammenstøt holder de kosmos sammen. Zevs fremstiller seg som den første blant likemenn, *primus inter pares*, jf. James Hillmans *Re-Visioning Psychology*, s. 171. Men selv ikke Zevs kan holde alle gudene i tømme. Selv ikke han kan administrere denne polymorft perverse gjengen til å løfte i samlet flokk.

<sup>164</sup> E.F. Schumacher sitert i Martin Palmers (1992) *Dancing to Armageddon*, s. 41.

<sup>165</sup> Sitat fra *ibid.*, s. 44.

<sup>166</sup> Sven Kærup Bjørneboe (1993): *Oss svermere imellom*, s. 52.

<sup>167</sup> Avsnittet er sterkt inspirert av Sven Kærup Bjørneboe. *ibid.*, s. 56-57.

<sup>168</sup> Sitatet er en lett parafrase fra *ibid.*, s. 62.

<sup>169</sup> Sitat fra s.16. i James Hillman (1995): *Kinds of Power*. Se introduksjonen der, eller *Re-Visioning Psychology*, Del III, for utfyllende diskusjoner om forholdet mellom idé og sjel.

<sup>170</sup> Når jeg omtaler idéene som uavhengige og levende skapninger, mener jeg det ikke på den måten som det er vanlig å tolke de platonske idéer. De blir da forstått som å være evige, krystallrene former i en virkelighet som transcenderer den materielle. Verdens ting er bare skygger av de rene idéene. Idéene selv hører da hjemme i en opphøyd virkelighet. Det er kanskje der Apollon vil ha dem, for der er det bare han (og *nous*) som kan skyte blink på dem. Denne tolkningen reserverer idéer for bevissthet og fornuft. Alt annet utelukkes fra idéenes rike. I denne boken forstås idéer imidlertid som å være de konkrete strukturer i verden og i subjektet som gir opphav til bestemte former for opplevelse og forståelse.

<sup>171</sup> Disse avsnittene er inspirert av James Hillmans (1995): *Kinds of Power*, s. 1-22 og (1992): *We've had a hundred years of psychotherapy and the world is getting worse*, s.142-145.

<sup>172</sup> James Hillman (1975): *Re-Visioning Psychology*, s. 128.

<sup>173</sup> Carl G. Jung skriver (i 1933): «Greater than all physical dangers are the tremendous effects of delusional ideas, which are yet denied all reality by our world-blinded consciousness. Our much vaunted reason and our boundlessly overestimated will are sometimes utterly powerless in the face of 'unreal' thoughts.», *CW 8*, §747.

<sup>174</sup> Inspirert fra James Hillman (1992): *We've had a hundred years...*, s. 146.

<sup>175</sup> Jf. James Hillman (1995): *Kinds of Power*, s. 11.

<sup>176</sup> *Ibid.*, s. 16.

<sup>177</sup> Carl G. Jung: *CW 17*, § 6.

<sup>178</sup> Claude R. Olsen (1995): «Miljø styrer investorer» leder i *Teknisk Ukeblad*, nr. 18, 1995.

<sup>179</sup> Nærings- og energiminister Jens Stoltenberg i intervju med *Natur og Miljø*, nr. 4 1995, tillegget s. 9.

<sup>180</sup> Økonomisk miljørådgiver Jon Arild Snoen i *Natur og Miljø*, nr. 6 1995 og i *Aftenposten* 19. jan. 1991.

<sup>181</sup> James Hillman (1995): *Kinds of Power*, s. 4.

<sup>182</sup> «Sjelelig aktivisme» er i slekt med Steinar Lems «usynlige motstandsbevegelse», fordi de begge har tillit til at sjelens krypdyr, idéene, arbeider i det stille. Det rituelle aspektet ved sjelelig aktivisme både forbinder oss med dem og styrker deres undergravingsarbeid. Se Steinar Lem (1994): *Den tause krigen*, s. 181-185.

## Noter – Etterord

<sup>183</sup> Se f.eks. Carl Gustav Jung, *CW* bind 13, § 46-56.

