

Naturens egenverdi

Foredrag Naturfilosofisk seminar, 21. august 2019,

av dr.philos. Hans Kolstad

Det første spørsmålet er: Hva menes med ”egenverdi”? Det annet er: Hva vil det si ”å tilskrive naturen egenverdi”?

Generelt forstås med ”verdi” en egenskap som tilkommer noe for så vidt det er gjenstand for interesse, aktelse, drift, streben, kjærlighet eller påskjønnelse, eller, enkelt sagt, en egenskap som oppfattes som etterstrebbelsesverdig.

Med ”egenverdi” (også ”iboende verdi”) menes en verdi som tilkommer noe uavhengig av dets relasjon til noe annet, i motsetning til instrumental verdi, som betegner verdi som middel til noe, eller bruksverdi, som betegner en tings nytteverdi.

Når vi da stiller spørsmålet om naturens egenverdi, spør vi etter naturens verdi med hensyn til den selv, eller naturen betraktet uten relasjon til mennesket og menneskets instrumentelle bruk av naturen eller naturens nytteighet for mennesket. Mer presist spør vi etter naturen forstått som en subjektuavhengig enhet av det værende, det vil si som noe selvstendig i-og-for-seg-værende.

Her oppstår imidlertid to problemer. For det første er det mennesket som tilskriver naturen egenverdi. Kunnet fjellet tale, ville et spørsmål om dets egenverdi nok virke uforståelig for det. Naturen har nok med å eksistere, slik at spørsmålet om dets egenverdi ville være det fremmed. I tillegg kommer at naturen i seg selv bare ville kjenne til instrumentell verdi og nytteverdi. Den er basert på et nettverk av midler og nytte, hvorved enhver del av naturen hevder sin eksistens. At naturen skulle ha egenverdi, oppstår først i møtet med mennesket, og pålegges det av mennesket.

Spørsmålet om naturens egenverdi gjenspeiler altså et visst antroposentrisk syn, det vil si et syn som mennesket legger på naturen. Dette er det første problemet.

Det annet problem som ligger i det å tilskrive naturen egenverdi ut fra et antroposentrisk syn, består i spørsmålet om dens egenverdi er av en moralsk art, altså om det er noe bydende eller imperativt ved naturens egenverd som binder mennesket til forpliktende normer eller til en bestemt etisk holdning overfor naturen (eller om dens egenverdi bare er av en nøytral, desinteressert art).

Her må man spørre: Hvorfra kommer dette bydende som føyes til naturens blotte faktisitet?

I det følgende skal jeg nærme meg dette problemkomplekset gjennom flere forsøk, hvor vi suksessivt beveger oss fra ett erkjennelsesplan til stadig nyere og høyere erkjennelsesnivåer.

1. Første forsøk. Eksempler på moderne begrepsliggjørelse av naturens egenverdi

Et av de mest originale trekkene ved filosofien i det 20. århundret har vært fremveksten av en aktiv naturtanke. Denne har sin opprinnelse i dyrevernbeskyttelsen, er blitt videreført gjennom økologisk tenkning og har i de siste tiårene av det 20. århundre utkrystallisert seg i forsøket på å finne en etikk med hensyn til forholdet mellom mennesket og naturen. Denne vendingen har vært en berikelse for filosofien: Etter en flere årtusen lang periode hvor naturen knapt kan sies å ha hatt noen plass i filosofien, er den nå kommet tilbake og stiller oss overfor spørsmål av både praktisk og teoretisk art.

Imidlertid er det karakteristisk for moderne naturfilosofi at man overfører ideen om menneskets egenverdi på naturen. Dette gjøres ved at det som oppfattes som karakteristisk for menneskers liv, tillegges naturen. Naturens egenverdi betyr her at naturen oppfattes etter modell av menneskelig liv og derfor må ha egenverdi på samme linje som personlig liv.

For å sammenfatte enkelte hovedtrekk ved denne nyorienteringen kan vi si at den har i en første fase gått ut på først å tillegge dyrelivet visse grunnleggende egenskaper som kjennetegner mennesket. I en etappe nummer to er gradvis perspektivet blitt utvidet fra dyrenes liv til liv generelt (alle livsformer), og til slutt til et større holistisk perspektiv, som inkluderer ikke bare de enkelte livsformene, men stadig større naturskapte enheter.

Et eksempel på forsøket på å tillegge dyr egenverdi finner vi hos den australske filosofen Peter Singer (1946-). Det filosofiske grunnlaget for sitt standpunkt finner Singer i den engelske utilitarismen og spesielt hos Jeremy Bentham (1748-1832). Singers begrunnelse for overføringen av det utilitaristiske synspunktet på forholdet til dyrene er at siden også dyr kan føle behag og ubehag, må de bli å betrakte som moralske skapninger som oss mennesker. Et tilsvarende syn blir hevdet av den amerikanske filosofen Joel Feinberg (1926-2004). Feinberg mener at for å ha rettigheter må man ha *interesser*. Alle som har interesser står i utgangspunktet likt; den enes interesser er like mye verd som den andres. Og alle har derfor krav på samme beskyttelse og respekt, moralsk eller i annen form, for sine interesser. Videre er tanken at for å avgjøre om en livsform har interesser, må den ha et minimum av kognitiv kapasitet. Denne kapasitet må gå ut på *ønsker*, *streben mot mål*, *antagelser* (det vil si for eksempel forventninger om fremtiden). Kriteriet om å ha antagelser

medfører at det må være tilstede en form for bevissthet. ”Uten bevissthet, forventning, antagelse, ønske, mål og formål kan noe ikke ha interesser. I sin bok *The Case for Animal Rights*¹ hevder likeledes Tom Regan (1938-) at mange dyr er noe nær personer: De lever ikke bare *i* verden, men er bevisste *om* verden. De er kompliserte psykologiske skapninger med opplevelsesmessig identitet og liv. De er kort sagt *noen*, ikke *noe*. De har en biografi og ikke bare en biologi. Med Regans terminologi utgjør de livssubjekter - på samme måte som menneskene.

Et eksempel på en utvidet naturforståelse er Albert Schweitzer (1875-1965). At alle levende skapninger kan sies å ha en form for rettigheter ut fra det å *eie liv*, er et standpunkt som blir kalt *biosentrisme*. Schweitzers biosentrisme kommer til uttrykk i formuleringen: ”*Ærefrykt for livet*.”² Man finner hos ham en nesten religiøs innlevelse i andre skapningers situasjon. Hans biosentrisme tar form av en voluntarisme: Liv er identisk med vilje til liv, ”å leve” betyr ”å ha vilje til å leve”. Det er i så henseende ingen forskjell for Schweitzer mellom menneskenes form for liv og andre livsformer: På samme måte som min vilje til liv er streben etter å opprettholde livet, så gjelder det samme for all vilje til liv rundt meg: Liv er altså identisk med det å ha interesser, om så denne interesse bare går ut på å fortsette å leve. Og tilsvarende har alt levende liv i det minste én rettighet; nemlig krav på aktelse for dets interesse til å leve. Dette gir Schweitzer det nødvendige grunnlag for hans moralske prinsipp om ærefrykt for livet.

