

SEMIKOLON



Klima og økologi

Semikolon har som semikolon i skriftsproget funktion af at være et både-og tegn; både afhængigt af historien, der gik forud, men samtidigt (og vigtigst) peger det frem og vil noget mere. Et ; indstiller således opmærksomheden på det, der kommer efter. Og følgelig giver tegnet ikke mening i sig selv men kræver en sammenhæng at blive set i.

Som sådan er tegnet kun den halve sandhed, idet sandheden og semantikken først udfoldes i interpretationen. Tidsskriftets intention er derfor ikke at være dogmatisk og monologisk sandhedspostulerende, men i stedet dialogisk, ”it takes two to do research”, hvilket igen vil sige at tilvejebringe et åbent forum. Dette forum skabte en flok studerende ved idéhistorie, semiotik og filosofi – alle ved Århus Universitet, da de i sommeren 2000 grundlagde tidsskriftet Semikolon.

Målet er – i form af artikler, oversættelser, interviews, faglig kritik, polemik og boganmeldelser – indenfor emnerne idéhistorie, semiotik og filosofi at skabe og udbrede en kritisk tværvidenskabelig dialog mellem studerende og forskere på højere læresteder i Danmark og Norden. At Semikolon er tværvidenskabeligt betyder, at vi ikke ønsker at præsentere verden vha. en bestemt metodisk tilgang eller vidensstrategi. Vi ønsker at præsentere verden gennem så mange forskellige tilgange som muligt, for at afdække verden og tilgangene, og for at skabe dialog. Det eneste krav i en sådan dialog er, at der tales ud fra et minimum af fælles forståelse.

Klima og økologi



Klima er efterhånden kommet på humanisters læber, men endnu mest som almindelig bekymring og interesse og ikke som et emne, der umiddelbart er fagligt relevant. Hører overvejelser om klima kun hjemme hos økonomer og naturvidenskabsfolk, der skal klargøre, hvor stor en belastning "systemet" kan klare? Er der ikke brug for overvejelser om, hvordan andre sammenhænge, der ikke direkte kan gøres op i CO₂, bliver påvirket af klimaforandringerne? Når temaet i dette nummer af *Semikolon* er Klima og Økologi, så er det med udgangspunkt i en overbevisning om, at den humanistiske pendant til naturvidenskabens undersøgelse af øko-systemer kunne opfattes som undersøgelsen af økologier, forstået som tanker, ideer og teorier om natur, klima og bæredygtighed i en bred forstand.

Ordet "økologi" blev udviklet indenfor biologien af den danske botaniker J. Eugen Warming i bogen *Plantesamfund* fra 1895.

Siden har begrebet bredt sig. Warming brugte ordet "samfund" som synonym for "økologi". Et plantesamfund kunne for Warming defineres som værende sammensat og udgjort af de individuelle karakteristika som lokalt var tilstede, og måske er det dette begrebsmæssige overlap, der har givet anledning til en fortsat udveksling af metaforer imellem ellers fremmede discipliner som natur-, samfunds- og humanvidenskaber. Derimod har den danske dagligdags brug af "økologi" som madvarestempel siden 1970'erne medført, at begrebet ikke er slået igennem som en begrebsmæssig brobygger mellem de forskellige faglige miljøer. Foranlediget af den friere brug af "ecology" i den engelsktalende forskningsverden støder man ofte på begrebet i fag langt fra biologien: Antropologi og geografi (hos f. eks. David Harvey), filosofi (hos Arne Næss og Michel Serres), sociologi (hos Bruno Latour), politologi, informationsvidenskab, og der findes des-

uden en spirende faglighed under navnet "human-økologi". I disse sammenhænge, og i talrige andre, bruges "økologi" som navn for de teoretiske indsigter, der skal findes i dynamiske forhold mellem enheder og helheder, individer og samfund. For flere af de nævnte fagretninger har miljø, natur og bæredygtighed allerede været central i mange studier. Men først med klimakrisen er bevidstheden om alvoren i økologiske studier kommet ud over specialiserede fagkredse. Udfordringen er nu at samle kræfterne, finde nye svar og drage nytte af tværfaglige *økologiske* indsigter.

Eugen Warmings definition af "økologi" som synonym for samfund leder endvidere tanker hen på den tætte forbindelse mellem økologi og økonomi. At klimadebatten har været domineret af tanker omkring nytteværdi og helhedstænkning i økonomisk sammenhæng er ikke noget nyt. Hvor man lokalt har udtrykt ønske om at redde lokale planter, dyr og naturlige miljøer, så har der fra statens, landbrugs og erhvervslivets side været et udtryk om effektivisering og en udvikling i produktionsteknologien. Hvordan (gen) oprettes herimellem en balance mellem bæredygtighed og vækst – og findes der overhovedet videnskabelig og folkelig enighed om, hvad disse begreber hver især kan eller skal betyde? Disse spørgsmål kan nu og i fremtiden motivere humanistiske og samfundsvidenskabelige discipliners interesse i klima og økologi.

"Stor og lille natur"

Hverken "klima" eller "økologi" er dog udtømt ved deres samfundsmæssige betydninger, for de bibeholder begge en betydelig smag af "Natur" – et centralt begreb, der vil blive behandlet indgående i flere af dette nummers artikler. Inden vi når

til disse videnskabelige overvejelser, kan vi opsøge en umiddelbar fornemmelse af begrebets globale omfang og status ved at overveje en scene fra en nyere kinesiske bestseller *Ulve-totem* af Jiang Rong hvor en kinesisk studerende fra Beijing under kulturrevolutionen i 1960'erne er blevet sendt på genopdragelses- og arbejdsophold i den kinesiske region Indre Mongoliet. Her møder han et folk af nomader, der ikke dyrker jorden, men lever af jagt og hesteopdræt. Den kinesiske student er betaget af denne levevis og deltager i en jagt, hvor en gruppe gazeller natten før er jaget ud på tynd is af ulve, og han har nu til opgave at hente et kid ind fra isen. Da han kommer tæt på ser han dyret lige i øjnene og mister øjeblikkelig sin lyst til at slå byttet ihjel. Her straffes han verbalt af stammens gamle leder: "Du ser i dens øjne kun den lille natur og overser derfor den store natur!" Beskyttelsen af et enkelt dyr på grund af dets barnlige, menneskelignende blik kan være ødelæggende for "den store natur", forklarer den gamle. Hvis ikke bestanden af gazeller holdes nede, så belastes, deres behov for græs hele steppelandskabet, der snart vil forvandle sig til en ørken til skade for hele det nordøstlige Kina. Det enkelte menneske, der pludselig føler sig i "kontakt med naturen" kan være naturens største fjende i et større perspektiv. Humaniora betyder som bekendt "mere menneskeligt", og måske møder de humanistiske videnskaber en særlig udfordring i denne sammenhæng. Kan det "mere menneskelige" bringes til bidrage til forståelsen af "det naturlige", uden at sidstnævnte reduceres?

For nomadefolk, som beskrevet i ovennævnte *Ulve-totem*, er det soleklart i dag som for tusinder af år siden, at mennesket er prissgivet naturen og dermed også klimaet. Det nye er, at denne bevidsthed

ikke kun angår lokale og årstidsmæssige forhold, men er et globalt anliggende. Idet hele verden rammes af klimaforandringer, så synes enhver lokal visdom om, hvordan vi forholder os til naturen, utilstrækkelig. Det, der viser sig som en lokal trussel, har kun globale løsninger. Det rejser et spørgsmål om, hvordan man kan definere overgangen fra det lokale til det globale. I dansk-grønlandsk sammenhæng er truslen isens forsvinden, isbjørnens uddøen, og også i inuiternes kultur, som er afhængig af isen og dens dyr. Hvilket af de tre niveauer af naturlige og kulturelle værdier – isen (miljøet), bjørnen (dyrene) eller inuitterne (kulturen) – man interesserer sig for, er derfor afgørende for hvordan vi finder svar på gåden om bæredygtighed. Den gåde kræver nemlig ikke kun et naturvidenskabeligt svar, men også en velinformeret politisk-ideologisk debat.

I de mange løsningsforslag ift. klimakrisen forsvinder den lokale trussel i den globale løsning, der derfor ofte virker fjern og uvirkelig for dem, den påvirker. For spørgsmålet er, om man kan finde en del af den globale løsning i det lokale klimaarbejde. Ansigt til ansigt med en sådan udfordring – udviklingen af viden mellem lokale enheder og globale helheder, overgangen fra etik til politik – er indlæg fra de humanistiske fag uundværlige. Vender vi nu tilbage til det litterære eksempel, så har passagen fra *Ulve-totem*, trods sin lokale forankring, bidraget med en interessant tankefigur, der måske kan "globaliseres": Er der én eller flere "naturer", eller er det blot det (begrænsede) menneskelige perspektiv, der kommer i vejen? I diskussionerne af klima og økologi finder man ofte en lignende dualisme af mulige politiske, filosofiske eller videnskabelige standpunkter. Denne tendens er afspejlet af artiklerne

i dette nummer: Forholdet mellem bekymring og skepsis overfor klimaforandringer, mellem en dyb og en overfladisk økologi, mellem den folkelige og den videnskabelige opfattelse af klimaændringerne, mellem nutidens og fremtidens etiske perspektiver, teknologiske løsninger versus mentalitetsforandringer i de enkelte samfund.

Artiklerne

Henrik Jøker Bjerre introducerer i sin artikel den franske filosof Michel Serres' natur- og miljøfilosofi. Serres har udtalt, at "*min filosofis eneste objekt er Hiroshima*", men siden han skrev sine hovedværker, er det klimadebatten, der har overtaget fokus, og Jøker Bjerre overvejer derfor, hvordan Serres' filosofi kan bidrage til forståelsen af denne udvikling – fra Hiroshima til Kyoto.

Nanna Katrine Lüders Kaalund trækker i den efterfølgende artikel tråden helt op til de aktuelle diskussioner frem imod COP15 og analyserer konsekvenser af, at det er eksperter fra henholdsvis politik og økonomi, som Al Gore og Bjørn Lomborg, der tilstræber rollen som videnskabelige eksperter på klima-udviklingen. Lüders Kaalund er kritisk overfor disse stemmers dominans, og peger samtidig på, at det, med Århuskonventionen, er pålagt politikerne at inddrage almindelige borgere og NGO'er i beslutningsprocesserne angående klima- og miljøspørgsmål. Lüders Kaalund peger på, at respekten for denne konvention er væsentlig for diskussionerne frem mod klimatopmødet i København og for en ordentlig demokratisering af klimadebatten overhovedet.

Morten Dige behandler det konkrete etiske spørgsmål om fordelingen af ansvar mellem mennesker og samfund i lyset af truende klimaforandringer. Moralfilosofien beskæftiger sig normalt med menne-

skers ansvar for hinanden, vel at mærke nulevende medmennesker og ofte nogle, der er inden for overskuelig rækkevidde. Derfor bliver det problematisk, når det drejer sig om klimadiskussionerne, hvor det etiske ansvar ofte vil angå fremtidige generationer og Dige viser sammenhænge og modsætninger mellem hverdagsetik og de etisk-politiske implikationer af klimaforandringerne.

I ”Rousseau and the Green Revolution” tager Fernando Calderón Quindós en meget original vinkel på fortolkningen af Jean-Jacques Rousseaus senere værker. Quindós argumenterer for, at Rousseau var foran sin tid med sine særegne og anti-teknologiske botaniske betragtninger, der foreslog en helt anden retning for de europæiske stater, der stod foran en kraftig industrialisering. Dermed foregreb han nogle centrale overvejelser for den meget senere miljøbevægelse.

Op imod tidens tro på tekniske fix og hurtige reformer, giver John Holten-Andersen i essayet ”Symbolets magt – om den økologiske krises kulturelle rod” et historisk og filosofisk bud på, hvad der allerede *før* den industrialiserede teknologi var med til at gøde Jorden for den økologiske krise. Holten-Andersen argumenterer for, at det grundlæggende er menneskehedens brug af symboler, der siden antikken har bragt civilisationen på kollisionskurs med naturen.

Lignende overvejelser om naturen er i spil, når Thomas Johansen giver en filosofisk og idehistorisk introduktion til den norske økologiske tænker Arne Næss. I løbet af dennes levetid var nysgerrigheden for Næss’ økologiske filosofi stigende, og i dag regnes han for den dybe økologis ”founding father”. Johansen sætter Næss i kontekst og diskuterer dybdeøkologiens krav

om mentalitetsændringer frem for ”overfladiske” politiske reformer, samt hvorvidt en sådan økologi kan undgå at blive konservativ eller ligefrem totalitær.

Endelig stiller sidste temaartikel spørgsmålstegn ved, om klimadiskussionerne kan begrænses til spørgsmålet om politiske og teknologiske løsninger på et fælles problem. Mikkel Thorup giver eksempler på den militære interesse for klima- og vejrforhold, der sjældent eksponeres i medie- og forskningsverdenen. Artiklen ”Vejrkrig – om militarisering af vejret” undersøger således den del af militærteknologien, der i de seneste årtier har beskæftiget sig med vejr- og klimamanipulation.

Uden for tema finder vi i dette nummer artikler om henholdsvis Deleuze, Proust og Sandheden; Robiespierre og den franske revolution samt endelig (og sæsonaktuelt) en beretning om filosoffer, der har været overvejet til nobelprisen i litteratur. Desuden har vi vanen tro faglig kritik samt anmeldelser af nyere forskningslitteratur med særlig fokus på økologi og klima.

God fornøjelse med Semikolon nr. 18!

SEMIKOLON



Nr. 10: Det samme

Før det, som nogen kalder post-modernismens sejrsgang, var det naturligt for akademikere at søge efter ”det samme” i forskellige sammenhænge. En strukturs historiske tilbagevenden, en universel grammatik eller specifikke globale menneskerettigheder. Komparative studier kunne tillade sig at fokusere på ligheder og gentagne strukturer, nærmere end det modsatte. Efter ”forskellens tidsalder” er der nu tilsyneladende et comeback til arven fra strukturalismen, universalismen og de ”store fortællinger”. Semikolon ønsker med dette nummer at undersøge de former, begreber og studier, der inkarnerer denne tilbagevenden. Lever vi i en post-post-verden, eller har vi fundet nye navne og nye teorier? Er der brug for en kritik af ”det samme”?

Semikolon er i dette nummer ude efter er artikler fra forskellige fag og discipliner, hvor universalisme og strukturalisme er noget, der – implicit eller eksplicit – bliver anvendt i humanistiske og sociale videnskaber. Det kan være lingvistikens forhold til Chomskys universelle grammatik, semiotikkens flirt med strukturalismen, filosofiske stridigheder mellem relativisme og universalitet, antropologiens kulturuniversalier, Oplysningstidens universalister, historievidenskabens positivisme, (ide)historien om universalie-striden, post-strukturalisme, anti-universalisme, anti-anti-universalisme osv.

Deadline er 1. februar 2010

Skrivevejledning og afleveringsformalia findes bagerst i dette nummer samt på www.semikolon.au.dk

JEAN-PAUL SARTRE



VÆREN OG INTET

"Sartres hovedværk foreligger nu for første gang – i sin anseelige helhed – på dansk takket været forlaget Philosophia og oversætteren Mogens Chrom Jacobsen."

Asger Brandt
(Kristeligt Dagblad, d. 02/02-2008)

Eksistentialismens *magnum opus* fåes endelig på dansk. Forlaget philosophia har stået for udgivelse af Jean-Paul Sartres hovedværk, *Væren og Intet*, der nu kan købes hos bl.a. Stakbogladsen, Vangsgaard Boghandel og hos forlaget selv for 399,-

Forlaget Philosophia
Nobelparken: Bygning 1465, lokale 113
onsdage kl. 9-12 og fredage kl. 12-15
WWW.PHILOSOPHIA.DK

Fra Hiroshima til Kyoto

Vi kontrollerer vore punktvisse forehavender, men er blinde over for deres forbindelser. Klimaforandringerne er på én gang det mest globale og det mest håndgribelige udtryk for den udvikling, Michel Serres beskrev og advarede mod i sine værker *Statuer* og *Naturpagten* omkring 1990. For Serres er vore dages miljøproblemer et udtryk for den generelle omvendning af forholdet mellem menneske og natur, der kom klarest til udtryk med bomben over Hiroshima: Summen af vore handlinger har bragt os bagefter os selv, og vi kan ikke længere kontrollere effekterne af vores videnskab, industri, teknik, uden at gentænke vores placering i verden. Derfor må vi vænne os til at tænke i naturpagtens termer for at genskabe et balanceret forhold til den klode, vi bebor. Kyoto-protokollen levede ikke op til dette imperativ. Tør man håbe det for København?

Den franske filosof Michel Serres har (i sin bog *Statuer*) givet en noget overraskende fortolkning af den berømte sentens fra Johannes-Evangeliet, hvor Jesus afværger en stening af en kvinde med ordene ”Lad den, der er uden synd, kaste den første sten.” Almindeligvis bruges udtrykket til at afvæbne moralsk forargelse og indbildt renhed (hvilket også umiddelbart er præcis det, Jesus bruger det til), men Serres tager dets betydning et trin videre eller rettere: Han omfortolker det til at sige noget nær det modsatte af, hvad vi almindeligvis forstår ved det. Måske kunne man sige, at han fremviser den mørke underside af dette udsagn: dets hemmelige alternative eller endda underforståede fortolkning. Hvis kun den, der er uden synd, kan kaste den første sten, må vi i steninger altid sørge for, at ingen kaster først, hvilket selvfølgelig kan betyde at *ingen* kaster, men også kan betyde, at alle ”*kaster på én gang*” – det er netop derfor, der må en hob til for at udføre en stening i præcis modsætning til,

når man f.eks. slår katten af tønden, hvor det netop handler om at finde ud af, hvem det var, der tippede balancen. Som Serres skriver:

Her hentyder han [Jesus] ganske klart til den uundværlige måde, der bestod i at ingen skulle kende den første stenkaster, så enhver kunne tro, at han havde kastet stenen efter ofrets død og dermed kunne unddrage sig ethvert ansvar for denne forbrydelse. På samme måde kan den enkelte i enhver henrettelsespeloton tro, at det er ham, det løse krudt er tilfaldet. På denne måde synder ingen, og ingen kaster den første sten. (Serres 1990: 23)

Henrettelser sker stadig som oftest uden en bestemt, identificerbar bøddel. Hvem, der præcist udløste den dødelige indsprøjtning eller affyrede den dødbringende kugle, forsvinder i en tilfældighedsgenerator, der lader det forblive ukendt for både offer og bøddel. Serres skriver videre:

Tilfældet blander sig [...] med loven, uvidenheden med viden, og det lokale går op i eller skjuler sig i det globale. Visse ting sker uden årsag og uden morder: Stenene regner ned og det neutrale verbums subjekt forvandler sig til en lov for den fysiske natur.. (ibid.)

Det, der egentlig er et resultat af en lovbestemt procedure (*nomos*), bliver med andre ord ved hjælp af anonymiseringsproceduren forvandet til en uudgrundelig hændelse, der indskrives på linje med andre tildragelser i naturen (*physis*). Man kan ikke vide, hvordan tingene er gået til, det skete bare: ”Stenene regner ned”, men fordi ”ingen har kastet den første sten” kan ingen siges at være subjektet bag steningen – hændelsen må beskrives grammatisk ligesom andre subjektløse begivenheder som ”Det sner” eller ”Det er koldt”: ”Det stener” eller ”Der stenes”.