<sup>184</sup> James Hillman sier: "The image was identified with the psyche by Jung ("Image is psyche – *CW* 13, § 75) ... This means that the soul is constituted of images, that the soul is primarily an imagining activity most natively and paradigmatically presented by the dream. For it is in the dream that *the dreamer himself performs as one image among others* and where it can legitimately be shown that *the dreamer is*

*in the image rather than the image in the dreamer.*" (Mine uthevinger, fra *Archetypal Psychology. A Brief Account*, 1983, s. 6).

<sup>185</sup> Anima og animus er komplekse begreper innen jungiansk tradisjon. Jung mente nok opprinnelig at bare menn hadde anima – underbevisste, feminine kvaliteter som komplementerte den bevisste maskulinitet, mens bare kvinner hadde animus – underbevisste maskuline kvaliteter som komplementerte den bevisste feminitet (se f.eks. *CW 5 §678*, *CW 6 §803-5*, *CW 7 §296f*, *CW 18 § 187*). Noen har forenklet dette ytterligere ved automatisk å tolke alle kvinnefigurer i menns drømmer som bilder på «anima», mens alle mannsfigurer i kvinners drømmer blir forhåndsdømt til å være bilder på «animus». Dette er kjedelig og uinteressant. Senere tenkning – også delvis inspirert av Jung selv – har relativisert dette skillet. I stedet for å tenke i motsetninger (mann-kvinne, anima-animus), noe som reserverer anima bare for biologiske menn, så forstås begge to som å være aspekter ved sjelen både hos kvinner og menn. Forenklet: alle voksne har både anima- og animus-aspekter (delvis ubevisst feminitet og maskulinitet) i sin psyke. Poenget er mer å bli kjent med dem og omgås dem (gjærne gjennom drømmer) enn å skulle tolke dem (ved å skulle fastsette deres latente betydning). Se A. Samuels (1985): *Jung and the Post-Jungians*, s. 212 f., eller James Hillman (1985): *Anima, an Anatomy of a Personified Notion*, særlig s. 5-15, 167-183.

<sup>186</sup> Dette er ikke påstander om hvordan "virkeligheten virkelig er i seg selv" – å la naturvitenskapelig objektivitet – men i tråd med forståelsen av den poetiske basis for all erkjennelse, en fortelling, en historie om samsvaret mellom det indre og det ytre. Den legger seg tett opp til et utall av tradisjoner fra for eksempel animistiske eller naturfolks mytologier, via vestlig mystisisme og neoplatonismens mikro- og makrokosmos, til moderne systemteori. I neoplatonsk filosofi, for eksempel, kunne en snakke om sjelen både som min sjel og verdens sjel. Det som var sant om den ene, gjaldt for begge. Eller som Gregory Bateson sier: De store problemer i verden skyldes at vi ikke tenker på samme måte som naturens sinn (mind) fungerer på. Se f.eks. (1968): «Conscious Purpose versus Nature», i *Steps to an Ecology of Mind*, s. 426-439.

<sup>187</sup> Warwick Fox (1990): *Toward a Transpersonal Ecology*, s. 9.

<sup>188</sup> «Materien har allerede transcendent seg selv», skal Karl Popper ha sagt. Folk som David Bohm, Fritjof Capra og Paul Davies har vært blant de mest vidgjetne. Litteraturen på dette feltet er så godt som uendelig, derfor nevner jeg ingen referanser.

<sup>189</sup> Jeg tenker f.eks. på Maturana og Varelas begreper om «autopoiesis and cognition», se (1992) *The Tree of Knowledge*, eller Jesper Hoffmeyers «biosemiotikk og semiosfære» (1993) *En snegl på vejen. Betydningens naturhistorie*.

<sup>190</sup> Fra E.P. Odums holistiske økosystemer til James Lovelocks Gaiateori. Robert P. McIntosh gir en historisk oversikt i (1985): *The Background of Ecology*, særlig kap. 6.

<sup>191</sup> Denne tenkemåten utforsker James Hillman psykologisk og filosofisk i sitt essay «Anima Mundi: The Return of the Soul to the World» i boken *The Thought of the Heart & the Soul of the World* (1992).