Hos Hans Jonas (1903-1996) finner vi en tilsvarende biosentrisme knyttet til forestillingen om et mål som de levende skapninger søker å realisere. Det vesentlige er her om man kan tale om streben mot et mål for andre enn mennesker. I sine analyser³ av dette spørsmålet hevder Jonas at to mulige forklaringsmodeller er mulige når det gjelder adferdsmønstre. Man kan enten forklare dem kausalt, det vil si biokjemisk, eller intensjonalt, det vil si ut fra tanken om visse hensikter eller mål som søkes å bli realisert. Uten å gå inn på denne analyse skal det nevnes at til tross for at det er vanlig å forklare dyrs adferd biokjemisk og menneskers intensjonalt, er det ikke i Jonas’ øyne prinsipielt uriktig å forklare menneskers adferd biokjemisk og dyrs intensjonalt. Kort sagt er det ifølge Jonas urimelig å anta én forklaringsmodell for menneskene og en annen for dyrene. Hans poeng er at enten må vi betrakte dyr og mennesker som blinde mekanismer uten intensjonalitet, eller så må vi anerkjenne at dyrenes oppførsel virkelig er en form for streben mot mål som (tilnærmet) ligner på menneskenes streben, selv om dyrene ikke kan uttrykke sine mål.

Men Jonas går også videre idet han hevder at man også kan tale om målrettet streben hos liv som ikke har bevissthet. Han vil vise at man kan tale om målrettet handling selv hos de enkelte celler.

En representant for en holistisk naturoppfatning er Christopher D. Stone. Hans holisme bygger på et rent biologisk grunnlag. Alle former for liv kjennetegnes av to vesentlige egenskaper: selvoppholdelsesdriften og streben etter å utvikle sine iboende muligheter (herunder også å formere seg). Det er påvisningen av at disse egenskapene eksisterer overalt i naturen, som ligger til grunn for det moderne syn på naturens rettigheter.

Dette resonnementet utvider Stone fra ikke bare å innbefatte biologisk liv som trær og planter, men også større biologiske enheter som for eksempel bestemte naturområder eller -parker. Ja, han taler om rettigheter som må tilkjennes miljøet som et hele.

Allerede i 1949 utformet Aldo Leopold (1886-1948) i denne henseende begrepet *land ethic*, ”landskapsetikk”, hvor han hevder at alle former for landskap, kultur- og naturlandskap med alle dets beboere har moralsk status og er bærere av en iboende verdi. Dette innebærer at den som for eksempel handler slik at et landskap blir ødelagt av erosjon, ikke bare gjør noe uhensiktsmessig eller uklokt, men begår også en umoralsk handling.

Leopolds etikk blir idag videreført av filosofen J. Baird Callicott (1941-). For Callicott består landskapsetikkens utfordring i å vekke en følelsesmessig patriotisme for naturen og for kloden som helhet slik at vi skal identifisere oss med helheten og ikke begrense vår patriotisme til den nasjonale eller kulturmessige sammenheng som vi tilhører. Landskapsetikken streber altså etter en bevissthetsutvidelse hos mennesket ved å spille på følelsene for å fremme overindividuelle mål.

En særskilt variant av den etiske holismen finner vi hos den franske filosofen og vitenskapsteoretikeren Michel Serres (1930-), som i boken med det assosiative navnet *Le contrat naturel* (”Naturpakten”)⁴ gjør seg til talsmann for en rettskontrakt med den globale naturen, det vil si planeten Jorden som helhet, med de gjensidige og kryssende utvekslingene mellom dens elementer og undersystemer, havene, ørkenene, atmosfæren, ismassene, kort og godt med såvel den organiske som den anorganiske naturen. Denne naturpakten tenker han seg som en parallell til Rousseaus historiske samfunnspakt. Likesom denne kontrakten førte mennesket fra den opprinnelige naturtilstanden og over til samfunnsdannelsen, er det idag nødvendig med en ny kontrakt hvis mennesket skal ta det siste skrittet over til et harmonisk liv ikke bare med hverandre, men med hele naturen.

Når Serres omtaler naturen, er det ofte i termer som økologiske eller biologiske systemer. Men ofte tyr han også til ord og uttrykk som om Jorden skulle være en levende organisme: Den er vår partner, den er en Jord som vi taler med, og som taler til oss, ja som til og med reagerer mot oss hvis den blir truet, heter det. Mellom Jorden og mennesket finner vi sterke bånd av kommunikativ

art, slik at vi kan forstå hverandre og arbeide sammen: Dette partnerskapet er i Serres øyne en avgjørende betingelse for både menneskehetens og klodens fremtid, og det er et slikt partnerskap naturpakten skal grunnfeste.

Et annet eksempel på etisk holisme finner vi i Arne Næss' (1912-) dypøkologi. Næss' filosofi går ut på å tilskrive ikke-menneskelige medlemmer av det biotiske og abiotiske samfunn en iboende verdi som er sidestilt med menneskenes. Han skriver at han tar begrepet liv "i en meget vid, men fullt ut forståelig betydning" som inkluderer ikke bare dyr og planter, men også "landskaper med fjell og alt som tilhører det".⁵ Tankegangen er at likesom vi anerkjenner livsprosjektet til våre medmennesker og viser ansvar og omtanke for det, må vi likeledes godta dyrenes og plantenes rett til livsutfoldelse. Ja, vi må også innrømme eksistensberettigelsen av det døde stoffs uhyre komplekse struktur og ikke minst av storheten i det totale samspill mellom alle disse partene eller delene, et samspill som selv utgjør en stor helhet. Karakteristisk for Næss' standpunkt er uttrykket "la elva leve", hvor "elva" betegner helheten av elvens økosystem.

En annen form for antroposentrisk tilnæringsmåte møter vi i den såkalte økoteologien, som for eksempel hos Eric Rust (1950-). Hans synspunkt går ut på at naturen må bli inkludert i det kristne frelsesperspektivet på linje med menneskeheten. Det er menneskenes ansvar å virkeliggjøre dette gjennom å respektere naturens egen orden. Å respektere naturens rettigheter er altså en del av kirkens teologiske lære.

Som representanter for et tilsvarende syn skal nevnes den franske teologen og naturvitenskapsmannen Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) og den norske teologen Roald E. Kristiansen (1953-).

Endelig skal nevnes den såkalte prosessfilosofien, ifølge hvilken én og samme ting både har egenverdi og instrumentell verdi, er en grunntanke for den siste type retning vi skal nevne. Naturens egenverdi blir altså anerkjent samtidig som man også kan se på den under et instrumentelt forhold.