Serres genfinder dette grænseområde mellem den vedtagne lov og den fysiske lovmæssighed i en række tilfælde og bruger trafikdrab som et første eksempel. Hvordan skal vi beskrive de drab, der sker i trafikken? Naturligvis er der tilfælde, hvor vi kan udpege en enkelt skyldig, der har kørt groft uforsvarligt eller i beruset tilstand, men en mængde dødsfald sker simpelt hen som følge af uheld. I Frankrig 10.000 dødsfald på et år (skriver Serres i 1987):

Hver tolvte måned sletter vi en by af landkortet eller tolererer i det mindste, at det sker. Uheld eller ubønhørlig lov? (Serres 1990: 20)

lag bringes i ubalance? Hvem skal dømmes for at have udledt dioxin og hormonforstyrrende stoffer? Hvem er skyld i tørken i Australien, oversvømmelserne i Bangladesh og de hyppigere orkaner i Mellemamerika? I de fleste af disse eksempler er det klart, at vi alle har en finger med i spillet, og at det i hvert fald er umuligt at identificere én entydig synder. Vi kaster alle med sten, om man så må sige.¹

I første omgang genfinder Serres dermed i den højteknologiske nutid et ældgammelt arkaisk træk: Ofringer, der kamoufleres som uomgængelig nødvendighed. Anonymiserede ulykker kunne man kalde dem. Vi engagerer os i teknikker og projekter, der har ”utilsigtede bivirkninger”, som man siger, men fordi vi ikke kan se en entydig løsning på dem, giver vi dem i stedet et præg af uudgrundelig nødvendighed. Nærmest som om der stod en højere magt bag. Ligesom man i Karthago ofrede menneskebørn til guden Baal under den dobbelte indbildning, at det var nødvendigt, og at ofrene blev tilfældigt udvalgt, samles vi endnu i dag om ulykker og katastrofer, fra brændende biler i vejkanten over forliste, flygtende afrikanere på Atlanterhavet til de ulykkelige ofre for jordskælv og orkaner, for at gyse og bekræftes i det uudgrundelige spil mellem vore egne frembringelser og naturens lunefulde lovmæssigheder. Vi kender netop den mærkelige fascination af at se en forulykket bil ved siden af vejen eller af at se programmer på tv om mennesker med forfærdelige lidelser. Ofte er en tv-avis ikke andet end dette. Da en række berømt heder, især amerikanske filmskuespillere, for nogle år siden trådte frem overalt i mediebilledet og knipsede hvert tredje sekund for hver gang et menneske døde af sygdomme, der relativt let kunne have været forhindret eller kureret, var det

Og eksemplerne kan føres videre til vores emne her, nemlig miljøproblemer og klimaforandringer: Hvem er skyld i, at byerne forurenes, og at havenes fødegrund-

da først og fremmest et forfærdet oprør, der ramte os, og som fik etiske og politiske konsekvenser, eller var effekten (ikke) snarere et uhyggeligt, eller måske ligefrem perverst, gys over et øjeblikks konfrontation med den almindeligvis fortrængte baggrund for vores komfortable hverdag? Guden Baal kræver sine ofre endnu i dag eller rettere: Vi fortrænger stadig, at vi tavst accepterer katastrofer og ulykker, ja ligefrem finder en vis spontan blanding af forfærdelse og nydelse ved dem. Vi overser de millioner af års tilblivelse, der ligger bag vores nutid og dermed, at *"vi forbliver arkaiske i mere end ni tiendedele af vor bredde og nedsænkede helt op til øjnene i en umådelig lang fortid af venten på videnskaben"* (Serres 1990: 14).

I anden omgang er imidlertid (naturligvis) noget meget afgørende forandret. Vi har netop fået videnskaben. Inden for en historisk set meget kort årrække har vi rejst os og skabt helt nye betingelser for at indvirke på os selv og vore omgivelser. I mange år var effekterne af videnskaberne relativt lokale, selvom deres indsigter var baseret på universelle antagelser. Ved at studere naturens universelle lovmæssigheder blev det muligt at skabe lokale forbedringer og opfindelser, der forbedrede sundheden, boligerne, transporten og skabte en egentlig industri. Naturen blev tæmmet og omdirigeret. Bjergfloder kunne opdæmme, miner udgraves, ilden målrettes osv. Vi frigjorde os stadig mere fra vores bundethed til de naturlige betingelser og begrænsninger, og vi indrettede samfundene efter rationelle principper, så forbedringerne kunne udnyttes maksimalt og komme flest muligt til gode. Diskussionerne bølgede, om det var socialismen, kapitalismen eller endda fascismen, der var bedst til at forvalte vore nye evner. Men på et tidspunkt nåede fremskridtet et ven-

depunkt. På det tidspunkt, nemlig, hvor menneskets kræfter overskred forandringen af det lokale miljø og organiseringen af det lokale arbejde. For filosoffer som Theodor W. Adorno og Max Horkheimer viste jødeudryddelserne under Anden Verdenskrig, at oplysningen var funderet på en mørk underside; at dens inhærente logik var dominans og udslettelse, og at menneskeheden evne til at kontrollere sig selv var stærkt overvurderet. For Michel Serres blev et lignende vendepunkt opsummeret i atombomben og den kendsgerning, at den blev udløst. I en samtalebog med kollegaen Bruno Latour har Serres sagt, at hans filosofis eneste objekt er Hiroshima, hvilket netop markerer, at noget afgørende nyt indtraf med bombningen af Hiroshima – noget, der er et filosofisk livsværk værdigt og måske endnu ikke rigtig er blevet forstået.

Atombomben repræsenterede det afgørende vendepunkt, at mennesket nu ikke alene kunne beskytte sig mod naturen og afbøde nogle af dens ødelæggende virkninger og ikke alene kunne udnytte dens kræfter til at skabe opfindelser og fremskridt, men også kunne ødelægge den eller mere præcist: atomkraften repræsenterede på én og samme gang den mest fuldendte kontrol over gigantiske energiressourcer og (dermed) også den første mulighed for en monumental destruktion, der potentielt kunne resultere i udryddelsen af livet på Jorden. (Det er netop dette paradoks, der endnu i dag udspiller sig i forholdet mellem Iran og det meste af resten af verden. På den ene side hævder Iran blot sin ret til at udnytte de samme fordele som atomkraften har givet en række andre lande i den såkaldt civiliserede verden – og dermed ligefrem "komme op på niveau" – på den anden side frygter Irans modstandere, at

dette fremskridt vil resultere i destabilisering og krig med katastrofale resultater, hvis "fremskridtet" ikke begrænser sig til det, man har kaldt for "fredelige formål". Måske skal denne tvetydighed angående Irans "reelle hensigter" endda netop indskrives i atomkraften selv? Hvad nu hvis den slet skjulte mistanke om Irans voldelige hensigter netop er en ydre artikulation af den mørke kraft, der ligger i atomkraften som sådan? Måske burde modstanden mod en krig mod Iran (på baggrund af disse "løse rygter" og spekulationer om et forestående angreb på Israel) i virkeligheden artikuleres som en modstand mod atomkraften – både der og her?

Serres hævder, at hans generations "bevidsthed begyndte med Hiroshima" (Serres 1990: 24) og definerer simpelthen moderniteten som en "ståen over for hin overordnede, maksimale risiko, der synes ny, og som viste sig sammen med Hiroshimas morgensol" (ibid. 18). Denne "overordnede maksimale risiko" kom naturligvis mest direkte og prægnant til udtryk i truslen og frygten for den globale atomkrig – en tredje verdenskrig, hvor verdens atommagter, især USA og USSR, løb amok og bragte hinanden til udslettelse med de tallose atomvåben, de producerede. (Mange af os husker endnu de jævnlige, dramatiske opgørelser af, "hvor mange gange" man kunne udrydde hele Jordens befolkning). Men for Serres symboliserer Hiroshima en ubalance eller en trussel i bredere forstand.

Hiroshima viste, at effekterne af vore handlinger, tilsigtet eller utilsigtet, bevidst eller fortrængt, kan have globale og uoprettelige konsekvenser. Vi er overgået fra at tilpasse os naturen til at tilpasse naturen og derfra videre til at besidde evnen til at ødelægge naturen. Man kunne også udtrykke det i magtstermer: Fra den før-

videnskabelige afmagt, over den bestandige magt-kamp (på enkeltområder som damp, elektricitet, penicillin), på vej frem mod omvendingen af magtbalancen, hvor vi nu repræsenterer overmagten.

Når Michel Serres tre år efter *Statuer* udgav en bog med titlen *Naturpagten*, skal det dog selvfølgelig ikke forstås som en ambition om at "redde" naturen i en absolut forstand, dvs. som om vores nyvundne overmagt betød, at vi kunne udslette "det hele", kosmos, eller endda vores nærmeste omgivelser i universet (knap nok vores egen planet, der formentlig futter videre rundt om Solen et stykke tid endnu, uanset hvad vi finder på). Det ville være som at forestille sig en enkelt græshoppe ødelægge høsten på et helt kontinent.

Der er tale om et langt mere pragmatisk anliggende, som angår menneskenes forhold til deres omgivelser. "Pagten" der må indgås, er en pagt, der skal sikre vores egen overlevelse i en venlig verden, dvs. en pagt med den natur, vi indgår i og udveksler med. Det er en form for besindelse – naturen omkring os er begyndt at tale; den giver tegn på, at de belastninger, vi udsætter den for, ikke kan oppebæres, hvis vi vil blive ved med at leve af den og i den, at vi må få styr på vores videnskab og industri. I samtalen med Bruno Latour (som jeg henviste til tidligere) fortalte Serres også, at han egentlig havde villet kalde bogen (altså *Naturpagten*) for *Epistemodiceen*, hvis ikke det havde været så grimt et navn. Det grimme ord betyder noget i retning af "retfærdiggørelsen af videt". Spørgsmålet var: Med hvilken ret har vi overhovedet den viden(skab), vi har? Kan vi endnu kontrollere dens mest radikale effekter? Ordet epistemodice (*episteme + dike*) henviser til den problematik, der indtil for nylig plagede filosofien – nemlig *theodicé*-problemet –

altså spørgsmålet om retfærdiggørelsen af Guds algodhed og almagt i lyset af verdens åbenlyse mangler, ulykker, smerte og sorg. Hvordan kan Gud være god og magtfuld og alligevel tillade, at det Onde findes? Hvordan kan der overhovedet være en gud, hvis verden er så ond og meningsløs, som den nogle gange virker, og hvordan kan han *vide* det uden at gribe ind og rette op på miseren? Epistemodiceen stiller spørgsmålet om videns etiske status igen men nu i forhold til *menneskenes* viden: Hvordan kan vi vide så meget og alligevel tillade, at naturen omkring os udpines og forarmes til skade for vore efterkommere og flere og flere samtidige?

Den ældste af vore religiøse traditioner anså viden for skyldig, mens vi har tænkt den som uskyldig; nu har den ganske enkelt men globalt fået et ansvar. For videnskabstilhængerne koster fremskridtet ikke noget; for deres modstandere er det ikke længere indbringende. For vort eget vedkommende kan vi skimte nogle fine og overstadige ligevægtpunkter og en jernlov, der kræver sin betaling. (Serres 1990: 24-25)

Serres' diagnose er, at mennesket har mistet kontrollen over sin viden. Vi kan ikke længere følge med den. Den springer og blomstrer i allehånde evner og projekter, og den skaber fremskridt og nyheder, så der hele tiden er nye ting at forholde sig til. Vores forståelse af den halter bagefter.

Aldrig i historiens løb har vi følt et så påtrængende behov for en slags summa, en samlende vurdering eller strategi, der kunne forbinde vore lokale indgreb, en økonomi i den etymologiske betydning af forenet verden, en almen økonomi, der

gjorde regning med behovene, midlerne, handlingerne, risiciene og tilbagevirkningerne. [...] Vi kontrollerer vore punkt-vise forehavender, men er blinde over for deres forbindelser; vi besidder hverken en videnskab eller en teknik for vekselvirkningerne. Vi har erobret vor effektivitet ved hjælp af specialiseringen; heraf vor magtesløshed, når det gælder summaen. Nok en årsag til de uforudsete ligevægtsforhold, der kan forvandle et udbytte til et underskud. (ibid. 25-26)

Vi mangler en økonomi "i den etymologiske betydning af forenet verden." Den "etymologiske betydning" hentyder her til det græske "oikos", der betyder husholdning. Vi mangler et overblik over vores gøren og laden, som man har overblik over sin husholdning: Hvem gør hvad og med hvilke konsekvenser? Det er den naturpagt, der er påkrævet. Et overblik over hvad det er, vi foretager os og hvilke virkninger det har for vores eget livsgrundlag. Når vi i dag, nogen med begejstring og andre med bedrøvelse, taler om en globaliseret økonomi, er det netop ikke en økonomi i denne etymologiske betydning. Den såkaldt globaliserede økonomi efter Murens fald betyder tværtimod en verdensomspændende kapitalisme uden en velfungerende politisk struktur og uden noget klart billede af de samlede konsekvenser af vore handlinger. Der er ikke tale om én husholdning med en idé om dens forhold til de naturlige betingelser, den fungerer i, men om en række økonomier ("husholdninger") der konkurrerer på betingelser, der rækker på tværs af dem, og som i vid udstrækning fastlægger de betingelser, de må fungere under. Jo mere vi nærmer os en total økonomisk og finansiel globalisering, uden at vores forståelse og en fælles regulering på baggrund af denne

forståelse følger med, jo mere nærmer vi os, hvad man kunne kalde en "økonomi uden økonomi" – en ukontrolleret stykvis udveksling uden overblik og derfor fyldt med blinde punkter og en komethale af irrationalitet efter sig. Sagt på en anden måde: Vi kan en hel masse, og distributionen af vore teknikker har taget til og er nået ud i globens fjerneste afkroge. Men vi har endnu ikke overblikket over denne mangfoldighed af teknikker – vi mangler en "praksisformernes polyteknik" eller en måde at se de forbindelser mellem vore handlinger, vi endnu er blinde overfor. Serres' pointe er, at vi mestrer naturen – i den forstand, at vi kan omforme og udnytte den i en ekstrem og historisk set uhørt grad – men vi mestrer endnu ikke det at mestre. Vi mangler det, som den tyske filosof Axel Hutter har kaldt en "*oplysning af oplysningen*": Det er meget fint at have en overvældende mængde af information og teknik, men hvis vi ikke forstår, hvad vi bruger den til, eller hvilke konsekvenser, den samlet set har, er den ikke meget værd.

Vore intellektuelle traditioner kræver, at al klarhed kastes over vore fejltagelser, mangler, nederlag, løgne og ulykker, også selvom klarheden måtte genere os. (ibid. 13)

Vores viden har blinde punkter. Rationaliteten har en underside – og det er denne underside, der er begyndt at vise sig som symptomer rundt omkring i vor verden. Naturen er begyndt at tale – den fremviser de konsekvenser, vi ikke selv kunne se eller regne os frem til. Derfor er der brug for en naturpagt – inden vi bliver underkastet mere ekstreme konsekvenser. Klimaforandringerne og de forholdsregler, vi nu er begyndt at tage mod dem, må ses i dette perspektiv. Man kan se Kyoto-aftalen som

et af de første globale forsøg på at mestre vores mesterskab. Men den er endnu skrevet i samfundspagtens termer, hvor man først og fremmest sikrer sine egne, lokale hensyn og derfor kan købe sig til retten til at fortsætte, som om intet var hændt, ligesom de vigtigste parter endnu vægrer sig mod overhovedet at være med. Der er endnu ikke samling omkring et fælles forhandlingsudspil til en naturpagt.

Fra Serres' synspunkt er der brug for et sammenspil mellem videnskaberne for at forstå vores situation i tide. Det er ikke nok at have en diskussion mellem klimaforskere og statistikere – man må inddrage hele vores historie, antropologi, poesi og filosofi for at se betydningen af, hvad det faktisk er vi gør – og hvorfor vi accepterer det. Når vi i forrige århundrede undgik den globale atomkrig var det formentlig ikke mindst fordi, vi stod lige overfor en meget reel og synlig trussel, som det ikke krævede megen poesi at forstå. Paddehatteskyerne demonstrerede med al ønskelig tydelighed, at det ville skabe ufattelige lidelser og helt uoverskuelige konsekvenser, hvis man i en konflikt overgik til at inddrage atomvåben, og derfor vovede ingen at sætte det i gang. I spørgsmålet om vores forhold til miljøet, havet og atmosfæren er konsekvenserne ikke så åbenbare, og de markerer sig meget langsomere. Vi ser endnu solen skinne og hører fuglene synge.²

Det handler derfor om at inddrage al tilgængelig viden for at fortolke de mange tegn, der nu viser sig rundt omkring, på at systemer er ved at blive bragt ud af balance. Men også om hele tiden at sætte vores viden i perspektiv: Hvilke liv er det, vi ønsker at leve? Og hvad er det, vi skjuler under den sten, som antropologien, kunsten, psykologien og filosofien vender? Et informationsfund er ikke nødvendigvis

et oplyst samfund – ikke uden en fælles besindelse på de sorte huller i vores viden og en virkelig diskussion af, om vækst og udvikling står over enhver forsigtighed og eftertænkksomhed. Serres' budskab er, at det er på høje tid at begynde at kontrollere vores kontrol og skabe en mere balanceret sameksistens med naturen.

Ellers ender det med at guden Baal kræver nye ofre – tørkeramte bønder, fiskere uden fødegrundlag, ofre for oversvømmelser og orkaner.

En naturpagt er påkrævet, der ikke blot er en laveste fællesnævner af kompromiser mellem modvillige stater, men et fælles projekt som forskere, debattører, poeter, matematikere og fiskere skriver med på. Serres' opfordring til arbejdet frem mod København-topmødet til december kunne derfor være noget af retning af dette: "*Vi kan lige så godt komme i gang. Lad den, der er uden synd, kaste den første sten!*"

Noter

- ¹ Det er netop grunden til, at miljøforkæmperne i en række nyere amerikanske film er ideologiske fiktioner (også i de tilfælde, hvor de er baseret på "sande historier"): Julia Roberts i *Pelikan-Notatet* og John Travolta i *Civil Action* er helte, der afslører skrappelløse virksomheders grove uagtsomhed eller direkte overlagte forbrydelser mod et bestemt områdes naturlige miljø og de mennesker, der er afhængige af det. Men netop ved at udpege entydige anklagede for miljøødelæggelserne tilslører eller mystificerer filmene samtidig den brede, almene forarmelse og udnyttelse, der ikke har noget entydigt subjekt som årsag eller "morder". Man kunne sige, at disse film i virkeligheden gør den "objektive" vold "subjektiv" – dvs. giver den et ansigt og dermed skubber ansvaret fra biografængereren, der uskyldigt betragter den.
- ² Naturen og dens forskere har simpelthen et publicity-problem: Hvordan viser man, at havets plankton er under nedbrydning på grund af CO₂-omsætningen fra atmosfæren med fare for at ødelægge hele fødebalancen? Hvordan forklarer man vigtigheden af biologisk mangfoldighed, når solen

stadig skinner og X factor stadig skaber nye talenter, og der kommer endnu en VM-slutrunde til næste år? (Ikke så mærkeligt at naturorganisationer vælger bløde dyr med brune øjne som blikfang!)