<sup>192</sup> En typisk fremstilling av dette synet finnes f.eks. i Peter Gärdenfors (1994): «Människans medvetande – och maskinens» i *Om Själén*, red. av Allvar Ellegård. Ironisk nok åpner hans artikkel med en avvisning av Descartes' filosofiske dualisme, for så, på neste side, å gjeninnsette den i skillet mellom materie og «medvetandet», forstått som et emergent fenomen av hjernens indre nevronale nettverk. «Res cogitans» har blitt den «indre värld». Europametafysikken er et slitesterkt klister – det er ikke lett å gå det av seg – som Sigmund Kvaløy Sætereng så presist uttrykker det (i «Økofilosofi versus New Age, – friluftsliv kontra kvantesprang», s 81, i (1990): *Momenter til en dypere naturvernforståelse*, red. Gjermund Andersen).

<sup>193</sup> Siste setn. er fra James Hillman (1992): «Anima Mundi» i *The Thought of the Heart & the Soul of the World*, s. 95.

<sup>194</sup> En konkret opplevelse av et tre eller et par sko, for eksempel, blir en gestalt som binder sammen tre ulike sfærer av vår livsverden: det materielt ytre, vår kropp og vår bevissthet. Opplevelsen blir til som en umiddelbar og kompleks sammenkomst (eller en åpning, Heidegger) mellom tre forskjelligartede områder. Først etter at opplevelsen er oppstått som en helhet, kan den abstrakte, analytiske refleksjon prøve å skille fra hverandre de ulike områdene i den spontane erfaring. Dette er en tenkemåte nær beslektet med den filosofiske fenomenologi. Uttrykket gestaltmodell er inspirert bl.a. av Arne Næss' gestalttenkning eller gestaltontologi. Se Arne Næss (1991): *Økologi, samfunn og livsstil*, s. 298-303 eller Stoknes (1994): *Økopsykologi: Fra et intrapsykisk selv til et økologisk Selv* for utfyllende, filosofisk og psykologisk diskusjon.

<sup>195</sup> Varela, Thompson, Rosch (1991): *The Embodied Mind, Cognitive Science and Human Experience*.

Dette betyr at opplevelsene skjer i tidsfrekvenser og at det er fullt mulig å forske naturvitenskapelig innenfor denne gestaltmodellen. Den står ikke i motsetning til vitenskapelige forskningsresultater på

persepsjon, men utgjør en annen filosofisk grunnmodell som gir andre forståelsesrammer for opplevelse enn den kartesiske.

<sup>196</sup> Den kartesiske modellen åpner for at omgivelsene kan *påvirke* hvem vi er. Ingen har vel noensinne benektet at «det ytre» påvirker «det indre». Men i gestaltmodellen blir vår psyke til som *summen* av nærmiljøet, kroppen og det språklig bevisste. Når nærmiljøet endrer seg, så endrer samtidig psyken seg. Den situasjonen som for eksempel fengslede eller flyktninger er kommet kan være illustrerende: ved å tvinge noen i fengsel eller eksil, så frastjeles de samtidig store deler av sitt Selv. De kjenner at de ikke lenger er seg Selv, livet kjennes rotløst og ofte meningsløst. Forskjellen mellom de to måtene å forstå endringer i selvet som følge av endringer i omgivelsene på, ligger da i en *grad av nødvendighet*. Den første forstår selvet som intrapsykisk og endringer i omgivelsene påvirker dette selvet gjennom en prosess som inkluderer en utbredt fortolkning og mental konstruksjon. Den andre fremhever at endring i nærmiljøet alltid allerede vil være sjelelige forandringer for de skapninger som lever der. Deres økologiske Selv er ikke lenger det samme.

Hva med større sammenhenger enn nærmiljø? Hvor skal vi si at det økologiske Selvet slutter? Enhver stedlig grensetrekking for psyke blir vilkårlig, påpeker Hillman (1995): «A Psyche the Size of the Earth» i *Ecopsychology*, s. xix, red. av Theodore Roszak.