Prosessfilosofien ble utviklet i Amerika av Alfred North Whitehead (1861-1947). Whitehead kalte sin filosofi også "organismefilosofi". Det sentrale punkt i Whiteheads filosofi i denne sammenheng er for det første at vår eksistens utgjør en rekke av tilblivelsesøyeblikk hvor ingen har mer "substans" enn de andre - det er selve rekken av tilblivelsesøyeblikk som utgjør vår eksistens eller tilværelsens egentlige "substans": Den individuelle tilblivelsesprosess er den konkrete virkelighet som vi lever og rører oss i. Et annet punkt som skal fremheves, er hans tanke om at det primære i tilværelsen er relasjonene som eksisterer mellom elementene. Den tradisjonelle vitenskapelige tanke gikk ut på et mekanistisk verdensbilde hvor verden ble tenkt som en stor

maskin satt sammen av en rekke mindre bestanddeler: Disse virker sammen, men er i sin eksistens uavhengig av hverandre. Her er det maskinens bestanddeler som er det primære, alt annet har bare eksistens gjennom eller ved disse bestanddeleres vekselvirkning. Whitehead hevder nå på sin side det motsatte: Nemlig at det er relasjonene som er det viktige, og at tilværelsens enkelte elementer bare eksisterer gjennom disse relasjonene. På denne måten blir universet å ligne med en organisme og ikke en maskin. Samtidig betyr dette at enhver konkretisering av virkeligheten i form av enkeltorganismer og individer utgjør en abstraksjon fra den opprinnelige helhet. Ethvert individ inngår i et forhold til andre - individer som både avhenger av og er bestemmende for hva vi er, og hvordan vi skal bli. Disse to forhold, at alt som er til, er til i en tilblivelsesprosess, og at ethvert element i tilværelsen konstitueres gjennom sine relasjoner, er grunnleggende tanker i prosessfilosofien og danner fundamentet for anvendelsen av denne type filosofi på miljøspørsmålet.

Filosofen Sigmund Kvaløy Sætereng (1934-2014) er en original representant for videreføringen av Whiteheads filosofi her hjemme. Han står for et holistisk, dynamisk og organisk verdensbilde som han setter opp mot det teknifiserte, mekanistiske verdensbildet.⁶ Ut av denne organiske og holistiske måte å oppfatte verden på utleder han en praktisk orientert filosofi som formulerer handlingsmønstre og kulturelle holdninger i den hensikt å fremme en organisk enhet i tilværelsen slik at store økologiske kriser ikke skal kunne oppstå.

En innvending mot disse modellene er at egenverdi blir definert ut fra menneskets behov og interesser. Modellene er med andre ord antroposentriske. Det er det menneskelige perspektivet som tilkjennes naturen. Naturens egenverdi legitimeres ut fra menneskets begrepshorison.

Man kan selvsagt hevde at denne tilnærmingen til spørsmålet er den eneste mulige for mennesket. Naturen tilkjenner ikke som sagt sin egenverdi og i hvert fall ikke gjennom begreper. Tvert imot skjer dette gjennom en tolkning og forståelse av naturen, som nødvendigvis er menneskets.

Men la oss se nærmere på dette punktet. Den som sier forståelse, sier også begreper. Naturens egenverdi fastslås i form av begreper som tillegges som kjennetegn på naturen. Enten vi taler om lyst eller smerte, interesser, og så videre, er dette resultatet av en begrepsmessig forståelse av naturen. Spørsmålet om denne typen legitimering av naturens egenverdi eller egne interesser er berettiget, ligger i spørsmålet om begrepsforståelsens legitimering. Er det overhodet mulig å overføre en begrepsmessig forståelse på naturen – å sette den inn i en begrepsmessig ramme -, eller risikerer vi ikke da å innsnevre i stedet for å utvide opplevelsen av naturen og dermed tanken om dens egenverdi?

Spørsmålet bringer meg til det neste punktet.

2. Kritikken av begrepsliggjørelsen av naturens egenverdi

For å legitimere en begrepsmessig forståelse av naturen må vi først legitimere den begrepsmessige forståelsen i det hele. Hva er et begrep? Er det gyldig i enhver sammenheng? Og særlig i anvendelsen på naturen? Risikerer vi ikke da å betrakte naturen som noe som er gitt for mennesket og ikke i seg selv?

Utgangspunktet for det følgende er at vår erkjennelse av den ytre verden ikke er en kopi av den. Den er resultatet av en bearbeidelse av sanseintrykk idet noe legges til (som for eksempel beskrevet av Hume eller Kant). En første bestemmelse av denne er at den legger noe *til* det umiddelbart gitte. Jo mer som legges til, jo høyere er erkjennelsen av den ytre verden, det vil si til et desto høyere erkjennelsesnivå når mennesket. Kort sagt oppstår erkjennesspørsmålet først der vi med erkjennelse forstår en bearbeidelse av noe umiddelbart gitt.

Til grunn for foredraget er at i det øyeblikk noe legges til det umiddelbart gitte, *utelukkes* også noe. Å legge til er det samme som å utelate noe.

Hva er det som utelukkes?

For å besvare dette spørsmålet må vi se nærmere på *hvorledes* noe utelates i erkjennelsen.

Vi starter med første mulighet, idet vi tar utgangspunkt i en undersøkelse av det generelle skjemaet for erkjennelsen. Det består av fire plan eller nivåer:

Erfaringer (sanseinnhold, levende bevegelser og krefter)

Det imaginative billedplanet (levende bevegelser og krefter)

Forestillinger (døde størrelser)

Begreper (relasjoner mellom døde størrelser)

Forenklet kan vi skjematisk erkjennelsens bevegelse i fire etapper: Den første består i de umiddelbare inntrykkene som kommer til oss fra den ytre verden. Dette utgjør det ubevisste planet, hvor sanseintrykkene foreligger i en fortettet, uklar og broget masse, der de går over i hverandre og ligger i hverandre. Her kan man knapt tale om erkjennelse overhodet. Mennesket er rent reseptivt, det vil si mottagende, uten å være et bevisst subjekt.

Følger vi bevegelsen videre, kommer vi til en begynnende avslappelse av det intuitivt fortattede. Dette er det utvidende planet. Det består i billedmessige eller imaginative anskuelser. Det utgjør det imaginative planet, hvor erkjennelsens første, grunnleggende meningsenheter dannes.