Litteratur:

- Serres, Michel (1990): *Statuer – den anden bog om grundlæggelserne*, Det Kongelige Danske Kunstakademi, København
- Serres, Michel (1993): *Naturpagten*, Rhodos, Humlebæk
- Serres, Michel/Bruno Latour (1995): *Conversations on Science, Culture and Time*, University of Michigan Press

Klimadebatten - hvem orker?

Argumenterne i klimadebatten i dag er præget af megen offentlig uenighed mellem politiske aktører, kommentatorer og videnskabsmænd, og der kræves hurtige svar og løsningsforslag, så der kan tages rationelle politiske beslutninger. Denne artikel undersøger nogle af de problematikker, der er forbundet ved at bede ikke-fagfolk om at deltage aktivt i klimadebatten, når formidlingen af viden primært foregår gennem personer som Al Gore og Bjørn Lomborg.

semikolon: årg. 10, nr. 18, 2009; s. 16-24

Bjørn Lomborg og Al Gore er nogle af de mest synlige personer i klimadebatten. Bjørn Lomborg er som forfatter af *En Ubekvem Sandhed* og direktør for Institut for Miljøvurdering (indtil 2004) den nok mest fremtrædende klimaskeptiker i Danmark og er samtidig forholdsvis synlig i udlandet, imens den Nobelpris-vindende amerikanske politiker Al Gore med film, bøger og slideshow advokerer for mere fokus på klimaforandringerne og en standsning af disse. Med udgangspunkt i *Århuskonventionen* og *de 7 Århus Anbefalingers* pointering af nødvendigheden af offentlighedens inddragelse i klimadebatten vil jeg undersøge, hvordan opfordringen om aktiv involvering rettet imod den enkelte borger kan tage sig ud, eksemplificeret ved Al Gores *En Ubekvem Sandhed* hhv. Ministeriet for Videnskab, Teknologi og Udviklings undersøgelse af Udvalgte Vedrørende Videnskabelig Uredeligheds dom over Bjørn Lomborgs bog *The Sceptical Environmentalist*. Jeg vil arbejde ud fra tesen, at opstillingen af videnskab og samfund som to adskilte sfærer, hvor videnskaben

er objektiv med en naturlig autoritet på spørgsmål om verden (kendsgerningerne) og det politiske som noget rent subjektivt, der finder sted i det offentlige rum, påvirker debatten om klimaforandringer og gør det svært at gennemskue, hvad der rent faktisk vides og hvilke argumenter, der har mest tyngde i den offentlige diskurs. *Århuskonventionen*, der blev undertegnet af EF d. 25. juni 1998 i Århus og trådte i kraft d. 30. oktober 2001, sikrer den legale ramme for at almindelige borgere og NGO'ere kan tage aktiv del i beslutningsprocesserne i forhold til klima- og miljøspørgsmål. Som en af mange forberedelser til COP-15 blev der d. 5-7 marts 2009 afholdt en klimakonference i Århus kaldet "Beyond Kyoto". Konferencen var arrangeret i fællesskab af forskere fra Aarhus Universitet og andre vidensinstitutioner og bestod af 7 temaer. Ved konferencens slutning blev der udarbejdet en protokol med syv anbefalinger, én for hvert tema – *de 7 Århus Anbefalinger*. Disse tematiske anbefalinger kom med et eller flere bud på vigtige punkter og handlingsplaner til diskussion ved COP15.

Den røde tråd i de syv anbefalinger lyder, at en løsning på klimaproblemet vil kræve en fælles indsats fra alle sektorer i samfundet. Anbefalingerne opfordrer derfor både til at støtte den teknologiske udvikling og forskning samt at sikre gennemførelsen af ændringer inden for lovgivningsområdet. Det pointeres, at involvering og oplysning af den generelle offentlighed er nødvendig for at sikre en adfærdsændring nationalt og internationalt.

Hvis borgere skal have mulighed for at tage del i beslutninger, ligger der en nødvendighed i, at disse uddannes og informeres bedst muligt. Ønsket om et ”nedefra og op”-beslutningssystem og overvejelser over, hvordan formidlingen af problematikkerne i klimadebatten rent faktisk foregår, bliver derfor to sider af samme sag. Når distinktionen mellem videnskab og samfund, det positive og det normative, opretholdes i klimadebatten, kan antagelserne bag et argument både være normative såvel som positive og et positivt korrekt udsagn kan få retorisk magt og blive normativt (Dessler 2006: 22). Med videnskaben på sin side bliver det derfor muligt at gå fra ”sådan er verden” til ”jeg taler på vegne af fakta” til ”jeg har sandheden, derfor skal vi gøre således”. Denne praksis ses både hos Al Gore og Lomborg og er det, jeg i denne artikel vil problematisere.

Sammenspillet mellem samfundets udvikling og klimaforskningens fokus på klimaforandringerne

En vigtig grund til at miljøet i det 20. århundrede har forandret sig, er, at ideer og beslutningsprocesser set fra et økologisk perspektiv ikke har fulgt med menneskets forandrede og stadigt intensiverede forbrug af ressourcer. De tre dominerende tendenser, der tilsammen har haft det primære

ansvar for verdensøkonomiske vækst i det 20. århundredes økonomiske historie, er industrialisering, masseforbrugssamfundet og globaliseringen. Alle tre tendenser er affødt af og har medvirket til intensiveringen af anvendelsen af fossilt brændstof, kul og olie (McNeill 2000: 314, 320). Det meste af den menneskelige aktivitet, der påvirker miljøet, er relateret til økonomisk udvikling, og selv nu i miljøpolitikens tidsalder er beslutninger med ægte effekt på miljøet taget med et andet sigte end hensynet til miljøet. Endvidere har de teknologiske landvindinger, der har haft den største effekt på miljøet, været dem, der har haft et andet formål i sigte (McNeill 2000: 5, 325, 355, 349).

Først i 1970'erne i forbindelse med energikriserne begyndte debatten om klimaforandringerne og energiresourcernes forsyningssikkerhed og dennes sårbarhed, og der skete markante ændringer i opfattelsen af forureningsproblemerne karakter og betydning (Dessler 2006: 12; Basse 2006: 35). I Danmark kom dette blandt andet til udtryk i den første miljøbeskyttelseslov fra 1973. Efter offentliggørelsen af Brundtland-kommissionens rapport om bæredygtig udvikling i 1987, blev det accepteret, at miljøhensyn også har relevans for andre sektorer i samfundet og ikke kan begrænses til et anliggende for miljømyndigheder (Basse 2006: 36). Den danske regering begyndte at følge op på Brundtland-kommissionens rapport i 1988. Siden er der blevet vedtaget en række konventioner for at mindske miljøkonsekvenserne af den menneskelige aktivitet, bl.a. *the Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC), der blev etableret i 1990, *the United Nations Framework Convention on Climate Change* (UNFCCC) 1992 og *Kyoto Protokollen* i 1997 (Dessler 2006: 12pp). Kyoto-

Protokollen, der tiltrådtes i februar 2005, er den første internationale traktat med det formål at begrænse det menneskelige bidrag til de globale klimaforandringer. *Århus Konventionen* er det mest vidtrækkende internationale dokument om individets rettigheder i forhold til miljøet og har som formål at sikre den juridiske ramme, så borgeren kan involveres aktivt i beslutninger om miljøet. Århus Konventionen består af tre søjler, der sammen sikrer offentlighedens ret til adgang til oplysninger, offentlig deltagelse og adgang til klage og domstolsprøvelse på og om miljøområder (Basse 2006: 166). Konventionen søger at muliggøre en inddragelse af borgerne i beslutningsprocesser vedrørende konkrete aktiviteter og projekter med miljørelevans for at sikre bedst mulig offentlig opbakning til miljøtiltag. Samtidig hjælpes borgerne – hovedsagligt gennem foreninger, der har interesse i naturen og miljøet som deres primære formål – til at klage hvis en nations regering ikke overholder konventionens krav. Hovedbudskabet i *Århus Konventionen* og *de 7 Århus Anbefalinger* er således nødvendigheden af involveringen af borgerne og en fælles indsats fra alle sektorer i samfundet.

Forestillingen om to adskilte verdener

Rådgivning af politikere og borgere i internationale diskussioner om klodens fremtid varetages i høj grad af klimaforskere (Gjerris 2009: 78). Klimadebatten finder sted i det, der af de franske sociologer Michel Callon, Pierre Lascoumes og Yannick Barthe i bogen *Acting in an Uncertain World* (2009) bliver betegnet som ”hybride fora”. Disse er kendetegnet ved at være åbne rum, hvor talsmænd fra forskellige grupper, der føler sig involveret, kan mødes og diskutere emner med relevans for det

kollektive (Callon 2009: 18). For Århus konventionen gælder det, at den kun i princippet er retligt bindende. Suveræne nationer kan ikke tvinges til at overholde en konvention, og en eventuel overtrædelse vil kun medføre en påtale. Endvidere har parterne i konventionen ikke forpligtet sig til at give det enkelte subjekt en materiel ret til miljøet. Det er derfor de processuelle eller formelle rettigheder til miljøet, der sikres (Basse 2006: 170). Parterne til konventionen forpligter sig i forhold til borgernes processuelle miljørettigheder til at sikre ”ikke-diskrimination”, projektoffentlighed, samt uddannelse og oplysning af borgerne for at sikre størst mulig opbakning til miljøbeslutninger. Princippet om projektoffentlighed sikrer, at de aftaler, der søges gennemført, bliver offentligt tilgængelige, så den enkelte borger har mulighed for at tage stilling til dem, før beslutningerne knæsesættes (UENCE: artikel 4, 5 & 6). Det er i høj grad *Århus Konventionens* princip om ikke-diskrimination og projektoffentlighed, der muliggør eksistensen af hybrid fora. Involveringen af ikke-fagfolk i en diskussion, hvor der ofte argumenteres med henvisninger til rækker af eksperimenter, målinger og den videnskabelige konsensus eller mangel på samme, skaber et stort ansvar hos beslutningstagerne for at sikre en nuanceret, men ikke for kompliceret, gennemgang af de vigtigste hovedpointer samt udvælgelsen af disse for at mindske forvirringen og øge oplysningsgraden hos borgerne.

Argumenterne i klimadebatten er præget af megen offentlig uenighed mellem politiske aktører, kommentatorer og videnskabsfolk over emner som synes at have karakter af regulære spørgsmål om videnskabelig viden (Dessler 2006: preface). Fordi distinktionen mellem videnskab og

samfund, det positive og det normative, opretholdes i klimadebatten, kan antagelserne bag et argument både være normative såvel som positive, hvilket betyder, at et positivt korrekt udsagn kan få retorisk magt og blive normativt (Dessler 2006: 22). Bruno Latour argumenterer i *the Politics of Nature* for, at denne opstilling af samfund og natur som fastlagte og adskilte entiteter både er forkert og skadelig. Forkert, fordi "naturen" ikke er den afgrænsede enhed, den på denne måde bliver gjort til, men derimod mere en politisk konstruktion. Farlig, fordi det ubestridelige "er" sat sammen med handlingsimperativet "bør" er et magtfuldt retorisk våben. Det skaber en forestilling om to verdener: en subjektiv verden, hvor folk er bundet af menneskelige tendenser og følelser, og en sand verden, der ikke er bundet af den slags menneskelig påvirkning. En "Politisk Verden" og en "Videnskabelig Verden", som kun en lille mængde mennesker kan manøvrere imellem, nemlig eksperterne. Eksperterne fremstilles så, argumenterer Latour, som de eneste, der

kan få den tause verden til at tale, sige sandheden uden at blive udfordret, samt sætte en stopper for de evindelige argumenter gennem en ubestridelig form for autoritet, der netop stammer fra tingene, kendsgerningerne, selv. (Latour 2004: 13)

Der bliver talt både for og imod denne autoritative diskurs i *De 7 Århus Anbefalinger*. Især Lomborg spiller på denne distinktion, hvilket jeg vil vende tilbage til senere. Denne ikke-eksisterende, men retorisk virkende grænse mellem politik og videnskab, er meget eksplicit i klimadebatten, dels fordi håndteringen af usik-

kerheden af de videnskabelige resultater fra klimaforskningen, der er en relativt ny videnskab, er blevet større, og dels fordi de analyser, der i dag kommer fra forskningen i klimaforandringer, synes at kræve tiltag i beslutningsprocesser, der vil have omfattende økonomiske og politisk strukturelle konsekvenser (Gjerris 2009: 137).

The Sceptical Environmentalist – debatbog eller fagbog.

I 1998 udgav Bjørn Lomborg *Verdens Sande Tilstand*, der i en opdateret og udviklet udgave kaldet *the Sceptical Environmentalist* blev publiceret i 2001. Udvalget Vedrørende Videnskabelig Uredelighed (herefter: UVVU) fandt den 6. januar 2003, at Lomborg med dette værk havde handlet i strid med god videnskabelig skik, da han ud fra en videnskabelig målestok systematisk havde argumenteret og præsenteret data ensidigt (MVTU 2003: 11). Lomborg klagede over afgørelsen til Ministeriet for Videnskab, Teknologi og Udvikling (herefter: MVTU) den 13. februar 2003 (MVTU 2003: 12). UVVU havde i denne sag i tråd med en opdeling af subjektiv og objektiv videnskabelig uredelighed optaget den normalt forholdsvis uforpligtende udtalelse "tilsidesættelse af god videnskabelig skik" i konklusionen på afgørelsen, hvorfor MVTU gav Lomborg medhold i, at UVVU havde behandlet sagen forkert. Det konkluderes endvidere, at UVVU ikke havde lovhjemmel til at behandle sagen, da Lomborgs værk ikke kan kaldes videnskabeligt (MVTU 2003: 34, 35). MVTU anså kompetenceafgrænsningen af UVVU for central: UVVU kan kun behandle sager angående *videnskabelig forskning*, ikke debat-indlæg eller sager der angår den videnskabelige forsknings kvalitet eller sandhedsværdi (Basse 2008:

104). MVTU fandt, at fordi værket var af bred oversigtskarakter med en "åbenbar ensidighed", og at Lomborgs stilling som lektor ved Institut for Statskundskab på Aarhus Universitet ikke gav værket præg af videnskabelig karakter, da hans uddannelse i økonomi ikke giver ham ekspertstatus på de områder der behandles i hans værk, kunne udgivelsen ikke kaldes videnskabelig.

Videnskabshistorikerne Steven Shapin og Simon Schaffer har siden udgivelsen af *Leviathan and the Air Pump* (1985) advokeret for, at tillid er en ligeså uundgåelig præmis for videnskabens virkeområde som usikkerhed (CBC: ep. 1& 16). De pointerer, at videnskabens styrke mere er dens evne til at organisere og distribuere tillid end skepticisme. Af denne grund findes der forskellige foranstaltninger for at undgå snyd og vildledning. Til grund for etableringen af UVUU ligger betænkningen om *Videnskabelig uredelighed og god videnskabelig praksis* fra 1992 (MVTU 2003: 18). Det var betænkningens anbefaling, at det system, der skulle undersøge forskere anklaget for videnskabelig uredelighed, skal tage udgangspunkt i, hvorvidt disses publikationer forfalskede eller farvede det videnskabelige budskab. Dette vil kunne forhindre, at videnskabelige resultater bliver kreativt fortolket i meningsdannelses-processen. MVTU begrundede hjemførelsen af UVVUs dom over Lomborg i, at der gælder andre regler for indholdet i en debatbog end i et videnskabeligt værk og stiller derfor videnskaben op som en entitet, der berører en anden del af samfundet, end en debatbog gør. Lomborgs værk omhandler stof med stor samfundsmæssig betydning og tilsvarende politisk interesse, og et af hovedtrækket i klagerne drejede sig om selektion og ensidig præsentation

af data. (MVTU 2003: 21). Endvidere gør det faktum, at regeringen havde udpeget Lomborg som direktør for det nyoprettede Institut for Miljøvurdering, hvis formål var at lave "cost-benefit-afvejninger" (også kaldet "rational-choice"-analyse) af den danske miljøpolitik for at finde ud af, om denne er økonomisk rationel, det i særdeleshed relevant, at der bliver taget stilling til, hvorvidt de data, Lomborg arbejdede med, blev tolket sagligt eller ej.

Al Gore og An Inconvenient Truth

En anden meget offentlig figur i klimadebatten er Al Gore, der siden de amerikanske demokraters nederlag ved det amerikanske præsidentvalg i 2000 har rejst verden rundt med et foredrag og lysbilledshow om den globale opvarmning. I 2006 udkom dette lysbilledshow i en filmatiseret udgave kaldet *An Inconvenient Truth* (*En Ubekvem Sandhed*, herefter *EUS*) instrueret af David Guggenheim.

EUS vandt en oscar for bedste dokumentar i 2007, men fremstår ikke som en klassisk dokumentarfilm. Gennem hele filmen er det Al Gore, der fortæller. Der er ingen interviews med klimaforskere, der fortæller om deres forskning. David Guggenheim fungerer ikke som en kritisk dokumentarinstruktør, og der bliver ikke sat spørgsmålstegn ved Al Gores holdninger og budskaber. Rollen som den autoritære, men venlige og sjove formidler, hvis viden kommer fra samtaler med forskere og ved at "være derude", tillægges Al Gore fra begyndelsen i filmen. Al Gores personlige historie og udvikling som menneske bliver kædet sammen med diskussionen om den globale opvarmning. Sammenfletningen af "den personlige historie" og klimadebattens udvikling har det klare formål at få publikum til at erfare, at Jorden som

vi kender den kan gå tabt og derfor er noget der skal passes på, præcis som ens barn. Der er altså to lag i *EUS*: et lag med fakta og information omhandlende klima-problemerne og et lag med fakta og information om Al Gore selv. De personlige historier kommer sammen med eksempler på hans rejseerfaringer og politiske karriere til at stå som bevis for hans dedikerede indsats og forpligtigelse overfor klimaet.

I tråd med "Beyond Kyoto"-konferencens protokol *de 7 Århus anbefalinger* er det det politiske engagement, der ifølge Al Gore mangler for, at der kan blive gjort op med borgernes tre overordnede klimafordomme, og for at klimaudviklingen kan vendes:

Vi har alting, undtagen politisk vilje. Men i Amerika, tror jeg på at politisk vilje er en udskiftelig størrelse. (Gore 2006: 01:32)

At være eller ikke at være videnskabelig

Klimaskeptikere fremstilles i *EUS* som personer, der er klar over klimaforandringerne og årsagen hertil og derfor søger at undergrave beviserne og føre offentligheden bag lyset, illustreret ved nedenstående citat.