<sup>197</sup> Dōgen er grunnlegger av Sōtō-skolen av japansk zen-buddhisme, sitert i Gary Snyder (1990): *The Practice of the Wild*, s. 20. Jeg har her oversatt Snyders engelske ord «mind» til «sjel».

<sup>198</sup> Se f.eks. Jung CW 8 §388f, CW 12 §394-6, CW 14 §50, 764 og 766.

<sup>199</sup> Jung CW 8 § 618, CW 13 §75 (og CW 8 §201 om kompleksene som bilder).

<sup>200</sup> Jf. Heidegger (1971): *Poetry, Language, Thought*, Jung: CW 8 (f.eks § 680-683, 742-748), Arne Næss (1991): *Økologi, samfunn og livsstil*, og Robert M. Pirsig (1994): *Zen og kunsten å vedlikeholde en motorsykkel*. En god sammenligning av Heideggers Dasein med Jungs psyke gjøres i boken Roger Brooke (1991): *Jung and Phenomenology*, særlig kap. 5.

<sup>201</sup> La meg gi en skisse av den epistemologi som vokser frem av denne måten å tenke på. Den kan forenklet oppsummeres som fem epistemologiske nivåer.

I) På det mest grunnleggende nivå finner vi den besjelede materie. *Sjel* er den fysiske materies psykiske egenskaper, forstått som de egenskaper en spesifikk form har når den er situert i et felt av andre former. Sjelen er gitt i og ved all materies, organisk som uorganisk, formmessige og sanselige uttrykk. Sjel er materiens evne til å utgjøre en del av de omkringliggende skapningers livsverden. Den står ikke lenger utenfor eller hinsides en blind og lovbundet materie. Dette lar seg forene for eksempel med nyere fysikkens erkjennelse av at universet mer ligner en stor tanke, en stor organisme, enn det ligner en stor klokke, en stor mekanisme.

II) Det jeg henviser til med begrepet *opplevelse* (eller synonymet *spontan erfaring*) er en tilstand av emergente kvaliteter, et resonnerende mønster, som oppstår i møtet mellom en organisme og dens omgivelser. Den er resultatet av møtet mellom omgivelsenes sjel og organismens sjel. Tilsammen frembringer organismen og dens omgivelse en ny form, et gjensidig skapt mønster. Summen av slike opplevelser utgjør et dyrs eller menneskes livsverden. Hos mennesker er dette deltakelsen i et fenomenalt felt og resulterer i en pre-refleksiv opplevelse (selv om alle de påfølgende nivåer – som inkluderer refleksjon – også blir aktivert i opplevelsen).

III) Med *imanasjon* mener jeg de metaforiske, billedlig aspektene som er innebygget i de spontane erfaringer. Den erfaring som oppstår i nået vil alltid ha visse likheter med tidligere mønster.

Opplevelsen spinnes med det inn i en myte og formes av en arketypisk klangbunn slik denne er utformet i den gjeldende kultur.

IV) Med *bevissthet* mener jeg de spesielle variantene av imanasjonen som en kultur har valgt som standard. Hos oss kan den kulturelt godkjente type av bevissthet sies å prioritere rasjonelle og instrumentelle prinsipper. Denne fungerer – forenklet sagt – ved å sortere opplevelser i differensierte begreper som så refererer til de ytre forhold.

V) *Ego* innebærer at opplevelsene (dvs. handlinger i livsverdenen) blir knyttet til en representasjon av et avgrenset, individuelt jeg med tilhørighet i en menneskelig kropp.

Et eksempel: Et tre (eller en bil) har sin egen type sjel. Opplevelse er det mønster som oppstår mellom treet og en kropp. Imanasjonen er sammenvevingen av den åpne opplevelse inn i symbolske systemer av myte, emosjon, språk og tanke. Bevissthet er kulturelt betinget refleksjon og seleksjon omkring imanasjonens formidling av opplevelse. Ego er tilslutningen av et jeg: jeg opplever treet.