Imidlertid har vi ennå ikke å gjøre med direkte *erkjennelse* som sådan. Det imaginative består i levende forløp og prosesser der jeget er ett med disse bevegelsene eller med sitt bevissthetsinnhold, det vil si der det imaginativt lever *i* disse bevegelsene. Jeget lever i prosessene som en del av dem. Prosessene selv utgjør jegets dypere og levende kjensgjerninger – en primær virkelighet av bevegelser og forløp, som utspiller seg som *billedkrefter* (billed = noe som utspiller seg i naturlig gitte mønstre eller sammenhenger). En overgangsfase mellom det reseptive eller ubevisste og det bevisste. Mennesket er ennå rent mottagende, men det er mottagende med en form for bevissthet (en slags aktsomhetsbevissthet uten direkte å være bevissthet. Man fornemmer at man er med-opplevende).

For at det kan være tale om erkjennelse, forutsettes et subjekt og et objekt. Faktisk erkjennelse oppstår først der et subjekt tenker *om* noe. Dette *noe* utgjør erkjennelsens objekt. Med andre ord forutsetter erkjennelse at en primær, intuitivt gitt helhet av bevegelser og forløp, som inkluderer subjektet selv, spaltes i et forhold der subjekt og objekt trer frem som adskilte og selvstendige entiteter, og som inngår i en bestemt relasjon til hverandre, der et subjekt både griper seg selv som subjekt og sitt bevissthetsinnhold som objekt gitt for subjektet.

Spaltningen skjer på et nivå over det imaginative. Det er denne type erkjennelse vi kaller egentlig erkjennelse.

Det første resultatet av spaltningen er dannelsen av forestillingene. Disse gjengir det mentale livets primære virkelighet av bevegelser og forløp som faste, stivnede strukturer. Følgelig har forestillingene en mental identitet, noe den tilgrunnliggende mentale virkeligheten ikke har. Dette gjør dem til utgangspunktet for refleksiv, bevisst erkjennelse, det vil si for den subjekt-objekt spaltede tenkningen, som alltid er tenkning *om* noe. For at denne skal være mulig, forutsettes det jo at det som det tenkes *om*, blir identifisert som objekt, og at det derfor har en identifiserbar struktur.

Forstillingene er utgangspunktet for det siste nivået av erkjennelsen. Dette består i en abstrakt, begrepsmessig erkjennelse, eller i hva vi egentlig kaller erkjennelse eller fornuftstenkning. Mens forestillingene peker tilbake på noe individuelt, uttrykker begrepene noe alment, det vil si flere forestillinger forent til høyere enheter. Mer presist betegner begrepene *relasjoner* mellom forestillinger. I dette ligger deres abstraksjon. Likesom forestillingene innebærer de en død og

stivnet tenkning, i motsetning til de to første nivåenes levende bevegelser og prosesser.

Begrepstenkningen er en ren abstrakt, subjekt-objekt spaltet form for erkjennelse.

Hva utelukkes i erkjennelsesprosessen?

Svaret er at på forestillings- og begrepsplanet utelates det konkrete (den konkrete nærheten til verden), slik det fremgår av det følgende:

1. Det konkrete taper suksessivt eller mister noe av sin fylde, idet det erstattes av en abstrakt bearbeidelse.

2. Det umiddelbart gitte erstattes av noe middelbart gitt. Det umiddelbare mister sine aspekter av noe forhåndenværende eller nærværende.

3. Det objektive forsvinner. Erkjennelsen mister sin referanse til noe utenfor mennesket, det vil si til en selvstendig væren utenfor mennesket.

Det objektive erstattes av det subjektive i betydningen en mental bearbeidelse av det konkret gitte.

4. Sannhet mister her sin betydning. I stedet erstattes det av «mening». Erkjennelsen kan ikke forstås som en erkjennelse av sannhet. Den er å forstå som en meningsdannende prosess. Sannhet er sekundært, idet det ikke refererer til sannhet utenfor mennesket, til sannhet forstått som *skapt mening*.

Erkjennelse skaper følgelig ikke sannhet, men mening. I utgangspunktet er mennesket først og fremst et meningsskapende vesen, det vil si at meningen har prioritet overfor sannhet (i betydning overensstemmelse mellom tanken og den ytre verden).

Hvilken natur sitter vi da igjen med når denne vurderes ut fra den intellektualistiske meningshorisonten?

Fordeler ved det intellektualistiske meningsbildet:

Det er en kjensgjerning at denne formen for tenkning har en praktisk virkning overfor naturen. Dens gyldighet ligger i særlig grad i dette tekniske og praktiske aspektet. I denne forstand opptrer den som en utnyttelse av naturen.

Det første som her skal bemerkes er at den tekniske og praktiske utnyttelsen har en pris. Den er ikke nøytral. Og det er denne kostnaden vi nå skal se på. Spørsmålet er så: Oppveier dens nytte den prisen som mennesket – og derved også i siste instans naturen – må betale for nytten? Kort sagt: Hva er prisen for begreperkjennelsens nyttetenkning med hensyn til naturen?

Spørsmålet kan besvares ved å se på hva som går tapt i den begrepsmessige erkjennelsen av naturen.

Vi får da at:

1. Naturen mister for mennesket sin indre sammenhengskraft. Den blir til døde objekter (forestillinger), og disse igjen til abstrakte relasjoner mellom døde forestillinger.

2. Naturen har ingen konkret, håndgripelig selvstendig væren (eller identitet). Den er et mentalt, abstrakt produkt. Den består i et nett av abstrakte relasjoner, som er et produkt av mennesket. Dette nettet legger vi som et abstrakt mønster eller teppe over naturen.

3. Naturen mister sin eksistens overhodet. Da begrepsrelasjonene kan omdannes etter forgodtbefinnende, kan også naturen omdannes etter menneskets behov. Slik ender naturen uten eksistens i seg selv.

Kort sagt får vi et mekanisk verdensbilde, det vil si et verdensbilde hvor alt kan *måles, telles og veies*. Det som ikke kan måles, telles og veies, gir ingen erkjennelse, heter det. Hevder vi at det døde og stivnede er det primære, altså at forestillingene gjenspeiler verdens opprinnelige natur, havner vi i en tilsvarende ytre, tilstivnet verden med de problemene som følger med det mekanistiske universet.

Hva da med spørsmålet om naturens egenverdi? Det er i lys av det foregående at man må betrakte min kritikk av naturfilosofien i det 20. århundre. Jeg har sagt at den har et antroposentrisk aspekt. Det kan vanskelig være annerledes så lenge den forsøker å sette naturens egenverdi på en begrepsform. Begrepene er menneskelige konstruksjoner, dannet av mennesket for å ordne og gi mening til den brogede massen av sanseinntrykk som kommer til det fra den ytre verden. Med andre ord gjenspeiler de menneskelige interesser og formål.