Der er ikke et eneste faktum, dato eller nummer der indgår i dette, som er i nogen form for kontrovers. De såkaldte skeptikere ser på det, og siger: Og hvad så? Det virker da helt i orden. (Gore 2006: 00:23)

Dette viser fint, hvordan klimaskeptikere, der afviser den globale opvarmning, generelt ikke får megen opmærksomhed. Der er en velfunderet videnskabelig konsensus om, at menneskeheden har indflydelse på den globale opvarmning – den videnskabelige debat går på hvor stor effekt den vil have og hvor mange ressourcer, der skal

bruges på at bekæmpe dem. Lomborg og Al Gore er repræsentanter for to meget forskellige synspunkter. Al Gores hovedpointe i *EUS* er, at videnskaben har et ansvar for at uddanne og informere borgerne; offentligheden skal have en bedre forståelse af klimaforskningens resultater og metoder. Her tydeliggøres den overordnede konklusion i *EUS*, nemlig det imperative "gør". Videnskaben skal involvere sig mere politisk, borgerne skal tage et aktivt individuelt ansvar, og dette skal gøres muligt af politikerne. Lomborgs opfattelse af miljøpolitik var, at den skal bygge på rationelle beslutninger og så værdifrie vurderinger som muligt, så at der kan laves cost-benefit betragtninger ud fra de eksisterende økonomiske modeller, og at politik ikke bør bero på myter (Meyer 2004: 92) En sådan myte var iflg. Lomborg ideen om, at verden på grund af klimaproblemerne er ude af kontrol (Meyer 2004: 96).

Fælles for Al Gore og Lomborg er, at de refererer til den videnskabelige sandhed som støtte for deres argumenter. Stilistisk opsummeret taler Lomborg ud fra en vinkel, hvor han holder på at besidde videnskabelig objektivitet i sin udforskning af verdens sande tilstand, for således, når "er" først er fastlagt, at anvende dette til at diskutere "bør". Ligeså stileret fortalt taler Al Gore ikke om, hvordan de data, han anvender, er fundet, kun at disse er frembragt af gode forskere, og han går således direkte til spørgsmålene om, hvor længe vi tør vente med at handle, hvis vi skal kunne se de næste generationer i øjnene. Både Lomborg og Al Gore ønsker at handle rationelt og at gøre "det rigtige". Da der i disse to debatindlæg er forskel på, hvad "det rigtige" er, er det vigtigt at være opmærksom på dette niveau. Hvor Al Gore finder det uetisk ikke at handle ift. klimaforandrin-

gerne, tager Lomborg en anden position, hvor handling ift. klimaforandringer bliver uetisk, fordi der er andre steder, pengene kan bruges mere effektivt. Lomborgs holdning til dette ses i følgende citat:

Det er muligt, at jeg tager fejl. Men man skal også huske, at der er en risiko til den anden side. Hvis jeg har ret, så har vi pumpet milliarder af dollar i Kyoto i stedet for at bekymre os om de andre af verdens store problemer. (Politiken 30.11.2008)

Lomborg og Al Gore taler ud fra, hvad de hver især finder er rationelt, og hvad de mener "er det rigtige", hvorfor de søger at gøre deres holdninger til almengyldige argumenter ved at henvise til, at disse er funderet i videnskabelige sandheder.

Ifølge Callon et. al. hænger begrebet *risiko* i vor dagligdags forståelse tæt sammen med rationelle beslutninger (Callon 2009: 19). Før en beslutning i et risiko-spørgsmål tages, må en udtømmende liste af mulige udfald af forskellige beslutninger udfærdiges, så der for hver af de overvejede løsningsmuligheder kan laves en oversigt over de entiteter, der udgør den verden løsningen forudsætter. Slutteligt må de mulige interaktioner, der som konsekvens af løsningen vil være mellem mennesker og ikke-mennesker overvejes (Callon 2009: 19pp). Først da kan udfaldene af de mulige forskellige verdener og de enkelte løsningsforslag, der søger at imødekomme risikoen, sammenlignes, og et rationelt valg kan træffes. Men videnskaben kan ikke give fyldestgørende svar på de spørgsmål, der må stilles for at sådanne lister kan udarbejdes, og dette er i høj grad problemet i klimadebatten. Beslutningstagerne skal kunne manøvrere rundt i et felt præget af usikkerhed, og hvor

disse usikkerheder i høj grad kun vil kunne mindskes a posteriori (Callon 2009: 22). Dette radikale usikkerhedselement gør klimadebatten meget mindre transparent end debatter om andre samfundsforhold, især fordi det bliver søgt omgået ved at tildele videnskaben status som noget, der netop kan give fyldestgørende svar på de mange usikkerheder.

I klimadebatten er håndteringen af usikkerheder vanskelig på grund af kompleksiteten i de modeller, der skal forudsige den fremtidige udvikling, og samtidig ændres vilkårene for den politiske debat, og for hvad mennesker i det hele taget skal handle ud fra. Forholdet mellem "er" og "bør", først videnskab så politik, knytter sig til et ønske om at sikre de bedst mulige betingelser at handle ud fra. Hvis der foreligger sikker viden at handle ud fra, vil en sådan handling synes væsentligt mere rationel end handling uden den sikre videns grundlag. Det er derfor en vigtig og kompleks overvejelse at gøre sig, hvor meget af den interne videnskabelige usikkerhed, der skal videreformidles til befolkningen, og om dette kan og bør kontrolleres. Argumenterne i klimadebatten i dag er præget af megen offentlig uenighed mellem politiske aktører, kommentatorer og videnskabsmænd, og der kræves hurtige svar og løsningsforslag, så der kan tages rationelle politiske beslutninger. Men det er svært for videnskaben at give et sikkert bud på, hvordan fremtiden kommer til at se ud. Der vil altid være et element af usikkerhed i forudsigelser og viden – hvilket ikke gør vores gennem videnskaben opnåede viden dårligere. Det er derfor umuligt at stille krav til klimaforskningen om at tilvejebringe fulde sandheder og klare handlingsplaner, hvilket synes at skabe usikkerhed og frustration i det offentlige rum.

Videnskabens status

Videnskabens succes i vor del af verden skyldes ikke så meget den organiserede skepsis, men den organiserede tillid og dens evne til at opretholde denne tillid (CBC, ep.16). Problemet i dag synes nemlig i høj grad at være manglende tillid – ikke at borgerne ikke stoler på nogen, men at de kan have svært ved at gennemskue, hvem der formidler videnskabens ideer korrekt. Det er derfor interessant at se på, hvad der kan menes med ”offentlig forståelse af videnskab”. Videnskabshistorikerne Steven Shapin og Simon Schaffer har argumenteret for, at det på den ene side henviser til forståelsen af det syn på verden, som videnskaben giver os, og på den anden side kan det henvise til forståelsen af, hvordan videnskaben giver os et syn på verden (CBC, episode 1 & 16). Uden det ene kan man ikke have det andet. Offentligheden må have en god ide om, hvordan videnskaben skaber en forståelse af verden, og gennem dette forstå det syn på verden, som videnskaben producerer, så det bliver klarere, hvad videnskaben er værd, hvad dens status er og hvad den kan. Hvis den pointe bliver udbredt, vil det kunne hjælpe til at finde en løsning på klimaproblemerne, netop fordi det er et politisk og moralsk spørgsmål, om vi har lyst til at gøre noget ved problemerne eller ej, og det vil måske fordre mere skepticisme over for brugen af videnskab med stort V i debatter. På den måde vil Århuskonventionens bud om inddragelse af offentligheden i højere grad kunne realiseres, da oplyste borgere selvfølgelig har bedre forudsætninger for fuldt ud at tage del i de debatter, der virkelig betyder noget. Det grundlæggende problem er, at vi i dag står i en situation, hvor vores måde at leve på synes at true vores livsgrundlag. Det er en vigtig pointe, at miljøet i det

20. århundrede primært har forandret sig, fordi ideer og beslutningsprocesser ikke har taget hensyn til eller fulgt med menneskers forandrede og stadigt intensivere forbrug af ressourcer: Vi har bygget en verden på teknologier og systemer, som favoriserer et syn på naturen som bestående af uudtømmelige ressourcer og klimaet som overordnet stabilt og kun med geografiske variationer. Dette har følgelig ikke favoriseret et syn på klimaet/naturen som noget, der skal passes på, og som overordnet kan ændres og er en af grundene til den senere opkomst af klimaforskningen og, endnu senere, klimapolitikken. En ændring af vor økonomiske og/eller politiske systemer ser ud til at kunne blive en særdeles dyr og besværlig affære. Mange politikere og debattører argumenterer for, at løsningerne på klimaproblemerne ikke kun skal være bæredygtige i økologisk, men også i social og økonomisk forstand. En direkte ansvarliggørelse af alle borgere synes for mig at være en vigtig del af en løsning, så svarene på klimaudfordringerne bliver fælleseje, og den enkelte indstilles på at følge dem som en del af et fælles projekt og ikke gennem sur pligt og afsavn. I bund og grund er det et spørgsmål om grundlæggende ideer om ”det gode liv”: hvad vi vil tage ansvar for, og hvor meget vi har lyst til at ændre vores livsstil.

Klimadebatten er således især en debat om handling – hvad der skal gøres, hvornår det skal gøres, hvem der skal gøre det og hvem der skal finansiere det. Men hvor der engang var en forventning om, at tillid til den sikre, videnskabeligt funderede løsning var alt, der behøvedes for, at de rigtige beslutninger kunne blive taget, bliver det med klimaproblemerne for alvor klart, at det ikke forholder sig således. Klimadebatten kan på den måde være på vej ind

i en post-Al Gore- og post-Lomborgtid, hvor det ikke længere er nok at henvise til Videnskaben for at få taletid i den offentlige debat og for retfærdiggørelsen af krav om forskellige tiltag. Men når alt kommer til alt, er der ingen, der ønsker at blive kaldt ikke-rationel eller forudindtaget. Ligeegyldigt hvad der sker til COP15, vil formidlingen formentlig stadig have en politisk drejning, hvor videnskaben bliver anvendt som begrundelse og forsvar for normative påstande, med mindre der kan opnås konsensus blandt politikerne om, hvordan formidling af videnskab skal se ud. Det er således tvivlsomt, om klimaformidlingen vil se meget anderledes ud efter COP15, hvis ikke Århuskonventionen bliver taget med og udvidet, så det bliver et bindende mål for alle lande at øge offentlighedens viden.

Litteratur

- Klimasekretariatet (red.) (2009): *The 7 Aarhus Statements on Climate Change (De 7 Århus Anbefalinger)*, Aarhus Universitet: http://klima.au.dk/uploads/media/7_Aarhus_statements_on_climate_change_09.03.18.pdf
- UENCE (1998): *Aarhus Konventionen*: <http://www.unece.org/env/pp/treatytext.htm>
- Ministeriet for Videnskab, Teknologi og Udvikling (forkortes: MVTU) (2003): *Sags nr.: 49819*: <http://www.dr.dk/nyheder/htm/baggrund/tema2003/striden%20om%20lomborg/images/87.pdf>
- Gore, Al & Guggenheim, Davis (2006): *An Inconvenient Truth (En Ubekvem Sandhed)*, Paramount Classics.
- McNeill, John (2000): *Something new under the sun – an environmental history of the twentieth century*, Penguin Books, UK
- Gjerris, Mickey et. al. (red.) (2009): *Jorden brænder – klimaforandringer i videnskabsteoretisk og etisk perspektiv*, Forlaget Alfa
- Dessler, Andrew E. & Parson, Edward A. (2006): *The Science and Politics of Global Climate Change – a guide to the debate*, Cambridge University Press, UK
- Basse, Ellen Margrethe (red.) (2006): *Miljøretten 1 – Almindelige emner* (kapitel 1 & 4), Jurist- og økonomiforbundets udvalg
- Callon, Michel; Lascoumes, Pierre & Barthe, Yannick (2009 [2001]): *Acting in an Uncertain World – an essay on Technical Democracy*, The MIT Press, UK
- Latour, Bruno (2004): *Politics of Nature – How to bring science into democracy*, Harvard University Press, USA
- Basse; Ellen Margrethe (2008): "Et juridisk perspektiv på uredeligheden i videnskaben" i Balslev, Henrik & Loeschke, Volker (red.): *Plagiering og anden videnskabelig uredelighed – fra etik til jura*, Husets Forlag
- Meyer, Gitte (2004): *Ekspert og Samfund – en interviewbog om offentlig diskussion og videnskab*, Forlaget Samfundslitteratur
- CBC: *Ideas in context, How to think about science*: <http://www.cbc.ca/ideas/features/science/>, episode 1 & 16
- Politiken (30.11.2008): *Sagde jeg virkelig det?: Bjørn Lomborg* (Infomedia artikel-id: e14f7f34)

Klimaændringer og etik -har vi et ansvar over for kommende generationer og folk i fjerne lande?

Denne artikel er baseret på et foredrag holdt ved en konference om fødevarer, klima og etik i regi af bl.a. Etisk Råd, og den er venligst udlånt af Magasinet Humaniora, der udkommer primo december med flere artikler om klima og katastrofer. Magasinet vil også kunne læses på www.fi.dk/fkk.

Med de seneste anbefalinger fra FN's klimapanel synes det mere end nogensinde klart, at de menneskeskabte klimaændringer som minimum vil påføre os alle meget store ulemper og dertil formentlig ramme skævt, således at de, der rammes hårdst, vil blive kommende generationer, som ikke er "medskyldige" i klimaændringerne og nuværende befolkningsgrupper, som i forvejen er forfordelt mht. resurser. Fordelingen af klimaændringernes fordele og ulemper er og vil blive stærkt ulige, fordi fordelene ved klimabelastende produktion og forbrug først og fremmest høstes af den nuværende generation og befolkningerne i de rigeste lande, og ulemperne omvendt påføres kommende generationer og befolkninger i verdens fattigste lande.

At dette rejser etiske spørgsmål synes lige så klart: vi har alt andet lige et etisk ansvar for ikke at påføre andre ulempe og skade, at træde hjælpende til når vi kan og at afbøde uretfærdig fordeling af fordele og ulemper. Men spørgsmålene stiller sig på en særlig måde, når vi taler om kommende generationer og folk i fjerne lande.

De fleste er nok med på, at vi har et *vist* ansvar over for kommende generationer og folk i u-landene. Det interessante spørgsmål bliver selvfølgelig, hvor langt ansvaret rækker, og hvad det konkret kræver af os. I en moralfilosofisk afsøgning af et svar på hvem der tilfalder etiske ansvar, og hvor langt det rækker, kan man identificere to yderpositioner.

Den ene yderposition er den "nærheds-etiske", der hævder, at vores ansvar aftager stejlt med afstanden i tid og rum: *Mine* ansvar gælder først og fremmest de mennesker, jeg har kontakt med nu & her og den måde, jeg umiddelbart og direkte påvirker deres velfærd og værdighed. Mine pligter handler primært om at hjælpe og gøre godt og at undgå skade og krænkelser over for de mennesker, jeg har påtaget mig særlige forpligtelser og ansvar over for (fx mine børn). Den anden yderposition er det rent upartiske perspektiv, der hævder, at vores ansvar principielt er fuldkommen uafhængige af, hvor tæt (i tid og rum) vi er på de mennesker, vi påvirker: De fjerne og fremtidige konsekvenser af såvel mine handlinger som

mine undladelser må jeg give samme vægt i mine etiske overvejelser; jeg må til enhver tid overveje, om mine handlinger samlet set og i det lange løb tjener verden bedst muligt, eller om jeg burde tillægge mig helt andre handlinger, forbrugsmønstre, projekter, livsstil osv.

Der er næppe tvivl om, at de nærheds-etiske fordringer for det første er dem, vi med mindst besvær kan indse, og for det andet også har mindst besvær med at blive motiveret af: vi kan indse, at vi står i direkte, gensidige afhængighedsforhold med familie og venner, vi har et ret umiddelbart kendskab til, hvad deres behov og interesser er, og hvad vi selv kan gøre for at opfylde dem, og vi er typisk bundet emotionelt til familie og venner på en sådan måde, at det ikke kræver en overmenneskelig anstrengelse at mobilisere viljen til at gøre det rette.

Den nærheds-etiske "løsning" på problemet med de "fjerne andre" er at sige, at de også har nogle "nære", som har ansvaret for *dem*. Hvis alle bare levede op til ansvaret for deres nærmeste, ville vi leve i den bedste af alle verdener. På den måde lever positionen umiddelbart op til kravet om universaliserbarhed, dvs. at man ville kunne acceptere, at alle levede efter de samme principper, som man selv lever efter.

Der er to nærliggende indvendinger mod den "løsning"; for det første at en hel del mennesker rent faktisk *svigter* deres moralske ansvar over for andre, og for det andet, at vore handlinger kan have eksterne og utilsigtede virkninger, som rammer andre end vore nærmeste. I situationer hvor andre svigter deres moralske ansvar, kan man selvfølgelig insistere på, at det stadig er *deres* og ikke mit ansvar, men så begynder det hurtigt at knibe i forhold til kravet om universaliserbarhed, og det

er da også de færreste, der ved nærmere eftertanke finder den holdning acceptabel. Sagen er nemlig, at vi kan *pådrage* os ansvar, selv om vi ikke selv har *påtaget* os dem gennem vore handlinger. For at konkretisere sagen kan vi overveje et eksempel, som skyldes den australske filosof Peter Singer (Singer 2002): Hvis jeg kommer forbi en lavvandet dam, hvor et lille barn er ved at drukne, forekommer det oplagt, at jeg pådrager mig et moralsk ansvar for at redde barnet op af vandet, eftersom jeg kan gøre det uden større anstrengelse eller risiko. Og jeg ville næppe kunne unddrage mig ansvaret ved eksempelvis at sige:

- Det var ikke *mig*, der skubbede barnet ud i vandet
- Det ikke er et barn, jeg kender
- Det er et barn, der plejer at mobbe mit barn henne i skolen
- Der er andre, der står tættere på (om end de ikke reagerer)
- Mine dyre ruskindssko vil blive ødelagt

Hvorfor har vi i det hele taget et ansvar over for det druknende barn? Hvis vi ser på de generelle kriterier for, hvornår vi har et ansvar for at hjælpe, synes det at afhænge af flg.:

Behov: er der behov for at hjælpe?

Nærhed: er man tæt på den, der har brug for hjælpen?

Evne: har man evne/mulighed for at hjælpe?

Sidste udvej: er der ingen andre til at hjælpe?

Selvrisiko: kan man hjælpe uden væsentlig fare eller ulempe for sig selv?

Meddelagtighed: har man selv medvirket til at bringe personen i en udsat position?¹

Bemærk, at "nærhed" kun er ét ud af seks

kriterier. Man kan sige, at nærhedsetikken forudsætter en stærk sammenhæng mellem nærhed og de andre kriterier: Hvorvidt der er et behov, om man har evnen, om man er sidste udvej, og om man er "meddelagtig" afhænger af, at man også er tæt på i tid & rum eller tæt forbundet med vedkommende i emotionel henseende. I forhold til barnet i dammen er sagen imidlertid den, at de andre kriterier er så presserende til stede, at det bliver irrelevant, om man kender barnet eller har påtaget sig et specifikt ansvar i forhold til det: der er *behov* for hjælp, man *kan* hjælpe uden at skulle ofre noget af tilsvarende moralsk betydning, og da andre ikke gør noget, er man den *sidste udvej*.