Disse nivåene lar seg selvsagt ikke klart atskille analytisk, men er mer som sirkler omsluttet av hverandre, med sjel ytterst og ego som den midterste, innerste vesle sirkel. Hele denne modellen kan sees som fantasier bearbejdet på det bevisste nivå, og er som sådan ikke "sannere" enn for eksempel myten om at menneskene bor i Midgard – den midterste sirkel. Den er mer som en stamtavle over fem generasjoner: Først steg 1) Gaia frem fra Kaos, så kom 2) Kronos og titanene, så kom 3) Zevs og gudene,



så kom 4) de første mennesker – den gyldne alder, og nå 5) er det 'bare' oss. Det er viktig å føre modellen tilbake til en historie, ettersom jeg ellers ville foreta et epistemologisk mord på Mythos utfra Logos. Logos tror gjerne han kan klare seg uten Mythos – slik som det skjedde i gresk tenkning etter Sokrates. Snarere enn å erstatte, så hører Logos hjemme i Mythos. Ved å føre disse fem analytiske nivåene tilbake til myte får vi en sirkulær forklaring – noe som jo er 'helt naturlig' for vår postmoderne tilstand.

<sup>202</sup> Sjel-perspektivet er reservert med hensyn til alle former for transcendentale tilbøyeligheter. Åndeligheten forsøker hele tiden å heve seg over, fri seg fra begrensninger, hemninger, mørke og røtter og komme oppover mot det lyse, evige, rene og sanne. Dette kan forstås som én gruppe av sjelens mange historier – den som handler om å strekke seg mot evigheten, lyset og solen. Ofte leder den imidlertid forbi en verdsettelse av det nære. Den vil så gjerne overskride sjelens unngåelige dvelen i "dalbunnen", ved det begrensede, partikulære og situasjonsbundne. Ånden knuges ikke til jorden slik som sjelen.

<sup>203</sup> Jeg knytter her an til – men uten å akseptere det som noen dikotomi – skillet mellom forståelse og forklaringer, vanlig siden Dilthey. Jf. Georg Henrik von Wright (1971): *Explanation and Understanding*.

<sup>204</sup> Sitert i James Hillman (1993): *Archetypal Psychology. A Brief Account*, s. 23.

<sup>205</sup> Fra Jan Erik Vold (1995): *Etterblikk: Ernst Orvil, poet*, s. 78.

<sup>206</sup> Fra Rolf Jacobsen (1990) *Alle Mine dikt*, s. 194.

<sup>207</sup> James Hillman refererer til møtet i Nikea, år 787, hvor det ble gjort et skille mellom *tilbedelse* av bilder, statuer, helgenrelikvier, altere og lignende på den ene side, og *ærbødighet* for dem på den annen. Ikonoklastene vant ved å få igjennom en allegorisk forståelse: Det som gjør disse bildene verdifulle er det de representerer, peker mot, betyr. De bildene som kirken godkjenner kan en da tre i møte med ærbødighet fordi de peker mot den transcendent Gud. Men ingen bilder, trær eller noen annen skapning kan tilbedes som sådan. Dermed har verden blitt uttømt som et sjelelig felt, det eneste sanne åndelige møtet er med den ene Gud. Kirkemøtet i Konstantinopel 869 videreførte denne tenkningen ved å erstatte en tredelt virkelighetsforståelse (kropp-sjel-ånd) med en dualistisk (kropp-ånd). Det immanent sjelelig-imaginative («åndene i naturen») var utdefinert, og den menneskelige ånd var resevert for tilbedelse av en transcendent gud. Dermed måtte de som fremdeles omgikktes ånder i natur eller statuer, etterhvert nødvendigvis oppfattes som kjettere. Se James Hillman (1987): «Peaks and Vales» i *Puer Papers*, s.54-74, for en nærmere diskusjon av forholdet mellom ånd og sjel.

<sup>208</sup> De atomer og molekyler som et eple består av, for eksempel, blir gjerne sett på som å være noe mer grunnleggende enn dets konsistens og smak. Dette er hva Whitehead kaller *the fallacy of misplaced concreteness*: at vi gir f.eks. atomer, molekyler eller nerveceller en forrang, gjør dem mer konkrete og reelle enn den spontant erfarte virkelighet.