I tillegg kommer følgende: Begrepene uttrykker ikke naturfenomener som sådane, men relasjoner mellom forestillinger om naturfenomener. Relasjoner kan aldri uttrykke en tings egenverdi ettersom egenverdi betyr «en verdi som tilkommer noe uavhengig av dets relasjon til noe annet». Eventuelt kunne man si at det er her relasjonene som er det primære, ikke fenomenene som opprettholder dem, og at det derfor i begrepstenkningen er relasjonene som har egenverdi, ikke naturfenomenene selv. Imidlertid kan relasjonene ses som midler til stadig mer abstrakte relasjoner og så videre nærmest i det uendelige, idet vi stadig fjerner oss fra den konkrete væren for til slutt å ende i et abstrakt begrep som «relasjonenes relasjon», med andre ord det som binder alt sammen, det vil si livet eller Gud. I siste instans kan «egenverdi» på det begrepsmessige planet bare tilskrives en høyeste, abstrakt mentalt postulert relasjon, som sammenfatter alle andre relasjoner under seg, og dermed hverken det konkrete naturfenomenet som sådant eller de konkrete relasjonene vi opplever i naturen.

Dette er tydelig i Whiteheads prosessfilosofi. Men det gjelder også for forsøkene på å betrakte naturens egenverdi i form av evne til å føle lyst eller smerte, ha interesser eller bare å strebe etter å opprettholde livet. Alle disse evnene uttrykker i begreps form relasjoner mellom erfarte forestillinger. Således er det ikke naturfenomenenes egenverdi som her kommer til uttrykk, men de enkelte begrepene lysts, smertes, interessers egenverdi, som så igjen kan underordnes høyere abstrakte begrepers egenverdi, som de er instrumentale verdier for. Om denne bevegelsen vidner det 20. århundreds naturfilosofi (fra dyrevelferd til stadig mer høyere abstrakte relasjoner, som det holistiske perspektivet er uttrykk for).

3. Kan spørsmålet om naturens egenverdi besvares ved å gå ut over den intellektuelle erkjennelsens begrensninger?

Svaret er at vi erkjenner naturens egenverdi når vi gir avkall på en begrepsmessig bestemmelse av den samtidig som vi erkjenner at naturen eksisterer på tross av etter utenom dens begrepsmessige bestemmelse.

Hvorledes er dette mulig? Svaret er at dette er mulig ved å korrigere det som begrepserkjennelsen utelukker.

Oppgaven er å erstatte en konstruert, abstrakt meningshorisont med en konkret meningshorisont både i vårt forhold til naturen og til oss selv.

Lar det seg gjøre? Må vi ikke da bruke nettopp de begrepene vi kritiserer for å fremsette et nytt erkjennelsesskjema?

La oss prøve. La oss stille spørsmålet om vi ikke kan gå denne veien hvis vi tenker oss en ganske annen kilde til vår erkjennelse enn hva tilfellet er i den klassiske empirismen.

Vi starter da med begrepene.

Som sagt bør begrepene forstås som abstrakte størrelser som igjen er en abstraksjon av forestillingene. Begrepenes abstrakte natur ligger i at de uttrykker relasjoner mellom forestillingene.

Forutsetningen for begrepene er forestillingene. I motsetning til begrepene har forestillingene en konkret og anskuelig karakter. Imidlertid fremstår de i stivnede former, det vil si som faste objekter med en gjenstandspreget natur. De er uttrykk for noe dødt og stivnet. Det er bare i denne forstand at de kan gjøre nytte som praktisk verktøy for handling.

Begrepene og forestillingene utgjør den egentlige erkjennelsen.

Går vi bakenfor forestillingene ser vi at forutsetningen for disse ligger i noe levende og dynamisk, som de er utsnitt av. Forestillingene peker mot dypere og levende kjensgjerninger – en primær virkelighet av umiddelbare mentale bevegelser og forløp fremkalt av ytre sanseintrykk.

Vi må nå spørre: Ved hvilken prosess oppstår noe dødt fra det levende? På hvilken måte oppstår det abstrakte, det døde og stivnede ut av en levende, opprinnelig helhet? Og hvilke konsekvenser har et erkjennelsesbilde som tar sitt utgangspunkt i en primær gitt opplevelse av levende og dynamiske kjensgjerninger fremfor i en død masse av forestillinger og abstrakte begreper for forståelsen av mennesket, naturen og verden?

Sansningen selv består i rene forløp og bevegelser. Det er disse forløpene som utgjør bevissthetsinnholdets første sjikt eller nivå.

Det ville ha vært umulig å vende om på det tradisjonelle erkjennesskjemaet hvis dette hadde betydd at vi skulle vende tilbake til den opprinnelige rene sansningen. Denne foregå på et ubevisst plan.

Imidlertid skyter det seg inn noe mellom den rene sansningen og forestillingen. Dette er en billederfaring, som er ladet med dynamiske billedkrefter. Vi kan kalle det for det imaginative planet. Det er en første form for erfaringshelhet som dannes ut av det brogede og varierende sansnivået.

Hva er et ”bilde”? Det tenkes ikke her på et bilde som representerer en konkret gjenstand. Det imaginative bildet ”representerer” intet. Det bare *er* uten å henvise til noe annet enn seg selv. På denne måten taler man om et bilde når visse sanseintrykk ved klang, farver eller andre sansemessige kvaliteter kaller frem visse fenomener eller situasjoner livaktig frem for vår bevissthet. Det vil si kort sagt en struktur som umiddelbart danner seg for vårt ”indre øye” og som utspringer umiddelbart av den umiddelbare sanseoppfatningen.

Det imaginative bildet det her er tale om, står likeledes i motsetning til den billedmessige fantasien som enten oppstår som en avsvakkelse av sanseintrykkene eller som skapes i bevisstheten ved at de kalles frem av visse forestillinger eller begreper. Forskjellen til bilder som representerer noe foreliggende, er det kraftpotensial som ligger i det billedmessige slik jeg her bruker ordet, forskjellen til den billedmessige fantasien er at de imaginative billedkreftene utgjør en objektiv fortsettelse på det imaginative planet av ytre forløp i naturen, i motsetning til fantasien som er fullstendige nyskapelser i bevisstheten uten likhet med perseptive fenomener (derfor kalles de også ”fantomer” eller ”fantasma”). Disse beror på innbilningskraften eller fantasien. Det er ikke bilder i denne forstand jeg her taler om.

Metoden er en oppløsning av begrepene og forestillingene ved at de føres tilbake til de intuitive billedkreftene de er abstraksjoner av.

Mens vitenskapen arbeider på det rent abstrakte begrepsplanet, forsøker filosofien å følge begrepene bakover ved å gå i motsatt retning av den prosessen som har skapt forestillingene og begrepene. Følgelig arbeider filosofien ikke bare med begrepsplanet. Den går bakenfor dette og prøver å trenge frem til de andre planene og særskilt det før-begrepsmessige bevissthetsinnholdet. Oppgaven er å gjenfinne den intuisjonen hvorav det forestillings- og begrepsmessige er blitt avledet.