Parallellen til klima-diskussionen er selvfølgelig, at vi også her kan blive stillet over for et ansvar, hvis det gælder at:

- der er et åbenbart og påtrængende behov for, at vi gør noget
- vi faktisk har evnen til det uden væsentlig fare og ulempe for os selv
- vi ikke kan sætte os til at vente på, at andre gør noget ved det
- vi er "meddelagtige" i kraft af eksterne virkninger af vore forbrugsmønstre.

Netop disse synes at være kernepunkter i diskussionen: Nogle vil stadig anfægte, at der i det hele taget er behov for at gøre noget, om end der efterhånden synes at være en meget stærk konsensus om det modsatte synspunkt; om vi har evnen til at gøre noget, og hvad vi konkret kan gøre, er ligeledes omdiskuteret; op til klimatopmødet i december drejer mange diskussioner sig selvsagt om Danmarks mulige nøglerolle i forhold til at formulere og implementere løsningsforslag – og vores "meddelagtighed", hvis vi ikke gør noget

eller ikke gør nok.

Problemet er dog for mig at se, at der også er nogle afgørende disanalogier mellem "barnet i dammen" og klima-problematikken.

- Truslen i førstnævnte er *konkret* og *umiddelbar*. Vi ved, hvad truslen består i, og hvem den er rettet mod – der er så at sige et ansigt på (også selv om barnet ligger med ansigtet nedad); klimatruslen er derimod *diffus*: det er uklart, hvem den vil ramme og hvordan.
- Det er indlysende, *at* vi kan gøre noget, og *hvad* vi kan gøre for barnet i dammen. Det er langt mindre indlysende, *at* vi hver især kan gøre noget effektivt ved klimatruslen og i givet fald *hvad*.
- Situationen er *unik*, så når vi har reddet barnet, har vi én gang for alle gjort, hvad vi skulle i den henseende; vi skal kun ofre ét par sko. Klimatruslen ser ud til at være langt mere *omfattende* og *langvarig*, og vi skal derfor være parat til at yde mere og længere; vi skal ofre mere end én bøv.
- Vor hjælpeindsats over for barnet er stort set *uafhængig* af andres, så vi behøver ikke afvente andres ageren, og der er ikke brug for kollektive beslutninger og indsatser. Derimod forekommer det ganske nyttesløst at gøre noget på egen hånd over for klimatruslen; den vil kræve en helt anden *koordineret* indsats. Hvis der er 1000 damme med 1000 børn, er vi nødt til at koordinere indsatsen ("hvis jeg tager ham der, så tager du ...") og helst også sikre, at alle yder sit.
- Det er indlysende, at et par nok så fine ruskindssko ikke har en *tilsvarende moralsk* betydning som et barns liv (ikke engang hvis det var mine ruskindssko).

Om en virksom indsats over for klimatruslen kræver *urimelige ofre* af os, er derimod igen omdiskuteret.

Tilsammen peger disse faktorer for mig at se på, at vi ikke kan stille de samme krav om at handle upartisk til andres fordel i de to scenarier. Indsatsen i det første scenarie er og bør være personlig (der er noget forkasteligt ved at stå med sine ruskinds-sko på det tørre og kalde efter hjælp eller sige "nu må politikerne til at vågne op"). Men vi kan ikke tilsvarende kræve, at den enkelte borger personligt skal tilrettelægge sin livsstil med sigte på at "redde klimaet", for det ville

- rejse store koordinationsproblemer ift. at sikre en tilstrækkelig effekt
- være en demoraliserende stor opgave for den enkelte.
- stille sig i vejen for spontan og helhjertet optagethed af dagliglivet (med den særlige opmærksomhed som vore personlige engagementer og relationer med rette kræver af os).

Hvad vi har brug for er en *moralsk arbejdsdeling*, således at de upartiske hensyn over for kommende generationer og folk i fjerne egne i vid udstrækning løses politisk. Det er vel at mærke ikke en sag om, at "politikere skal løse problemet" for os, men derimod at vi må løse opgaven i fællesskab gennem en koordineret politisk indsats.

En væsentlig instans i en sådan politisk koordinering er, i vor type af velordnede samfund, lovgivning. Hertil knytter der sig politisk-etiske spørgsmål om det rimelige i, at staten regulerer borgernes liv i en klimavenlig retning, og dem vil jeg afslutningsvis knytte nogle få kommentarer til.

Hvornår er et lovindgreb på sin plads? Konkret kunne man fx forestille sig restriktioner

eller afgifter på oksekød, som det er forbundet med store udslip af drivhusgasser at producere. Blandt de krav, man må stille til lovindgreb hører, at de for det første skal være *velbegrundede og virksomme* og for det andet *ikke skader eller krænker* borgerne på uacceptable måder, fx krænker deres grundlovs-sikrede rettigheder (der har på det seneste været flere eksempler på stramninger af straffeloven, der kunne anfægtes ud fra disse kriterier). Indvendingen imod klima-motiverede forbud eller restriktioner på fx oksekød ville – givet at de ville være velbegrundede og virksomme – være, at det strider mod borgernes ret til at leve deres liv ud fra egne præferencer, værdiforestillinger og livsanskuelser. Over for den slags skal staten forholde sig neutral for at værne om den personlige frihed.

Men den indvending er i mine øjne ikke nær så potent, som den umiddelbart kunne se ud til. Statens politik er nemlig ofte ikke spor neutral i forhold til dens effekt på folk med stridende præferencer, værdiforestillinger og livsanskuelser. Blot nogle få eksempler: Når politikere lovgivningsmæssigt skaber rammerne for stærkt centraliseret stordrift inden for landbrugs- og fiskerierhvervet, så nedlægger man samtidig – med henvisning til strukturudviklingen – hele livsformer inden for landbokulturen; man kan ikke længere vælge at blive bondemand eller fisker i traditionel forstand (gårdene er affolkede og bådene er fyldt op med billig, udenlandsk arbejdskraft), og vi er i det store og hele blevet afskåret fra at købe frisk fisk hos en fisker. Valgmulighederne er m.a.o. afgrænset på en ganske bestemt måde i kraft af statslig politik. Og når man indfører hastighedsbegrænsninger, afskærer man reelt bilkøberne fra visse bilmodeller (som det ikke er rentabelt for forhandlerne at hjemtage).

Når politikere lovgivningsmæssigt regulerer uddannelsen til mekaniker i en mere boglig retning, afskærer man med ét slag en stor gruppe unge fra at forfølge dén livsdrøm. Osv. Alt dette accepterer vi sjovt nok, omend mere eller mindre godvilligt. Prøv at tænke på, hvor mange begrænsninger, vi accepterer med henvisning til "udviklingen". Det gør vi formentlig, fordi man med en vis ret stadig kan hævde, at vi har et *passende spektrum af valgmuligheder* på de nævnte områder og dermed et spillerum for den personlige frihed. Selv om livet som bondemand er umuliggjort i vores del af verden, så er det stadig muligt at efterstræbe et passende udvalg af værdiforestillinger og livsanskuelser; der er stadig et pænt udvalg af bilmodeller at vælge mellem; og håbet er, at dem, der ikke er bogligt stærke nok til at blive mekanikere, ikke desto mindre tilbydes et passende spektrum af lødige livsmuligheder.

Min pointe er selvfølgelig, at hvis man ikke er bange for at fastlægge borgernes spillerum af valgmuligheder på de nævnte områder, så er der heller ikke grund til tilbageholdenhed med klimalovgivning, hvis den i øvrigt er velbegrundet (fx med henvisning til kommende generationer og folk i fjerne lande), og hvis den er virksom. Der er ikke uden videre grund til betænkeligheder med henvisning til indskrænkning af den personlige frihed. Det kan oven i købet være værd at minde os selv om, hvad de personlige frihedsrettigheder oprindeligt gælder: trykke- og talefrihed, religionsfrihed, forsamlings- og foreningsfrihed, retssikkerhed, ejendomsret, stemmeret osv. Hvad de derimod ikke gælder, er uindskrænket frihed mht. forbrugsvalg, og bøf-spisning falder næppe ind under de nævnte kategorier. Heftige CO₂-skatter på fx oksekød vil stadig være foreneligt med,

at borgerne har et passende spektrum af valgmuligheder – også i forhold til deres kulinariske velfærd. Hvad der vil ske er simpelt hen, at vi får nogle andre, ikke med nogen nødvendighed dårligere, rammer at udfolde vor personlige frihed inden for. Jeg elsker selv oksekød, og dog siger jeg: go ahead!

Noter

- ¹ Kriterierne bygger på kriterier for virksomheders sociale ansvar formuleret i Simon, Powers & Gunnemann (1972).

Litteratur

- Singer, P. (2002): *One World: The Ethics of Globalization*, Yale University Press
- Simon, J.G.; Powers, C.W. & Gunnemann, J.P. (1972): "The Responsibilities of Corporations and Their Owners" i *The Ethical Investor: Universities and Corporate Responsibility*, Yale University Press

Rousseau and the *Green* Revolution

With good reason, the critics have considered Rousseau as the precedent of Romanticism. But the relation Rousseau keeps with nature goes even further, in the sense he converts nature into a space of moral reflection, he foresees with extraordinary lucidity some of the contents of our environmental ethics. Certainly, this is not a new thesis. Since Marcel Schneider published *Jean Jacques Rousseau et l'espoir écologiste*, in 1978, the philosopher has always been celebrated as one of the parents of the ecologist movement. Nevertheless, his work has received, in the hands of this discipline, a rather superficial treatment: Rousseau as the nostalgic of a lost paradise; Rousseau as the supporter of a vegetal utopia. That seems to be his contribution, that of a visionary man who feels the future, and warns against what will happen. The prophet Rousseau takes the place of the philosopher, and this is one of the reasons why his work has hardly deserved the attention of environmental ethics.¹

Introduction

In the relations of man with animals, with flowers, with all the objects of creation, there is a whole great ethic, scarcely perceived as yet, which will at length break through into the light, and which will be the corollary and the complement of human ethics. Are there not here unsounded depths for the thinker? (Hugo 2001: 277-278)

These words do not belong to Rousseau; it is Victor Hugo who wrote them around the middle of the nineteenth century in his *Journey to the Pyrenees*. Still impressed by the brutality that the servants had employed the day before with the mules of his carriage, the event inspired in him this moral thought. However, Hugo prefers to qualify it as a reverie. The rattle of the

vehicle, the shapes still pale of the countryside, his tiredness, the freshness of the early morning provoked the poet's reverie. Hugo's experience recalls that of Rousseau, it brings to our minds the memory of Jean Jacques: we see Rousseau lying on his boat, with his eyes turned to the sky; we see him on the banks of a lake, with his gaze fixed on the flowers and his ear entertained by the rhythm and the rumour of water; we look at the forest, and his image appears again: it is not at this time the water, it is the pleasant aspect of all around that brings him back to the reverie: it is the beauty of flowers that he comes across, the lovely rustle of the wood, the wind that waves the leaves of the trees.

With good reason, the critics have considered Rousseau as the precedent of Romanticism. But the relation Rousseau keeps with nature goes even further, in the

sense he converts nature into a space of moral reflection, he foresees with extraordinary lucidity some of the contents of our environmental ethics. Certainly, this is not a new thesis. Since Marcel Schneider published *Jean Jacques Rousseau et l'espoir écologiste* in 1978 the philosopher has always been celebrated as one of the parents of the ecologist movement. Nevertheless, his work has received, in the hands of this discipline, a rather superficial treatment: Rousseau as the nostalgic of a lost paradise; Rousseau as the supporter of a vegetal utopia. That seems to be his contribution that of a visionary man who feels the future, and warns against what will happen. The prophet Rousseau takes the place of the philosopher, and this is one of the reasons why his work has hardly deserved the attention of environmental ethics.

Another reason is that Rousseau is one of the heirs of the modern natural law represented by Grotius, Hobbes or Burlamaqui. One of the hallmarks of this school is the particular meaning they assign to nature, from which they systematically exclude the non-human part. Animals, plants, rivers, mountains take part of the excluded material, and they all play an irrelevant role in their respective paintings of the state of nature. If, as is commonly argued, Rousseau subscribed to this doctrine, it is reasonable that the environmental ethics has not found in him a source of inspiration.

As a third point, Rousseau is one of the most important social contract theoreticians. And consequently, he represents a moral that understands rights and duties as correlative facts. Therefore, animals and plants are not and cannot become contracting parties, so neither their lives nor their interests have a place into the moral

domain. Rousseau is the author of *The Social Contract*, and it seems that environmental ethics does not owe anything to this work.

According to the precedent, it could seem that the thesis of our work is not pertinent. However, I think that this is a hasty conclusion due to false archetypes and preconceived ideas. On the one hand, saying just that Rousseau was a visionary of romantic likes would mean denying him any contribution to philosophy; on the other hand, accepting he chose as frame of his thought nothing but the contractualist tradition would mean denying him any philosophic originality. Nevertheless, any specialist in Rousseau's work believes that neither is he only concerned with feeling or premonition nor does he a-critically accept the heritage tradition.

The concept of "state of nature"

The concept of "state of nature" was one of the topics of philosophy in the 17th and 18th centuries. State of nature was commonly described as a dangerous, ferocious, gloomy place, from which man would have run away forever, in case it had existed. For the social contract authors, the state of nature was just a counterfactual hypothesis conceived to explain the origin of civil state, but for common people it suddenly became the deceitful expression of a shared past. As a result of it, the Europeans started to identify the Dark Age with the state of nature, that is: with a virgin environment. Nature and evil, since ever joined in the social imaginary, forged now a new link to whose development philosophy made a considerable contribution. However, it is easy to see in the investigation of the state of nature an almost complete negligence of the environmental physical character-

istics. Certainly, the philosophical fiction focused its attention on human being, not on nature, which appeared as a washed-out scenery. The fictive place in which the hypothesis occurs does not appeal to the philosopher, who persecutes the image of the natural man in the inside of him much more than in a place whose characteristics he hardly sketched. But there is still another reason: the conviction that the forest must have been *the original place*.

In the 18th century, the savage world was located overseas, far from the European civilized coasts. However, the adventurous vocation of its navigators and their wish of bearing witness of their findings provoked an exciting approach to the far-off. The Hottentots, the Kaffirs, the Patagons, the nations recently discovered in once-unexplored regions became common issue of literary circles and social gatherings. Any kind of capricious ideas started to circulate throughout the continent. The association between the cold concept of state of nature and the state of those savage nations was immediate. Buffon, Helvetius and Diderot felt tempted to identify the one with the other. Buffon, the keeper of the Royal botanical garden abominated the savage world, and he frequently opposed his image of that real state to the nostalgic image spread by Rousseau in his *Second Discourse*. The same geological conviction – that of the natural fertility of the Earth – made them come to an agreement. Both of them considered the forest as the genuine place of the state of nature, but their opinions of the natural man's life were opposed. Buffon believed that the cultural inferiority of the savage nations was synonymous with unhappiness, misery and negligence; Rousseau believed the contrary, and he saw in the savage, painted by his imagination, the

memory of a time without sorrows.

Rousseau took no notice of the popular believes and inverted the stereotype image of forest. Forest was no longer for him the den of evil, but the only place able to provide for its creatures' needs. So it is not rare that after having imagined an exuberant and fertile world, Rousseau contemplated with sadness the fields burnt under the sun; it is not rare that a sentiment of indignant resignation came out in his heart before the spectacle of the knocked down forests. In the state of nature, the Earth was covered with immense forests that were never mutilated by the axe (Rousseau 1959a: 135); later, those immense forests were "*transformated into smiling fields which had to be watered with men's sweat*" (Ibid: 171). Rousseau's emotion contrasts again with Buffon's judgment. The author of *The Natural History* considered acceptable, even recommendable, that man reduced the stretch of the forest areas. According to the count Buffon, if men had not hammered the edge of their axes into the forests, a good part of the globe would have become inhospitable, since there was no other way to counteract the progressive cooling of the Earth but to take advantage of the heat coming from the sun.

Buffon had nothing against the process of deforestation carried out by the European powers. On the contrary, the process traduced the effort of man to preserve the suitable climatic conditions for his survival. The immobilism of the indigenous societies, their unthinking acceptance of the environmental conditions, their very limited participation into their habitat, were undoubtedly for him proofs of their cultural inferiority. Unlike Buffon, Rousseau had something to say against the European forest policy. Conscious of the

natural richness and the abundance of life that forests amass, Rousseau claimed against their abusive exploitation, and denounced the permissiveness of the European states, which consented to place in private hands the management and usage of wide forest areas. Rousseau denied neither the need to stock up on wood in order to put up with the cold of winter, nor the need to make provision of text hemp and linen. However, he urged the governments to take measures against the abuse and the indiscriminate practice of tree felling. For Rousseau, the authentic ecological threat that hanged over Europe was not the cold of the Earth, but the impoverishment and the alarming decrease of the forest reserves. Three were the regulations Rousseau recommended for every single state: regulate the tree felling, divest aristocracy of the right to rule the forests, and keep the most vigorous ones untouched. All these regulations were formulated by Rousseau in his *Constitutional project for Corsica*:

The island abounds in wood both for construction and for fuel; but we must not rely on this abundance to abandon the use and cutting of forests to the sole discretion of the proprietors. [...] A strict system of forest control must be set up in good season, and cutting so regulated that production equals consumption. It should not be done as in France, where the water and forest wardens receive a fee for cutting rights, and have therefore an interest in destroying everything [...]. The future must be provided for long in advance; and so, although now may not be the right moment to establish a navy, the time will come when it will be necessary to do so; and then you will appreciate the advantage of not having handed over to foreign

navies the fine forests which lie by the sea. Old and no longer profitable woods should be exploited or sold; but those which are vigorous should be left standing; they will be used when their time has come. (Rousseau 1959d: 926-927)

What we currently call “defence of the environment”, finds in this paragraph one of the clearest and earliest expressions. Certainly, protest voices against forest devastation started to rise up since 13th century, but they rarely exceeded the regional domain, and they were commonly subordinated to the interests of some rich landowner. In fact, “forest” did initially mean the area reserved for king’s hunting, and the laws against poaching and tree felling were not inspired by the idea of preserving the natural richness of the environment; they were inspired by the idea of guarantying entertainment’s Court. Rousseau refers to Switzerland, France and Corsica, but the regulations he includes in his *Project* has a major application domain. In general terms, his proposal is based in two facts: the natural resources depletion, and the absence of a future dimension in the contemporary European policies.

Rousseau loses sight of the image of an inexhaustible nature, and thinks of nature as having finite resources and whose capacity to get over human activity is limited. Despite the natural fertility of the Earth, despite its exuberant prodigality and its renewal cycles, nature is deeply vulnerable. This vulnerability, inconceivable in the state of nature, acquires in Rousseau’s thought the value of moral preoccupation, and becomes object of a polity prevention focused on the future. He does not oppose to industrial progress, but he does not accept that factories and manufactures

proliferate outrageously. As long as there were arid and unpopulated regions, those will be the ones that have to support the weight of industry and relieve the fertile regions from their overpopulation. (ibid.) Rousseau knows that without progress, Corsica will not be able to fulfil the dream of independence, but so that this dream becomes a lasting reality, Corsican population needs to manage its resources with prudence and moderation. The appeal to prudence exceeds the insular limits of Corsica, since there is no nation that can rely on the abundance of forests: owing to a lack of foresight, France has caused the loss of a considerable part of its forest reserves, and it is to be feared that one day Switzerland will contemplate its valleys naked of vegetation.