Spørsmålet er nå om det er et absolutt og uoverkommelig skille mellom intuisjon og intellekt. Å si at forestillingene utgjør stivnede bevegelser som er gitt intellektet i en abstrakt og romlig form, innebærer imidlertid at forestillingene selv inneholder en ”intuisjon”, nemlig den som ligger slumrende innelukket og er passivt til stede i forestillingenes stivnede bevegelser. Den er, om man så må si, i sin tur en ”stivnet intuisjon”.

Med andre ord består veien tilbake fra overflaten i å vekke den slumrende intuisjonen i forestillingene. Det er gjennom denne intuisjonen man gradvis gjenvinner den helheten som gikk tapt i fortettelsen av sjelens imaginative erkjennelse.

For å løsrive den indre og umiddelbare erfaringen fra rommets stivnethet og hensette oss i den rene intuisjonen er det altså nødvendig å frigjøre intuisjonen som ligger som en mulighet i forestillingene. Denne gradvise frigjøringen av intuisjonen er bevegelsen innover fra bevissthets ytre skall til dens indre kjerne, der vi setter *ren* tenkning i stedet for begrepsmessig tenkning.

Den subjekt-objekt-spaltede tenkningen førte som nevnt til en måte å tenke på der jeget ble adskilt fra verden samtidig som sistnevnte også mistet sin indre sammenhengskraft. Likeledes gikk også menneskets egen indre jeg-enhet tapt, idet det oppsto en kløft mellom dets vesen og bevissthet. Resultatet var en grunnleggende eksistensiell fremmedgjørelse av menneskejeget overfor livet i det hele.

Denne adskiller seg på alle punkter fra den subjekt-objekt-spaltede tenkningen.

For det første består den ikke i spaltningen av bevisstheten i et utvendig subjekt-objekt forhold, men i en indre enhet der det som er gitt for subjektet, ikke forstås som noe som ligger utenfor og er adskilt fra det, men som en del av subjektet. Følgelig griper jeget sine forestillinger innenfra og i dem selv. Det lever, kort sagt, *i* og *gjennom* sitt tankeinnhold. Det tenker ikke *om* noe, men *i* dette noe. Vi har å gjøre med en umiddelbar indre opplevelse av tankeinnholdet, formidlet i

en intuisjon, men som ikke desto mindre er like reell og objektiv som den subjekt-objekt-spaltede begrepsmessige tenkningen.

For det annet griper ikke jeget sitt bevissthetsinnhold som fast avgrensede størrelser, men som prosesser, det vil si som rene bevegelser og forløp der den ene umerkelig går over i den annen. Å tenke *i* noe, er å erfare dette noe som levende bevegelser, forløp og krefter. Det betyr å være delaktig i dem, det vil si samhørig med dem eller kort sagt å være *i* disse bevegelsene selv.

For det tredje erfarer jeget likeledes seg selv som prosesser og levende bevegelser. I denne måten å tenke på har vi altså å gjøre med prosesser som griper inn i hverandre og speiler seg i hverandre – jeget i objektene og disse igjen i jeget. Faste og avgrensede former er resultatet av den subjekt-objekt-spaltede tenkningen, hvor det som erkjennes – objektet –, holdes opp for jeget som noe avgrenset og adskilt fra jeget selv samtidig som jeget overfor objektet fremstår som noe like uforanderlig og selvstendig.

Sagt med andre ord griper jeget i denne bevissthetsformen både seg selv som levende sjelskraft og sine forestillinger som tilsvarende levende sjelelige krefter.

Følgelig dreier det seg ikke om abstrakt tenkning i ord og begreper, men om hva vi kan kalle levende eller ren tenkning. I denne manifesterer en levende, sjelelig kraft seg, som bare er kraft og ikke noe annet – både med hensyn til subjekt og objekt. Å erkjenne gjennom den rene tenkningen betyr å ta denne kraften inn over seg og la jeget utfolde seg ikke som et abstrakt subjekt stilt overfor et like abstrakt objekt som i den subjekt-objekt-spaltede tenkningen, men som umiddelbart deltagende og nærværende i den levende, felles kraften som utgjør både subjektet og objektet.

Konsekvensen av en slik levende og ren tenkning er at verden erfares som del av jeget og ikke adskilt fra det som ved en kløft. Der hvor den subjekt-objekt-spaltede tenkningen adskiller, forener den rene tenkningen slik at fenomenene blir innvendig forbundet med hverandre. Dermed opphever den også menneskejegets eksistensielle fremmedgjørelse, som var resultatet av den subjekt-objekt-spaltede tenkningen.

Imidlertid er konsekvensen av denne vendingen i vårt bevissthetsliv avgjørende. Det viktigste er av vi gjendanner en umiddelbar meningshorisont som inkluderer oss selv og naturen.

Som sagt er menneske et meningsdyr. Ut av foreliggende inntrykk og iakttagelser av den ytre verden danner det meningsenheter, som til sammen utgjør en meningshorisont, og som er umiddelbart og naturlig bestemmende for dets liv og livsførsel.

Et eksempel på en slik meningshorisont hvor naturen er premissgivende, er naturopplevelser i skog og mark, til fjells eller vanns. Disse setter seg i sinnet som stemningsbilder. Imidlertid er de

ikke bilder som representerer noe, men billedkrefter som tilskynder til noe, idet de gir vårt liv dybde og retning. De oppløfter oss, og i denne opphøyelsen ligger den meningsgivende horisonten.

Derved blir naturen også levende for oss som meningsskapende. Naturen fremstår ikke som en abstrakt natur, men som en levende, individuell foreteelse.

Den fremstår ikke som avstand, men som nærhet og fylde.

Meningshorisonten konstituerer oss som menneske. Det gjør det å være menneske til noe håndgripelig til erstatning for den abstrakte tomheten det begrepsmessige mennesket lever i.

Her vil det kunne innvendes at vi idet imaginative hensetter oss til noe drømmeaktig og flytende, noe som kan virke spekulativt. Hvorfra vet vi at det umiddelbart billedmessig opplevde i møtet med naturen er sann, objektiv erkjennelse? Eller mer presist: At vår billedmessige opplevelse av den ytre naturen er like virkelig som den begrepsmessig følger av at sistnevnte forutsetter førstnevnte. Men hvorledes vet vi at nettopp den subjektive eller personlige billedgjengivelse av den ytre naturen er virkelig og ikke bare en individuell fantasi?

Svaret er at det vet vi ikke.

Spørsmålet er galt stilt. En første, sikker sannhet forutsetter en begrepsmessig erkjennelse. Og hele poenget her er at vi nå går bakenfor begrepene til den umiddelbare opplevelsen av naturen.

Likevel kan det som en hypotese hevdes at ettersom det intuitivt-imaginative planet som nevnt følger direkte av våre sanseinntrykk og umiddelbart forløper i mennesket ut fra deres egen iboende naturlighet som forløp og krefter, er det nærliggende å hevde at disse direkte gjenspeiler naturens egen objektivitet. Hvis dette er riktig, har denne måten å erfare naturen på også en dypere objektivitet enn naturvitenskapens abstrakte objektivitet. Dette er imidlertid en hypotese som krever en særskilt drøftelse som faller utenfor dette foredragets ramme.

Hvis verden utenfor oss tenkes som rene forløp og ikke som bestående av adskilte, fysiske objekter, må vi tenke oss at disse forløpene fortsetter også i vårt indre som rene, umiddelbare forløp.

Hvis disse tenkes som bevegelser og forløp av samme art som de primære forløpene i oss selv, oppstår en enhet mellom oss selv og den ytre naturen og også med andre mennesker. Vi er altså forbundet med naturen og andre mennesker gjennom intuitive forløp, som utgjør hvert enkelt menneskes primære erkjennelsesgrunn.

For det annet, det objektive ligger ikke samsvaret mellom det indre erkjennelsesmessige eller opplevde og den ytre virkeligheten, men i de almenmenneskelige konsekvensene som følger for

menneskene i sin alminnelighet i dannelsen av en umiddelbar, imaginativ eller intuitiv meningshorisont.

Det objektive i vår naturforståelse ligger ikke i vissheten om en absolutt, sikker naturvitenskap, men i konstitueringen av en meningshorisont som får praktisk betydning for mennesket på en rikere måte enn den som det abstrakte, tradisjonelle erkjennesskjemaet kan gi.

Omdreiningspunktet er ikke et imaginativt drømmeri, men betydningen den umiddelbare imaginative meningshorisonten har for dannelsen av en høyere, bevisst og aktiv meningsholdning. I dette ligger den imaginative erkjennelsens objektive betydning.

Følgelig kan vi ikke bli stående i den imaginative meningshorisonten alene. Den må løftes opp på et høyere, begrepsmessig plan og bli bestemmende for vår praksis og våre handlinger. Den må operasjonaliseres som rasjonell viten og på en slik måte at de negative konsekvensene av den rasjonelle begrepskunnskapen unngås.

Utfordringen er da hvorledes denne meningshorisonten kan operasjonaliseres på et høyere begrepsplan uten at vi faller tilbake til begrepenes abstraksjonisme.

Hvis vi nå tenker oss at filosofiens oppgave er å operasjonalisere slike sammenhenger, blir naturfilosofiens oppgave å operasjonalisere de sammenhengene som omfatter eller beskriver menneskets møte eller samvær med naturen. Naturen og mennesket er opprinnelig gitt som en enhet i en og samme umiddelbare meningshorisont. Det er denne enheten naturfilosofien må gjøre mennesket bevisst både på det teoretiske-begrepsmessige planet og på det praktiske planet (slik at det får konsekvenser for dets handlinger).

Jeg startet med å si at spørsmålet om naturens egenverdi først gir mening når vi gir avkall på en begrepsmessig bestemmelse av den. Mens begrepene bare formidler en instrumental verdi, vil det som erfares utenfor begrepene bli opplevd i sin egenverdi. Først ved denne åpningen mot en ikke-begrepsbestemt verden åpnes muligheten for en erkjennelse av at naturen har en verdi i seg selv. Fordi en slik åpning mot naturen gir mening som bryter med den begrepsmessige forståelsen, må vi innrømme at det finnes noe utenfor begrepene som har mening og verdi i kraft av dets egen umiddelbare eksistens.

Spørsmålet er nå: Hvorledes komme fra et slikt erkjennelsesteoretisk standpunkt *om* naturen til også en praktisk handling *for* naturen?

4. Tredje forsøk. På hvilken måte kan naturens egenverdi sies å utgjøre en moralsk verdi?

Kan vi si noe mer om denne åpningen mot naturen utenfor begrepenes verden?

For å besvare spørsmålet må vi se enda nærmere på hva den begrepsmessige erkjennelsen utelater av naturen.

Det første den begrepsmessige erkjennelsen utelukker, er den konkrete naturen. Det vil si den utelukker naturen i dens umiddelbare nærvær (nærhet) for mennesket.

Nærvær betyr faktisitet. Og av at noe faktisk foreligger, følger ikke at det også *bør* foreligge. Av det som *er*, kan det ikke utledes et *bør*, det vil si en moralsk verdi. Vi kan konstatere naturens eksistens, men hvorvidt *bør* vi også *moralsk* respektere den? Hvorledes komme fra dette *er*, til et *bør*?

La oss se nærmere på dette punktet.

I den opprinnelige imaginative meningshorisonten kommer ikke naturen til uttrykk som avstand, men som nærhet og fylde. Naturen oppleves som en del av oss selv, det vil si som meningsdannende for det å være menneske.

Den meningshorisonten naturen utgjør for mennesket, er essensielt for det å være menneske. Det er ikke en hvilken som helst meningshorisont det er tale om, men en meningshorisont som *konsiturerer* mennesket.

Uten en slik meningshorisont, ville riktignok mennesket fremdeles eksistere som menneske, vil noen hevde.

Dette er for så vidt riktig. Men hvilket menneske taler vi da om?

Mennesket er et flokkdyr, som skaper sin identitet ved at det tilhører en større gruppe. Kort sagt er det karakteristisk for mennesket at det skaper sin mening som væren ut fra større helheter. Om det bare fantes et menneske på jorden, vil dette være et ulykkelig menneske. Menneskets primære meningskilde er dets artsfrender, ikke det selv isolert betraktet.

Ut fra samme tankegang berikes menneskets meningshorisont ettersom stadig større grupper av artsfrender inkluderes i ens egen gruppe, slik at menneskeheten til slutt vil fremstå som et stort hele. Om denne prosessen vitner hele historiens forløp. Sivilisasjonens historie er intet annet enn en stadig fornyende impuls etter å se menneskeheten som et hele, både fysisk og moralsk.

Likevel er dette ikke nok. Stilt overfor de store eksistensielle spørsmålene trekkes også naturen inn? Hvor kommer mennesket fra, hvor skal vi hen, har livet noe mål, ja, hva er *liv*

overhodet? Slike spørsmål gir ingen mening hvis vi ikke også inkluderer naturen og ser mennesket og naturen som et stort hele. Mennesket utflyttet til en stenørken på Mars ville være en ulykkelig menneskehet, avskåret fra sin opprinnelige røtter og sin opprinnelige værenssammenheng. Uten naturen ville mennesket ikke kunne besvare de store eksistensielle spørsmålene. Dets tilværelses røtter ville være hugget over. Det ville i ordets bokstavelige forstand være en rotløs skapning. Skulle mennesket til Mars, må også naturen med, hvis det da ikke allerede finnes en natur på Mars som mennesket kunne gjøre til *sin* natur, skjønt det i denne sammenhengen ville være en falsk natur for mennesket. Uten naturen ville mennesket gjøre seg selv til en tilfeldig brikke i tilværelsen, og tilfeldighet skaper som kjent ingen mening.