Nature becoming object of responsibility

As the philosophers of the Enlightenment, Rousseau pays attention to nature but unlike them he turns it into an object of political responsibility. Rousseau transforms the scientific curiosity about nature into a moral concern. For him, nature is not considered as a formidable network of atoms anymore, but it recovers its own diversity and richness. In short, for Rousseau nature becomes an issue of political and moral consideration. He does not forget human interests, but he neither neglects nature, nor encloses it in the domain carefully built by Cartesian philosophy.

When Rousseau introduces measures to preserve the forests, he does not only contribute to Corsica's progress, but he shapes a new way of understanding our relations with nature, which is no longer conceived as something foreign, as a place alien to

human decisions. In a way, Rousseau knocks down the "city wall" and creates a new *locus* where nature is integrated into the sphere of practical decisions. As Hans Jonas argued in his *Principle of Responsibility*, the city has always been understood as an enclave in the inside of a non-human world (Jonas 1995), as a bastion where human beings reached safety from the brutality of nature. With Rousseau, this image starts to vanish. The change in the comprehension of our relations with nature is not wholly complete in Rousseau's thought, but it starts to make its way in his metaphorical language. The memory of a herborization in the mountains of Switzerland gives us an example of this incipient comprehension:

I was alone; I went deep into the winding crevices of the mountain; and passing from wood to wood and boulder to boulder, I arrived at a retreat so hidden that I have never seen a more desolate sight in my life [...]. I began to dream more at ease thinking that I was in a refuge unknown to the whole universe where persecutors would not unearth me [...] I compared myself to those great travellers who discover an uninhabited Island [...]. I saw myself almost as another Columbus. When I preened myself with this idea, I heard, not far from me, a certain clanking I thought I recognized [...] and, in a little hollow twenty feet from the very place where I believed myself to have been the first to arrive, I saw a stocking mill [...] Who would ever have expected to find a mill in a ravine? In the whole world, only Switzerland is, so to speak, only a large city whose streets, wider and longer than the Rue St. Antoine, are sown with forests, cut by mountains, and whose sparse

and isolated houses have only English gardens as a link between them. (Rousseau 1959c: 1070-1071, my emphasis)

At first sight, we find it gaudy that Rousseau has given of Switzerland this curious description, but we shall be less surprised at noticing how violently Rousseau could have experienced those contrasts. He believed that nature had built its sanctuaries in the most inaccessible places for men (cf. Schneider 1978: 44), so it is not rare that that apparently hidden isolated hollow provoked Rousseau's commotion. He describes this place as a "refuge unknown" where he wishes to become another Columbus, but suddenly he realizes he is deeply mistaken. Anyway, what is relevant of this first moment is the pride Rousseau feels when discovering the refuge. Savage nature is now the enclave in the human world. Forests, which embraced everything in the past, and of which Switzerland had been totally covered until a recent period, gave in now to the industrial progress so much that, in Rousseau's opinion, they had been turned into a kind of immense English gardens separated by enormous avenues.

However, Rousseau was very far from considering the world as a "global village" and he usually referred to nature with expressions such as "my mother" and "our common mother". As a man that had to bear the injustice of his contemporaries, nature was still for him the maternal lap, but as a witness of human's irresponsibility, he demanded to reverse roles and turn nature into the object to be protected. With priority to the lake and the valley, the two favourite landscapes of rousseauian soul, the forest seems to be chosen by the philosopher as an icon of his ecological

ethic. And there are two reasons for this: firstly, the fact that forests were victims of incessant harassing; and secondly, the intuition according to which forests are a generous refuge for a great variety of animals and plants. In other words: we think that Rousseau looked to the forest because of a human interest, but we also think that he was concerned about the forest itself, as a place of life and diversity. Rousseau did not state specifically this second reason, but it can easily be inferred from his interest towards animals and plants.

Animals and plants

Rousseau was a wandering naturalist keen on plants. His botanical activity arose in the mountains of his native Jura in the summer of 1764 and finished after fourteen years in Ermenonville forest. Music and botany took the place of books and polemics in his last years. Between them, Rousseau showed his preference for botany, of which he rapidly acquired its basic principles. As a result of his botanical studies, he wrote two little works, both posthumously published: *Letters on the Elements of Botany*, addressed to Madame Delessert, and *Fragments for a Dictionary of Botany*. Due to his contacts with botanists and editors, his cabinet soon amassed the titles of the most relevant authors in botany. We know that "the hay and the flowers", the plates and the herbals appealed to the ancient philosophers as well as nomenclature and vegetal classification; that his way to herborize was wandering "at random from herb to herb", and that he had wished to voyage as a naturalist beyond the European coasts. The philosopher would not be able to fulfil his wish because of his age, and he would have to make do with practising botany in his surroundings. At the

end of his forces, he must shorten a lot the circle of his herborizations, and as a kind of therapy, the vegetal realm would help him to forget the ingratitude of his contemporaries. Rousseau wanted to stop being a man to become one more in the “society of plants”; he wanted to become, as flowers, a part of a nature free of will. In *Transparency and Obstruction*, Starobinski talks about Rousseau’s “vegetal friends”, and this expression seems to sum up very well the link between the philosopher and plants. As well as them, he simply wanted to be swept away by his own existence. In the ontological poverty of plants, Rousseau found an ideal of life. He was a lover of the *dolce far niente*, a lover of that kind of existence in whose economy all its perfection reside.

A ray of subjective ideas lights Rousseau’s botanical activity. This is a “diary of plant excursions”, a therapy and a source of consolation. With delightful seduction, a “chain of accessory ideas” leads him to nature. But beyond this subjective universe, unclosed and solitary, Rousseau assumes his botanical activity as a meeting with the beauty of flowers, beauty that will provide him with a reason to invite his contemporaries to recover the lost contact with nature. In one of his *Fragments on botany*, he writes:

Let us know how to love nature, let us know how to search for her, study her, know her, admire these beauties with which she is adorned for us, let us learn to remain between her and us and be cured of laziness, boredom, of being a burden to ourselves and others. (Rousseau 1959b: 1251)

Rousseau’s exhortation addresses to man,

and beauty is in the centre of his exhortation as the element that justifies that collective vocation, namely, an interest for nature. The man’s heart is sensitive to beauty, but the beauty of plants is not only in that which men detect with the naked eye. Knowledge and observation both discover the hidden beauty. The optical instruments on the one hand and some more familiar instruments on the other delimit the frontier between the look of eyes and the look of intellect, between the “stupid and monotonous admiration” and the objective and well-informed knowledge. In short, not only can botany be the solitary job of an isolated individual, but it can also be a social activity aimed to rehabilitate the image of nature and reconcile man with his place of origin.

Plants, flowers, the vegetal realm as a whole have the value of beauty. However, the aesthetic contemplation does not demand pure inactivity, does not demand to restrain the wish of discovering the structure and anatomy of plants.² For Rousseau, contemplation is an act of visual appropriation of the object, which means: to pull up, to divide, to anatomize, and to bring to one’s eyes what they are unable to see without assistance. So that the observer remains respectful with the object, contemplation must be pure and disinterested, and this is the characteristic that distinguishes the botanist from the druggist. Rousseau is against that kind of science based on the study of the healing powers of plants, and he refused to accept that botany had something to do with it: “*I am the botanist that describes the plant, it concerns physicians to regulate its use*” (Rousseau 1959b: 1249). For the physician, nature is just a simple step towards his objectives. For the botanist, nature is his unique aim. He is aware

that vegetal productions have a genuine value, and, with regard to this value, he forces himself to adopt a certain kind of restrictions. In this way, beauty becomes a moral criterion.

His taste for plants will not be exclusive. Plants could be his favourite natural object, but it did not prevent that animals, particularly those that are easy to be tamed, also appealed to him, although not as a physiologist. Certainly, Rousseau refused to overcome the physical study of animals, and he argued his refusal by appealing to a moral argument.

I have neither the desire nor the means to hold them in captivity, nor the necessary agility to chase after them when they are at liberty. It will be necessary, then, to study them dead, to tear them apart, to bone them, to poke at leisure into their palpitating entrails! What a frightful apparatus is an anatomical amphitheatre: stinking corpses, slavering and livid flesh, blood, disgusting intestines, dreadful skeletons, pestilential fumes! Upon my word, that is not where Jean Jacques will go looking for his fun. (Rousseau 1959c: 1067-1068)

Rousseau denied the Cartesian image of the animal automatism; he did not believe that animals are nothing but a machine composed of pulleys and springs. The latest school of physiology, lead by Albrecht von Haller and Simon André Tissot had recovered for the animal its sensitive nature and Rousseau wanted to add to the experimental proofs of his contemporaries, the infallible judgement of his daily experience: "I perceive an exquisite sentiment in my dog, but I perceive nothing in a cabbage" (Rousseau 1959b: 1245-1246). However, Rousseau had something to object

to modern physiology. As Moscoso has pointed out in *Materialismo y Religión*, fascination for life, and more specifically for sensitivity, did not alter the fact that physiologists of the 18th century felt an absolute disdain for the living being. The practice of vivisection took place every day in the private cabinets and faculties of medicine. The slogan was that no prejudice or moral scruple could stand in the way of scientific progress. Rousseau disagreed. As well as Diderot and Voltaire, he was against the physiologist routines that provoked animal suffering. He did even more: he protected the interest of every sensitive being in not suffering by the recognition of a right; he translated the obligation of men to respect animals into the right that animals have to be treated respectfully. Thus, Rousseau faced several centuries of philosophical tradition, and he was ahead of the environmental ethic requests.

It appears, in fact, that if I am bound to do no injury to my fellow-creatures, this is less because they are rational than because they are sentient beings: and this quality, being common both to men and beast, ought to entitle the latter at least to the privilege of not being wantonly ill-treated by the former. (Rousseau 1959a: 1251: 126)

Rousseau took himself as the model of behaviour that man should have towards animals. The *Confessions*, his personal correspondence and several autobiographic fragments express the moral of respect and carefulness that he demands. Also the main characters of his works: the natural man, Julie and Émile. The three of them share the moral preached by his author. Between the fictive existence of his characters and

his own life there is a moral coincidence. The savage avoid the violence “*except on those lawful occasions on which his own preservation is concerned and he is obliged to give himself the preference*” (ibid.); Julie gives to his friends precious examples of pity; Émile refuses to dissect and impale insects; his nature condemns the spectacle of crime and maltreatment of animals.

In the introduction that heads this paper we quoted a fragment from Victor Hugo’s journey to the Pyrenees. The romantic author reproached philosophy for having left non-human nature out of moral reflection. Of course, Enlightenment philosophy was also object of this reproach: its defence of equality had been laudable, but insufficient. In the middle of the 19th century, the study of the relations of men with nature was still the pending matter of philosophy, and Victor Hugo noticed it with lucidity. The French romantic was right, but one of the Enlightenment philosophers, the Swiss Jean Jacques Rousseau, must be excluded of his reproach. In a time where philosophical thought was an idolatry of the human being, Rousseau humbly lent his sight to animals and plants in order to overcome a new Enlightenment in the very bosom of the Enlightenment, that is, a second Enlightenment whose interest has gone unnoticed and to which Rousseau vividly devoted.

Notes

- ¹ This article is based upon a paper presented at the conference “Rousseau and Revolution” at Aarhus University, March 13-15, 2009.
- ² On the concept of vegetal beauty in Rousseau’s work, see Cantor (1985) and also my paper Quindós (2005).

Literature

- Jonas, Hans (1995): *El principio de la responsabilidad*, Herder, Barcelona. Translation: Javier María & Fernández Retenaga
- Hugo, V. (2001): *The Alps and the Pyrenees*, John Manson, London
- Rousseau, Jean-Jacques (1959-1995a): “Discours sur l’Origine de l’Inégalité” in Gagnebin, Bernard & Raymond, Marcel (ed.): *Œuvres Complètes de Jean Jacques Rousseau*, 5. vols., Gallimard, Paris
- Rousseau, Jean-Jacques (1959-1995b): “Fragments de botanique”, vol., 4 in Gagnebin, Bernard & Raymond, Marcel (ed.): *Œuvres Complètes de Jean Jacques Rousseau*, 5. vols., Gallimard, Paris
- Rousseau, Jean-Jacques (1959-1995c): “Les Rêveries du Promeneur Solitaires”, vol. 1, in Gagnebin, Bernard & Raymond, Marcel (ed.): *Œuvres Complètes de Jean Jacques Rousseau*, 5. vols., Gallimard, Paris
- Rousseau, Jean-Jacques (1959-1995d): “Projet de Constitution pour la Corse”, vol. 3 in Gagnebin, Bernard & Raymond, Marcel (ed.): *Œuvres Complètes de Jean Jacques Rousseau*, 5. vols., Gallimard, Paris
- Marcel Schneider (1978): *Jean-Jacques Rousseau et l’Espoir Écologiste*, Paris: Pygmalion
- Paul A. Cantor (1985): “The metaphysics of botany: Rousseau and the new criticism of plants”, *Southwest Review*, no. 70, pp. 362-380
- Quindós, Fernando Calderón (2005): “Rousseau y la naturaleza vegetal: una propuesta de moral estética”, in *Estudios Filosóficos*, LIII/154, pp. 541-556

Symbolets magt
-et essay om den økologiske
krisens kulturelle rod

Den menneskelige civilisation er på kollisionskurs med selve livsgrundlaget på denne klode. De hidtidige forsøg på at møde udfordringerne med forskellige former for "tekniske fix" har spillet fallit, hvilket kalder på en dyb selvansagelse. Vi bliver nødt til at udfordre nogle af de mest hellige dogmer i vor kultur, ja, vi bliver nødt til at stille spørgsmålstegn ved vores ufortalte selvforståelse som sprogets mester og dermed også verdens behersker.

Undertegnede deltog som ung miljøaktivist i FN's første topmøde om miljø og udvikling, der fandt sted i Stockholm i 1972. Siden da har jeg holdt fast i mit græsrodsengagement, som samtidig er blevet suppleret med en professionel løbebane, der bl.a. har ført til ansættelser i forskellige dele af Miljøministeriet. I dag underviser jeg i natur- og miljøbeskyttelse på DTU. I mere end et kvart århundrede har jeg således beskæftiget mig med "natur og miljø", hvilket efterhånden har overbevist mig om, at vi her *ikke* har at gøre med et sæt af "problemer" i den sædvanlige betydning af dette ord. For i den sædvanlige sprogbrug er et "problem" noget vi kan definere, indkredse og afgrænse, for derefter at eliminere det med passende tekniske, økonomiske eller institutionelle modforholdsregler.

Netop det er, hvad man har forsøgt at gøre på natur- og miljøområdet de sidste godt og vel 50 år, men grundlæggende har det ikke bragt "problemet" ud af verden, tværtimod er det trods alle indsatser blevet

ved med at eskalere i såvel omfang som dybde. Der hersker i dag således ikke længere tvivl om, at vi er i færd med at bringe hele klodens klimasystem ud af balance. Men denne ubalance føjer sig jo blot til og forstærker en stribe andre dybt alvorlige økologiske ubalancer, så som den omfattende forurening af jord, vand og luft, den systematiske ødelæggelse af levesteder for flora og fauna, det dramatiske fald i den biologiske mangfoldighed og et fremadskridende tab af stadigt flere livsvigtige arter.

Vi har således ikke at gøre med et traditionelt "problem", der kan løses med traditionelle metoder, men derimod med en regulær krise, der truer med fundamentalt at ændre selve livsbetingelserne på denne klode. Det kalder selvsagt på en selvansagelse, der graver langt dybere end den sædvanlige problemløsningsmetodik, for denne har ganske enkelt spillet fallit. Den økologiske krise kan således ikke imødegås af nogle afgrænsede tekniske løsninger – de såkaldte "tekniske fix" - for det er hele

vores natur-relation, der nu viser sig at være fundamentalt ubæredygtig.

Troen på de ”tekniske fix” er en blindgyde, men det er en tro, der til gengæld er dybt rodfæstet i hele vores kultur. I bund og grund kan den føres tilbage til en ældgammel overbevisning om, at det er vores bestemmelse som menneske at gøre os til herre og hersker over naturen. I mere end 2000 år har denne beherskersyge således drevet den menneskelige civilisation frem mod nye svimlende højder, en proces som er blevet voldsomt accelereret med de sidste 200 års tekniske, videnskabelige og økonomiske ”fremskridt”. Det er denne beherskersyge, der nu rammer os i nakken som en boomerang. Som altid er nemesis den uundgåelige følge af hybrid.

Troen på de ”tekniske fix” er det samme som troen på ”økonomisk vækst”, for i bund og grund handler hele det vækstparadigme, som vort økonomiske system er grundet i, jo netop om en fortsat mere omfattende teknologisk beherskelse af alle de livsprocesser, der førhen var givet fra naturens hånd. Ser vi bort fra kræftsvulsten, finder vi ingen andre steder i naturen en tilsvarende grænseløs vækstmani udfoldet.

I naturen ser vi naturligvis vækst, men aldrig som en lineært akkumulerende og grænseløs proces, men derimod altid som et moment i en cirkulær proces, hvor væksten hele tiden afbalanceres af sin egen modsætning, nemlig tilintetgørelsen. I naturen er fødsel og død – tilblivelse og tilintetgørelse – hinandens forudsætning, således at enhver fødsel bærer døden i sig, ligesom enhver tilintetgørelse åbner op for nyt liv. Derfor kan intet i naturen vokse ind i himlen, tværtimod hænger alt sammen i et stort ufatteligt og mangfoldigt kredsløb af liv og død.

Hvor enhver vækst i naturen således altid er en i tid og rum begrænset vækst, søger vi omvendt i vores kultur bestandigt at overskride enhver rumlig og tidsmæssig grænse for fortsat ekspansion. Kulturens logik og naturens dia-logik har således med tiden udviklet sig til at være hinandens dia-metrale modsætning.

Animal symbolicon

Det rejser uvægerligt et ganske fundamentalt spørgsmål: Hvordan i himlens navn kan det være, at vi i den grad er blevet besat af, at skulle sætte os ud over naturen for at herske over den frem for at indgå i en respektfuld dialog med den?

Svaret på dette spørgsmål må søges i vort sprog, for forudsætningen for, at vi kan inklude os på en dialog med naturen er naturligvis, at vi forstår dens sprog. Naturen er nemlig hverken dum eller stum, sådan som vi i vores kultur har for vane at påstå, tværtimod *tiltaler* den os med et ganske overvældende sprog. Men naturens sprog er sanseligt og kropsligt, modsat det sprog vi sædvanligvis betjener os af, som tværtom er abstrakt og symbolsk.

Denne fundamentale forskel mellem kulturens og naturens sprog kommer man umiddelbart på sporet af, når man bevæger sin krop ud i naturen. Her bliver man med det samme totalt overvældet af en sand symfoni af sansindtryk, som det oven i købet er aldeles umuligt at udtrykke i ord. Når vi med krop og sanser er til stede i naturen, kommer vort menneskelige sprog til kort, for vi kan ikke bruge det til ret meget. Man bliver ydmyg og fyldt af undren, for pludselig går det op for een, at naturen ikke blot *tiltaler* os med sit overvældende sprog, men at den ganske enkelt er gennemsyret af såvel tegngivning som tegntyding. Man opdager med andre ord,

at alt i naturen i sidste ende må forstås som en stor dialog.