Med andre ord eksisterer det et dypt eksistensielt samvær mellom mennesket og naturen, og det er dette samværet som gir den menneskelige tilværelsen dets rikdom og mening, både for den materielle og spiritualistiske naturfilosofien.

Hva vil det si å være et menneske? Dette er et av tidens store spørsmål. Svaret er at det er å søke stadig nye helheter i tilværelsen, som gir denne mening og berikelse. Og i tilværelsens helhet spiller naturen en grunnleggende rolle for at mennesket fullt ut kan finne en meningsfull plass i tilværelsen.

Hva karakteriserer denne type meningshorisont? Svaret er den særskilte formen for ansvar som den innebærer. Spørsmålet er så: Av hvilken art er ansvaret?

Gjennom ansvaret løftes den umiddelbare, intuitive meningshorisonten opp til en bevisst meningshorisont. Nærheten til naturen og det meningsdannende i naturen grunnlegger samtidig vårt *ansvar*. Ansvaret er både overfor naturen og for oss selv for så vidt som naturen er med-konstituerende for det å være menneske.

Ansvaret utgjør denne høynings eller oppløftelsens omdreiningspunkt. *Det er dette ansvaret som utgjør det forpliktende i menneskets forhold til naturen*, og det er dette ansvars intuitive røtter vi må vende tilbake til, idet det er disse som den vanlige rasjonelle begrepslogikken utelater. Ansvaret utgjør ikke bare ett meningsselement, men blant flere mulige ett av de mest grunnleggende og viktige, ja kanskje det mest primære og betydningsfulle for så vidt vi ikke kan overleve som menneske uten naturen. Deretter må ansvaret operasjonaliseres på et høyere begrepsnivå uten at vi faller tilbake til den abstrakte begrepsbruken.

Ansvaret i naturen er et moralsk ansvar, det vil si det *konstituerer* menneskets eksistens. Det moralske består i det forpliktende. Moral betyr forpliktelse. Moralsk for hvem, kan vi spørre. Naturen har ikke en moralsk verdi betraktet i seg selv. Denne ligger i menneskets forpliktelse

overfor naturen, det vil si forpliktelse til å respektere naturens egenverdi. For da man ikke kan si at naturen er forpliktet overfor seg selv, må forpliktelsen gjelde mennesket stilt overfor naturen. I dette ligger naturens moralske verdi. Følgelig er det bare gjennom denne forpliktelsen at naturen kan sies å ha en moralsk verdi.

På disse premissene kan vi si at naturen har en moralsk verdi for mennesket som medkonstituerende for dets eksistens. Det foreligger ikke her en feilslutning fra et *er* til et *bør*, men et rent *bør* ettersom naturens egenverdi og ansvaret for denne konstituerer mennesket som eksistens, det vil si går forut for menneskets eksistens. Naturens moralske verdi henspiller med andre ord på forholdet mellom mennesket og naturen, ikke på naturens eksistens. Naturens egenverdi blir først også en moralsk verdi når mennesket kommer i tillegg. Den er ikke *bør* betraktet ut fra naturens egenverdi, men et *bør* fordi den gjør mennesket til menneske.

5. Konklusjon

I det foregående har vi sett to ulike måter å nærme seg naturen på, enten gjennom en intellektualistisk forståelsesramme eller gjennom en intuitiv og imaginativ opplevelshorisont. I det første tilfellet var vi vist hvorledes naturen operasjonaliseres i begreper, i det annet hvorledes naturen er en kilde til egenverdi og moralsk forpliktelse overfor mennesket som går ut over begrepenes mulighet.

Disse to måtene å nærme seg verden på går igjen i alle livets store spørsmål. I denne sammenhengen har jeg konsentrert meg om menneskets forhold til naturen.

I dagens samfunn har i stor grad den begrepsmessige forståelsen fortrenget den intuitive-imaginative meningshorisonten. Ja, for mange mennesker er meningsbegrepet blitt synonymt utelukkende med begrepsmessig forståelse. At det finnes en annen og rikere mening utenfor denne, og som i mange henseende er mer verdifull og i visse sammenhenger nyttig enn denne, stiller de seg avvisende eller uforstående til. På denne måten har én måte å forstå verden på lagt seg som et lokk over erkjennelsen, idet det holder denne som i en tvangstrøye.

Denne erkjennelsesmessige innsnevringen representerer ikke bare en fattigere opplevelse og forståelse av naturen. Den utgjør også et alvorlig problem, idet den skaper utfordringer den ikke kan løse, og som setter mennesket inn på en blindvei i forholdet til naturen. Jo hardere den begrepsmessige tenkningen gjennomføres på alle livets områder, jo fattigere blir mennesket og i

desto mindre grad vil det kunne løse de problemene kloden i dag står overfor. Dette gjelder også vindkraftproblemet. Uten en kritisk forståelse av hva teknologi og begrepsmessig forståelse innebærer, hvor går deres grenser, og hva forutsetter de, kan hverken teknologi eller begreper redde naturen uten å gjøre ondt verre, idet de lenker oss fast til en abstrakt, begrepsmessig tenkemåte.

¹Berkeley (California), University of California Press, 1983. Svensk oversettelse ved Britt-Marie Thieme: *Djurens rättigheter. En filosofisk argumentation*, Nora, Bokförlaget Nya Doxa, 1999.

²Albert Schweitzer: *Ærefrykt for livet*, et utvalg av Schweitzers verker redigert av Rudolf Grabs og oversatt av Oddvar Bjørklund, Oslo, Johan Grundt Tanum Forlag, 1951, s. 281.

³Se *Das Prinzip Verantwortung*, op.cit.

⁴Michel Serres: *Le contrat naturel*, Paris, Éditions François Bourin, 1990. Dansk oversettelse ved Per Aage Brandt: *Naturpagten*, København, Rhodos, 1993. Se også hans *Retour au Contrat naturel*, Paris, Bibliothèque nationale de France / Seuil, 2000.

⁵Arne Næss: "Den dypøkologiske bevegelse: aktivisme ut fra helhetssyn", i Svein Gjerdåker, Lars Gule og Bernt Hagtvet (red.): *Den uoverstigelige grense. Tanke og handling i miljøkampen*, Oslo, Chr. Michelsens Institutt/Cappelen, 1991, s. 31.

⁶I sin kritikk av teknikken er Sætereng særlig påvirket av franskmannen Jacques Ellul (1912-1994), som spesielt har drøftet menneskets fremmedgjøring i det moderne, teknifiserte samfunnet. (Se for eksempel hans *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Armand Colin, 1954, gjenutgitt, Paris, Économica, 1990 og *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988.)