Men vi mennesker er med tiden blevet næsten døve for naturens sprog, hvorfor vi i vidt omfang har mistet evnen til at indgå i dialog med den. Det hænger sammen med, at vi har udviklet vort eget sprog, der med tiden er blevet mindre og mindre sanseligt – for i stedet at blive mere og mere symbolsk. Når vi vender tilbage fra en opdagelsesrejse i naturen, som samtidig helt uundgåeligt også er en opdagelsesrejse i vort sind, kan vi ikke undgå at blive slået af kontrasten mellem disse to vidt forskellige sprogverdener. For ikke så snart er vi trådt over tærsklen fra den ene verden til den anden, før naturens sanselige tiltale forstummer, for i stedet at blive erstattet af et veritabelt symbolsk bombardement.

Nu møder vi pludselig anmassende reklamesøjler på hvert et gadehjørne, flimrende lyssignaler i alle retninger, logoer på næsten hver en gavl, skærme der blinker, og ikoner der stirrer stift og indtrængende på os fra alle sider. For det meste handler alle disse symboler om alle de ”ting”, som vi før var så herligt fri for at bekymre os om, men som vi nu får at vide, at vi ikke kan være foruden. Men også ”tingene” er i bund og grund symbolske, eftersom de jo først er blevet tegnet som en række symbolske tegn på et tegnebræt, for derefter at blive materialiseret i en passende substans og således ende som en ”ting”. ”Ting” er symbolske konstruktioner, som vi frembringer ved at reducere naturen til død materie, der kan formes i symbolets tegn og gøres til en forfærdelig masse ”ting”. Af samme grund tjener de fleste af de mange ”ting”, som vi i dag omgiver os med, primært en symbolsk funktion, for de er for længst ophørt med at tjene til livets ophold.

Tingene er materialiserede symbolske

tegn, og når man skal måle deres samfundsmæssige værdi, benytter man derfor også en rent symbolsk målestok: Pengene. Penge lugter som bekendt ikke, og vi kan heller ikke smage, høre eller føle dem, ligeså lidt som vi kan spise, klæde os i eller bygge huse af dem. Penge er et rent symbol, oven i købet det mest abstrakte symbol, der overhovedet tænkes kan, hvilket netop er grunden til, at de kan tjene som målestok for alle symbolske ting. Når vi derfor udtrykker tingenes værdi i penge, så er det graden af symbolsk tingsliggørelse, vi måler, hvorfor en tings pengeværdi altså er et udtryk for antallet af symbolske tegn, der er materialiseret i den. Desto rigere vi er målt i penge, desto mere har vi derfor konstrueret vor verden som symbolske ting og tegn. Det er, hvad Brutto Nationalproduktet (BNP) er udtryk for, hvorfor det i en natur- og miljømæssig sammenhæng er et fuldstændig håbløst mål. For samtidig med at BNP vokser ind i himlen, bliver vi helt uundgåeligt fattigere i alt det, som ikke kan konstrueres symbolsk, herunder ikke mindst naturen.

Ikke desto mindre er det netop, hvad vi har stræbt efter i umindelige tider – at konstruere hele vor verden symbolsk. Aldrig har vi været rigere målt i penge. Aldrig har vi udstyret os med flere symbolske ting. Og aldrig har vi badet os i flere symbolske tegn, herunder ikke mindst disse ganske særlige symbolske tegn, som vi til daglig ikke tænker over, men som fylder denne side og som består af bogstaver sat sammen til ord. Under alle de symbolske ting og tegn, der i den grad fylder vort liv, skjuler sig det symbolske ord, for uden det ville der ganske enkelt ikke være noget af alt det andet.

Uden ord, dvs. uden et symbolsk sprog, ville mennesket være et kropsligt og san-

seligt væsen på lige fod med alle andre levende væsener på denne klode. For mennesket er "animal symbolicum", som Ernst Cassirer har formuleret det, hvilket altså indebærer, at det er i kraft af vort særlige symbolske sprog, at vi er blevet til disse rationelt tænkende "åndsvæsener", der med tiden har skilt sig ud fra den kropsligt givne og sanselige natur (Cassirer 1999). Og som i dag truer med, at forme alt i symbolets tegn, dvs. gøre alt til rent symbolske ting, hvorved vi samtidig tager livet af alt det levende.

For symbolet lever ikke. Det har sat sig ud over naturens kredsløb af liv og død, hvilket hænger sammen med at symbolet – modsat livet - *er*. Pengene *er*; tingene *er*, ordene *er* – fra nu af og til evighed, og det er netop i kraft af denne udødelige symbolske *væren*, at mennesket med tiden har bildt sig ind, at det ved at give sig ind under symbolet kunne opnå evigt liv. Men det er og forbliver en illusion, for i modsætning til symbolet *er* livet netop ikke. Det bliver tværtimod bestandigt til i hvert enkelt øjeblik, i hvert eneste nu. Den der derfor glemmer at blive til i hvert eneste nu, fordi han eller hun bestandigt skuer efter en rent symbolsk væren, kommer reelt aldrig til at leve. Så grusom er i sidste ende symbolets magt over sindet: Den begraver os levende!

Det er det symbolske sprogs beherskelse af vor bevidsthed, der gør os døve og derfor også kyniske overfor naturens sanselige sprog, men denne kynisme overfor naturen udenfor os selv er samtidig en kynisme overfor naturen i os selv. Den symbolske beherskelse af naturen som en ting, går nemlig hånd i hånd med en tilsvarende tingsliggørelse af mennesket og dets fællesskaber. Eller sagt med andre ord: Efterhånden som det symbolske sprog sætter sig

igennem i såvel samfund som bevidsthed, ophører mennesket med at forstå sig selv som et overvejende kropsligt og sanseligt væsen, der som sådan indgår i kropslige og sanselige relationer med såvel naturen som med andre mennesker.

Fra nu af forstår mennesket i stedet sig selv som et uden for naturen stående "åndsvæsen", som en uden for kroppen stående "bevidsthed" og som et uden for fællesskabet stående "ego". For dette "ego" gælder Descartes credo – "jeg *tænker*; *altså er jeg*" – hvorfor *jeg* altså ikke *er*, når min krop sanser, elsker eller handler. For dette – helt igennem moderne – menneske drejer tilværelsen sig derfor ikke længere om at give sig hen til eller forpligtige sig på det kropsligt givne liv, men i stedet om bestandigt at kunne bekræfte sig selv som et uden for dette liv fritstående "ego", der i den grad har magt over "tingene". Det er præcist denne mennesketype – dette fritsvævende "ego" – som de moderne samfund har fremavlet til nærmest perfektion. Det har ikke alene bragt os på kollisionskurs med naturen, men er også godt i gang med at opløse vore fællesskaber indefra.

Den symbolske skrift

Vores symbolske besættelse er grundlagt i vort symbolske sprog, men hvorfra stammer det? Det kan umuligt stamme fra naturen, for den kender ikke til nogen af de mærkværdige symboler, som vi i så rigt mål betjener os af. Og dog er naturen, som allerede nævnt, svanger med tegn, hvilket vil sige, at den har et sprog, som imidlertid ikke er symbolsk, fordi det tværtimod er kropsligt og sanseligt. Den samme type af sprog råder også vi mennesker over, som de kropslige væsener vi i bund og grund er. Det er f.eks. dette sprog, vi aktiverer, når vi overvældes af naturens sanselige

tiltale, men det kan også aktiveres, når vi står ansigt til ansigt med et andet menneske af kød og krop. Så behøver vi nemlig ikke at bruge så forfærdeligt mange ord, da vi i stedet kan tale med kroppen: Med ansigtsudtryk, med kropsholdning, kroppsbevægelse og andre former for gestus. Det er også dette kropslige sprog, vi benytter os af i dansen, der som bekendt er et meget sigende sprog, uden at vi dog behøver at bruge et eneste ord, hvilket også gælder for sangen og musikken.

Også i det talte sprog, er det kropslige og sanselige i forgrunden, selvom vi her er begyndt at benytte os af ord. For det talte sprog kan kun finde sted som en samtale, hvor vi kan se ind i øjnene på hinanden, hvorfor vi altid har kroppen med os. Når vi derfor engagerer os i en samtale, udgør selve ordene kun toppen af et sprogligt isbjerg eftersom intonation, stemthed, kropps-fakter, ansigtsudtryk osv. alt sammen spiller med og bidrager til at give ordene deres bestemte mening og betydning. Dertil kommer, at enhver samtale altid finder sted et konkret og kropsligt givent sted, hvorfor selve situationen – stedet, duftene, lydene, stemningen osv. – indgår som en uadskillelig del af, hvad ”der siges”.

I talen er sproget med andre ord endnu ikke symbolsk, det er snarere en form for sang, hvorfor vi da også kalder modersmålet – det sprog vi som børn lærer gennem øret – for hjertets sang. Af samme grund ser vi da også, at de oprindelige kulturer, der endnu kun mestrer talens sprog, står fuldstændig uforstående overfor hele det abstrakt-symbolske univers, som præger vores moderne vesterlandske tænkning. For dem er talen fortfarende altid en samtale, og samtalen er altid en kropsligt engageret dialog, hvorfor den også er konkret og sanselig. Her fremstår naturen derfor ikke

som en udenfor mennesket stående stum og objektiv natur, tværtimod er naturens sang flettet ind i det menneskelige sprog, som derfor også fremstår som en sang, der er kropsligt og sanseligt givent.

Denne samtals kultur behøver vi imidlertid ikke at rejse dybt inde i f.eks. Amazonas jungle for at møde, eftersom der midt i vores eget ”højt-udviklede” symbolsamfund fortsat findes ganske mange mennesker, der fortrinsvis betjener sig af samtals kropsligt forankrede sprog. Også her gælder det, at tale, tænkning og handling er konkret-praktisk frem for abstrakt-symbolsk, ja, her eksisterer der knap nok noget skel mellem disse tre former for menneskelig eksistens, hvorfor disse samtals personligheder stort set handler, tænker og taler i én og samme proces. Det er først, når de tre momenter skilles ad, hvorved sprog og tænkning altså løsrives fra den konkret-kropslige handling, at sproget bliver symbolsk, tænkningen abstrakt og handlingen underlagt symbolet. Hvor samtals personligheder tænker, taler og handler *spontant*, så er den symbolsk styrede handling omvendt rationel og strategisk, hvilket betyder, at den er underkastet rent symbolske mål.

Den rationelt strategiske adfærd og den abstrakt-symbolske tænkning er således to sider af samme sag, og begge dele opstår når sprog, tænkning og handling skilles ad, hvilket de netop gør, når den kropsligt involverede samtale erstattes af kommunikation per distance. Og kommunikation per distance opstår som følge af en teknologisk revolution, den største og mest grundlæggende revolution af dem alle, nemlig: Skriften!

Det er skriften – ”disse talrigt karvede dødstegn”, som Homer kaldte skriftens tegn – der er ophav til den abstrakt-symbolske

tænkning, for her skilles ord og handling fra hinanden samtidig med, at samtalen splittes op i to adskilte processer, der foregår uafhængigt af hinanden, nemlig: Skrivning og læsning. Den, der skriver, kan ikke se ind i ansigtet på den, der læser, og vice versa. Derfor er hele den kropslige situation, som i samtalen var med til at bære ordene og give dem betydning, nu forduftet som dug for solen. Nu må ordene med andre ord bære deres egen betydning, hvilket indebærer, at de med tiden afklædes deres sanselige karakter, for i stedet at antage en fortsat mere symbolsk væren.

Disse rent symbolske ord er således ej længere de sanselige ting iboende, hvorfor de må hente deres betydning et helt andet sted, nemlig i en ren idé- eller åndsverden. Frem for at vokse nede fra virkeligheden og op – så daler ordet nu i stedet oppe fra symbolernes himmel og ned, hvorfor det da også kommer til at hedde sig: *"I begyndelsen var Ordet. Og Ordet er hos Gud. Og Gud er Ordet"*. Men når Gud er ordet, bliver ordet samtidig guddommeliggjort. Det er i kraft af ordet, at vi har adgang til Gud, der i samme ombæring er blevet til et sanseløst symbol, som vi hverken kan se, høre eller røre, men alene kan tænke os til. Således bliver "ånd" eller "bevidsthed" gjort til det primære i den menneskelige eksistens, mens hele den kropslige og sanselige tilgang til tilværelsen herefter konsekvent nedvurderes.

Alt dette og meget mere følger i kølvandet på skriftens indtog i kulturen, hvilket i den europæiske kulturkreds først og fremmest er forbundet med opdagelsen og udbredelsen af det fonetiske alfabet. Det skete på Homers tid, altså omkring 700 f.v.t. Omtrent 300 år senere, altså år 400 f.v.t., dvs. på Sokrates' tid, var skriften slået fuldt igennem i græsk kultur. Hermed ind-

trådte en ny abstrakt, symbolsk og distanceret måde at tænke på, som fik afgørende indflydelse på hele samfundets indretning. De mundtligt baserede fællesskaber blev gradvist erstattet af skriftbaserede systemer, hvilket samtidig indebar, at dialogen mellem ligemænd blev skiftet ud til fordel for hierarkiske kommandosystemer. I samme moment blev der sat et afgørende skel mellem det verdslige og det religiøse, således at samfundet fra nu af blev spaltet i to konkurrerende symbolske regimer, der blev udstyret med hver sit præsteskab.

På dette grundlag blev Europa regeret i de næste ca. 2000 år. Men så indtrådte en ny teknologisk revolution, der hvilede på ryggen af den foregående. Med opfindelsen af trykpressen blev det skrevne ord til det trykte ord, hvilket kom til at ændre næsten alt.

Det trykte ord

Frem til Gutenbergs opfindelse var det skrevne ord det *håndskrevne* ord, hvilket betød, at det kun var tilgængeligt for en lille elite af skriftkloge. Uden for denne kreds var det anvendte sprog fortsat helt overvejende det talte ord, hvorfor størsteparten af befolkningen altså fortfarende var nedfældet i samtalens kultur. Det var Europas bondebefolkning, der altså godt nok var underlagt de verdslige og religiøse autoriteter, men da disse som regel befandt sig meget langt væk, blev disse bønderes liv i hovedsagen formet af lokale fællesskaber, der foruden særegne sæder og skikke også talte deres helt eget sprog.

Men, så kommer ordet på tryk, hvilket indebærer, at skriften nu pludselig kan udbredes til en langt større kreds af mennesker. Det betyder for det første umiddelbart, at de verdslige og religiøse præsteskaber fratages deres monopol på

at udlægge teksten. Og for det andet – og på lidt længere sigt – at langt større dele af befolkningen integreres i den skriftbase-rede kultur, hvorved samtalens kultur sam-tidig trænges mere og mere i baggrunden.

Denne nye mulighed for mangfoldiggø-relse af skriften indebærer imidlertid ikke blot en udbredelse af de gamle tekster til en ny og større læsekreds. Der sker også en gradvis – men dybtgående – ændring af det indhold, der formidles, for man kan ikke adskille mediet og budskabet, eftersom ”*the media is the message*” som den canadi-ske medieteoriker Marshal McLuhan har formuleret det (1962).

Det trykte ord indebærer i første omgang, at bogstavet og dermed ordet standardiseres, hvorfor personligheden ej længere er til stede i skriften. Dernæst er det trykte ord beregnet til en stor, anonym og læsende offentlighed, modsat det hånd-skrevne ord, der som sagt var beregnet til en lille elite, der derefter *personligt* og i *tale* formidlede budskabet videre til en bredere - ikke læsende – menighed.

Den distance, som allerede håndskrif-ten installerede mellem afsender og mod-tager – og dermed også mellem ord og handling – bliver således med det trykte ord nærmest total. Det betyder, at sproget må ændre karakter, for nu skal al mening og betydning *indskrives* i teksten, eftersom der ikke længere er nogen personlighed til at udlægge den i talen. Hvor man i tyd-ningen af den håndskrevne tekst skelnede mellem ”ånd” og ”bogstav” – og altså lagde vægt på at finde ind til selve sjælen bag det skrevne ord - så lægges der nu, som påpe- get af bl.a. David Olson i hans *World on paper* (1994), i stedet op til en *bogstavelig* læsning af teksten. Frem for at *forkynde* ordet skal teksten nu *forelæses*, hvilket får som konsekvens, at hele sproget nu bliver

gennemsyret af en objektiv, distanceret og symbolsk-abstrakt logik. Det samme sker for tænkningen, da denne jo blot er spro-gets aftegning i bevidstheden.

Fra nu af begribes ”sandheden”, som det, der kan *udtrykkes* på tryk, hvorfor man da også satte sig for, at menneskehe- den skulle oplyses med det trykte ord. Det forudsatte, at folket kunne læse og skrive, hvilket igen betød, at det måtte på skole- bænken, desto før desto bedre. I dag har dette som bekendt ført os dertil, at vi alle- rede fra 5-6 års alderen og helt frem til vi er 20-25 år tilbringer vort liv lænket til en skolebænk, hvor vi først og fremmest skal lære at tyde verden skriftligt og symbolsk. Alt imens sygner vores krop og vore sanser mere og mere hen.

Således ”oplyste” går det moderne menneske efterfølgende ud i verden for at beherske den symbolsk. Den moderne nationalstat, det moderne lovgivnings- maskineri, det moderne bureaukrati, den moderne videnskab - alt dette er skabt i det trykte ords billede. Ingen af disse insti- tutioner ville med andre ord overhovedet kunne tænkes uden det trykte ords magt til at kommunikere enorme mængder af standardiseret og upersonlig information ud til en kæmpemæssig hær af anonyme papirusere. Det samme gælder for det repræsentative demokrati, hvor de poli- tiske partier jo netop i kraft af det trykte ord kan kommunikere med befolkningen *en masse*.

Hele det moderne samfund står og falder med det trykte ord – og det samme gør den moderne kapitalisme: Det uper- sonlige marked, de anonyme kunder, de kropsløse virksomheder og de ansigtsløse producenter er således alt sammen kun følgervirkninger af den totale distance, som den trykte kommunikation har afsted-

kommet – også i det økonomiske liv. Og med det sidste århundredes fremvækst af en i tiltagende grad selvstændiggjort og magtfuld finansiel sektor, har økonomien efterhånden forladt enhver forankring i såvel det lokale fællesskab som den fysiske virkelighed. I stedet er den blevet til en global legeplads for spekulative transaktioner af det mest abstrakte og symbolske, der overhovedet tænkes kan, nemlig pengene. Denne udvikling ville imidlertid være utænkelig uden endnu et kvantespring i kommunikationsteknologien, nemlig den digitale revolution.

Cyberspace

Den elektroniske kommunikation hviler på ryggen af, men forstærker, de tendenser, der allerede var til stede i det skrevne og trykte ord – nemlig kropsløsheden, sanseløsheden og distancen. Og den gør det i helt ekstrem grad, ja, faktisk opløser den enhver betydning af krop, tid og sted, da man nu kan kommunikere med hvem som helst, hvor som helst og på et vilkårligt tidspunkt af døgnet. Hvor det trykte ord således opløste det lokale fællesskab til fordel for den moderne nationalstat og det hermed forbundne marked, så indebærer den elektroniske kommunikation, at alle grænser – naturlige såvel som kulturelle – overskrides til fordel for en tidløs, stedløs og grænseløs globalisering.

Med internettet er kommunikationen således blevet helt igennem symbolsk – og det samme gælder for de menneskelige relationer. Derfor har også pengene fået endnu større betydning, end de i forvejen havde, for pengene er jo alle symbolers symbol, hvorfor de ganske enkelt er udtryk for symbolets magt over tingene. Desto mere symbolsk en ting er, desto højere værdi har den som sagt målt i penge, hvor-

for det i dag er langt mere indbringende at beskæftige sig med symboler (design, spin eller spekulation), end det er at arbejde med konkrete ”ting”, som f.eks. at lave mad, bygge huse eller passe børn.

Således har det moderne symbolsamfund vendt op og ned på mangt og meget – og det samme har mennesket. Frem for at være til stede i tilværelsen med krop og sanser tilbringer flere og flere stort set hele deres vågne liv i cyberspace, hvorfor de ej længere ved, hvad virkeligheden er. De bilder sig ind, at de har opnået den totale magt over tingene, for i den rene symbolverden kan alt jo tilsyneladende lade sig gøre. Men, det er og forbliver en illusion – oven i købet en livsfarlig illusion. For vor tids mægtige globale symbolske maskine kan kun køre rundt i kraft af et enormt træk på denne klodes fysiske ressourcer. Når alt er blevet symbolsk, er der intet liv tilbage, for symbolet lever ikke – det *er*. Sådan er virkeligheden. Og det er på høje tid, at vi begynder at se den lige i øjnene.

Tilbage til virkeligheden

Vort liv i cyberspace har ført til et enormt overtræk på jordens fysiske ”kapital”, hvilket ikke alene viser sig i form af klimaforandringer og miljøsammenbrud, men også som en truende fødevarekrise og et globalt økonomisk system, der er på randen af kollaps. Hvis vi for alvor vil ud af denne klemme, nytter det ikke at fortsætte ad det spor, vi hidtil har forfulgt. Miljøproblemerne kan grundlæggende ikke løses med de samme metoder, som har bragt os denne krise på halsen, tværtimod er tiden inde til, at vi vrister os fri af det virtuelle fængsel, som symbolerne har anbragt os i.

Vi må helt grundlæggende tage de symbolske briller af for i stedet at *se* virkeligheden lige i øjnene. Det indebærer, at vi

åbner vore øjne, hvilket igen forudsætter, at vi er til stede i vor krop, hvorfor vi også hører, smager, dufter og mærker virkeligheden *på* vor krop. Gør vi det, hører vi straks, at kloden skriger, men vi opdager også, at vi grundlæggende tilhører denne jord, hvorfor vi også instinktivt indser, at dens skæbne er vores skæbne og omvendt.

Når vi på denne måde lytter til naturens stemme, så sætter vi samtidig vort eget symbolske sprog på standby. Og når vi gør det, kan det ikke undgås, at vi også begynder at stille spørgsmålstegn ved nogle af vor kulturs mest hellige dogmer, herunder ikke mindst vort begreb om *frihed*. For til syvende og sidst handler dette begreb jo netop om, at vi skal gøre os fri af vores forankring i den kropsligt givne virkelighed – og dermed også gøre os fri af vores egen kropslighed. Det er med andre ord vores dybt rodfæstede opfattelse af mennesket som et over naturen frit svævende ”åndsvæsen”, der således sættes på spil, og hvad værre er: Denne opfattelse er – som beskrevet i det ovenstående – på det nøjeste forbundet med vort særlige symbolske sprog.

En tilbundsgående selvransagelse indebærer derfor, at vi kritisk overvejer hele det sprogligt-symbolske univers, som vi møjsommeligt har bygget op over et par tusinde år, herunder ikke mindst vor civilisations angiveligt største teknologiske bedrifter, nemlig opfindelsen af først alfabetet, siden bogtrykket og til sidst internettet.

At en kritisk selvransagelse således må omfatte noget af det mest hellige i vores kultur, nemlig skriften, vil helt sikkert få de fleste til umiddelbart at afvise dette forehavende, som det rene og skære vanvid. Det er kun såre forståeligt, for det er jo vitterligt et sandt kætteri, som også jeg selv ville have afvist for ikke så særligt længe siden.

For også jeg er i den grad et skriftligt skolet menneske, der indtil for ganske nylig vitterligt troede på civilisation, oplysning og fornuft.

Men det anfægtede mig unægtelig, i hvor ringe grad denne ”fornuft” formåede at udløse de handlinger, som et voksende antal udfordringer – ikke mindst på miljøområdet – efter min mening krævede. Jeg begyndte derfor at stille spørgsmålstegn ved ”civilisationen”, og denne søgeproces endte altså med den egentlig ganske banale erkendelse, at det er vort særlige sprog, der først sætter os uden for – og siden bringer os på kollisionskurs med – naturen.

Hvad kan vi så bruge den erkendelse til? Jeg bilder mig selvfølgelig ikke ind, at vi kan lukke ”ånden” tilbage i flasken, dykke 2500 år tilbage i historien og begynde forfra igen – uden alfabet, skrift, bogtryk og internet. Og derfor også uden penge. Dette lader sig naturligvis ikke gøre – og det forekommer heller ikke ønskværdigt, om det gjorde. Derimod forekommer det ikke alene muligt, men også helt igennem nødvendigt, at vi bliver os sproget bevidst, altså at vi erkender, at sproget ikke er neutralt, men at det tværtimod strukturerer vores bevidsthed og dermed former vore handlinger på en ganske bestemt – symbolsk – måde.

Sproget – og det gælder i ganske særlig grad for skriftsproget – er med andre ord ikke en afspejling af virkeligheden, sådan som vi traditionelt antager. Tværtimod er det en symbolsk konstruktion, i kraft af hvilket vi fremstiller og begriber verden som en objektiv eller ”tingslig” realitet. Men virkeligheden er ikke en ”ting” og derfor kan den ikke repræsenteres eller begrebsliggøres symbolsk. Virkeligheden er derimod grundlæggende kropslig og sanselig, hvorfor vi da også er udstyret med

netop sanser og krop for, at vi kan komme ind under huden på den.

Men det forudsætter selvfølgelig, at vi gider være til stede i vores krop og lytte til vore sansers vidnesbyrd. Dette er derfor vores udfordring: At vi igen tør være kropslige mennesker, der tør mærke på verden samtidig med, at vi lader den mærke på os. Tør vi det – og gør vi det – så finder vi hurtigt ud af, hvor inderligt ligegyldige tingene, pengene og symbolerne i bund og grund er. I stedet for at være vores åndelige herrer, kan de således forhåbentligt blive til vore kropslige tjenere. Herefter kan vi fordybe os i livet selv.

Litteratur

- Cassirer, E. (1999): *Et essay om mennesket*, Reitzel.
- Eisenstein, E.L. (1979): *The printing press as an agent of change*, Cambridge University Press.
- Holten-Andersen, J. (2007): *Vanvid og virkelighed. En økologisk omtænkning*. Forlaget Hovedland.
- McLuhan, M. (1962): *The Gutenberg Galaxy*, University of Toronto Press.
- Olson, D.R. (1994): *The world on paper*, Cambridge University Press.

Arne Næss og den dybe økologi
– et kritisk korrektiv til en reformistisk klimadebat

Den dybe økologi opstod som en ny filosofi i 70'erne efter et årti, hvor miljø- og forureningsproblemer var kommet mere og mere på den politiske dagsorden. Det var først og fremmest den norske filosof Arne Næss som formulerede programmet. Dybdeøkologien kræver en fundamental ændring af forholdet mellem naturen og samfundet, og den afviser derfor den reformtilgang, som nutidens globale klimapolitik fortsat bekender sig til. I denne artikel følges dybdeøkologiens tilbage til dens filosofiske rødder. Dette udgangspunkt bruges dels til at belyse de problemer ved den moderne livsform, som dybdeøkologien peger på, og dels som afsæt for en kritisk diskussion og en vurdering af økologiens aktualitet.

I 60'erne begyndte der at vise sig tegn på, at den vestlige civilisation havde påført uoprettelig skade på miljøet i sin stræben efter øget velstand. Grønne bevægelser dukkede op i samme periode, og miljøet kom på den politiske dagsorden. De grønne bevægelser formåede at påvirke politiske beslutninger, hvilket har medført, at der snart ikke er et parti uden en grøn profil. Det gælder særligt i disse tider, hvor miljø- og klima bliver behandlet på globale politiske fora, hvilket i høj grad bevidner, at økologiens aktivistiske virksomhed har båret frugt.

Af den praksisorienterede del af de grønne bevægelser, som opfordrer til konkrete konsekvenser af etiske og filosofiske overvejelser, har meget få dog formået at opnå anerkendelse som faglig disciplin. Der findes dog nogle, som har leveret fagligt skyts til debatten, og som har forsøgt at give en ny forståelse af det moderne menneske og dets livsvilkår. Den norske filosof, bjergbestiger og aktivist Arne Næss (1912-2009) er en af de mest markante skikkelser

i denne forbindelse, og han er den som står fader til begrebet *dybdeøkologi*. En kritisk teori som umiddelbart skiller sig ud ved radikalt at sætte naturen i centrum.

Det, at vi i 2009 for alvor har indset, at vi står overfor alvorlige klimaforandringer, og at der er almindelig politisk konsensus om menneskets primære ansvar samt om, at der skal sættes drastisk ind, betyder ikke nødvendigvis, at vi har forstået dybden i problemerne. Særligt ikke, hvis vi skal tro Næss og dybdeøkologien. Ifølge den er reform per definition utilstrækkelig, og derfor kan vi indgå nok så mange globale klimaaftaler; end ikke den størst tænkelige aftale mellem de størst energiforbrugende og forurenende lande vil kunne resultere i en egentlig løsning.

Arne Næss og den dybdeøkologiske bevægelse

Ved en konference i 1972 blev den grønne bevægelse begrebsligt delt i to af Arne Næss, og året efter blev hans begrundelse

herfor offentliggjort i *Inquiry* med artiklen: "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary". Her skelnes der, som titlen antyder, mellem en overfladisk (Shallow) og dybdegående (Deep) økologi. Den dybe økologi adskiller sig fra den overfladiske ved ikke at lade sig nøje med kortsigtede politiske indgreb for at rette op på menneskehedens hærgen i naturen. Den kræver mentalitetsændringer. Naturen antages at have værdi i sig selv, og ikke blot markedsværdi eller nytteværdi. Dybdeøkologien er således revolutionær, hvor den overfladiske økologi er reformistisk (Næss 1989: 156).

I 1974 udgiver Næss første gang sit bidrag til en teoretisk fundering (i Næss' termer en *økosofi*¹) af den dybe bevægelse i sin: *Økologi, Samfunn og Livsstil*, som i 1989 udkommer i en kraftigt revideret engelsk udgave: *Ecology, community and lifestyle*, redigeret og oversat af David Rothenberg. I denne udgave er indarbejdet nogle af de vigtigste tekster omhandlende grundlaget for dybdeøkologien, heriblandt ovennævnte artikel.

Det økologiske problem

Generelt

På første side af første kapitel i "Ecology, community and lifestyle" skriver Næss følgende om menneskets placering og ansvar i den forestående økologiske krise, som han ser den:

For the first time in the history of humanity, we stand face to face with a choice imposed upon us because our lackadaisical attitude to the production of things and people has caught up with us. Will we apply a touch of self-discipline and reasonable planning to contribute to the main-

tenance and development of the richness of life on Earth, or will we fritter away our chances, and leave development to blind forces? (Næss 1989:23)

Næss mener, at den vestlige civilisation er blevet slave af den løsrivelse fra naturen som renæssancen og oplysningstiden satte i gang, og som sammen med de kvantitative videnskaber og den kapitalistiske vækstideologi er skyld i vor klodes forfald. En slags ny selvforskyldt umyndighed. De blinde kræfter, som Næss slutter med at nævne, er ikke naturkræfter, men værdineutrale markedskræfter. Disse skelner, qua deres værdineutralitet, ikke mellem rigtigt og forkert i absolut forstand, men kun mellem godt og skidt på kort sigt. Denne model skal ifølge Næss skiftes ud med en samfundsindretning som søger ligevægt.

Samfundets institutioner

Med industrialiseringen fra omkring 1850'erne begynder de problemer vi står overfor nu for alvor at tage fart. Først og fremmest direkte fordi det er her, produktionen stiger markant. Teknologioptimisme og fremskridtstro var udbredt, og naturens balance skænkes ikke mange tanker (Jensen 2006). Råvarer og naturressurser var der i rigelige mængder, og affaldsdepoter savnedes ikke.

Industrialiseringen har yderligere en affedt skadelig virkning via urbaniseringen, og det voldsomt voksende proletariat, som skabte grobund for velfærdsstatens udvikling midt i det 20. århundrede. Befolkningen havde på disse små hundrede år langsomt udviklet sig til en mere og mere velhavende middelklasse med en relativ høj velstand. Fra et dybdeøkologisk synspunkt er velfærdsstatens fejl, at den bygger på, at staten skal garantere befolkningens

høje materielle levestandard (Wrang 2001: 46). Det kan den kun ved at holde en stabil økonomisk vækst, fordi den er fanget af de blinde kræfter Næss nævnte ovenfor. Det er den moderne økonomiske og politiske indretning som, kombineret med velfærdstatens krav om behovstilfredsstillelse, aktiverer disse mekanismer.

Alene den demografiske udvikling i den industrielle fase er alarmerende for dybdeøkologerne. Godt nok har velfærdstatens sociale sikkerhedsnet nedbragt fødselsraten betragteligt. Dette opretholdes dog kun, fordi produktionen er flyttet til fattige befolkningsrige områder uden for det rige Vesten. Disse områder har nu til opgave at opretholde en vækst i produktionen, som kan tilfredsstille både Vestens velstand og deres egen jagt på samme.

Behov og mentalitet

Levestandarden måles i det moderne samfund i materielle goder, som skal leve op til tidens mode for at afføde social anerkendelse (Næss 1989: 31). Næss skriver:

A great deal of available mental energy within economic life is used to create new so-called needs and entice new customers to increase their material consumption. If it were not, economic crisis and unemployment would soon be upon us, or so it is said. (Næss 1989:25)

Man fornemmer her en betoning af naturlige, dvs. basale behov, frem for kunstige menneskeskabte behov, som eksempelvis dem, reklameindustrien lever af. Da behovsindustrien altid er i bevægelse, vedbliver det at være en evig jagt på anerkendelse drevet af forfængelighed.

Af andre eksponenter for denne idé kan nævnes Jean-Jacques Rousseaus (1712-

78), hvis naturalisme, som vi f.eks. finder i opdragelsesværket *Emile*, er præget af en dyb foragt for alle kunstige behov og for undertrykkelsen af menneskets naturlige sider. En anden filosof og forfatter, som så at sige træder ud i naturen for at kritisere civilisationen, er Henri David Thoreau (1817-62) som i 1845 drog ud i skovene ved Walden Pond i Concord, Massachusetts og byggede en primitiv hytte. Her boede han nær søbredden i 5 år i et forsøg på at leve et simplere liv, og at "[...] leve bevidst og befatte [sig] udelukkende med livets grundlæggende kendsgerninger", som han skriver i bogen *Walden. Livet i Skovene*. Han behandler heri, i tråd med Rousseau, gennem lange poetiske og til tider meget patosfyldte passager, menneskenes forfængelighed og jagt på velstand. I forsøget på at undgå at falde i en lignende romantikfælde, iklæder Næss sig økonomi- og samfundsanalysen, som vi så tidligere.

Næss prøver at gøre opmærksom på væsensforskellen mellem levestandard og livskvalitet. Hvor levestandarden er materielt betinget, er livskvaliteten betinget af individets oplevelse af livssituationen i forhold til sit livssyn (Næss 1989: 87-88). Forandring i vores måde at tænke på og vores tilgang til livet – dvs. forandre vores sociale og politiske forhold i retning af et liv i balance med naturen – vil ikke kunne udfoldes i virkeligheden, uden at der sker ændringer i vores økonomiske forhold og forbrugsvaner. Vores nuværende indretning fastholder os i et produktions- og forbrugsmønster, som umuliggør denne bevægelse, så længe den kapitalistiske markedsøkonomi og den teknisk-instrumentale videnskab anses som grundpræmisser. Et stort problem ved fastholdelse af en høj levestandard er, at det uundgåeligt vil føre til et moralsk dilemma: Jordens resurser er

begrænsede, og de vil ikke kunne slå til, hvis hele jordens befolkning skal op på samme høje materielle standard. Goderne må derfor enten være forbeholdt de rige i de vestlige lande som det er nu, eller også må vi sørge for at styre den demografiske udvikling (Næss 1989: 100).

[...]Choose a level of a standard of living such that you realistically may desire that all fellow humans reach the same level if they may [...] (Næss 1989: 100).

Med dette, som vi kan kalde en økologisk pendant til Kants kategoriske imperativ, gøres problemet klart.

Videnskaben og teknologi

Kilden til den vestlige civilisations fejltalinger finder Næss bl.a. i Descartes' mekaniske naturbegreb. Descartes opfattede som bekendt dyr som maskiner af kød, og ethvert hyl og skrig fra et dyr er blot at sammenligne med en knirken eller anden mislyd, f.eks. fra en usmurt kæde. I denne teknisk-instrumentelle tilgang til naturen træder mennesket så at sige ud af naturen og kan fra denne position undersøge og eksperimentere med naturen. Heraf afledes en *atomistisk individualistisk* verdensforståelse, hvor verden består af fra hinanden isolerede entiteter, og mennesket er adskilt fra den natur det færdes i.

Et andet problem som stammer fra den jødisk-kristne tradition (men styrkes også med humanismen og oplysningstiden), er *antropocentrismen* som har været dominerende i tænkningen frem til og med i dag. Denne form for tænkning sætter menneskets behov og udfoldelse i centrum, og den er forudsætning for menneskets livtag med naturen. Dybdeøkologien betragter således antropocentrismen for ødelæg-

gende, da den indeholder en dualisme, som gør naturen til middel til opfyldelse af menneskelige behov.

Alt i alt finder vi følgende argumentstruktur hos dybdeøkologerne: (1) Den atomistisk individualistiske verdensforståelse fører til antropocentrisme. (2) Antropocentrisme er ødelæggende for naturens ligevægt (har det vist sig). (3) Ergo: Den atomistiske verdensforståelse er ødelæggende for naturens ligevægt.

I forlængelse heraf forsøger Næss at undgå det klassiske hierarki af sanseindtryk – inddelt i primære, sekundære og tertiære kvaliteter – ved at møde tingene fænomenologisk. Det er Næss' vurdering, at oplevelsen alt for sjældent tillægges værdi pga. det moderne menneskes indgroede trang til at objektivere alle aspekter af tilværelsen, og at det derfor ikke kan værdisætte de følelser, som oplevelsen manifesteres ved (Næss 1989: 63). Opdeling af kvaliteter fører til en objektiv målbar virkelighed uafhængig af den subjektive perception af selsamme virkelighed. Det er, ifølge Næss, almindelig accepteret at betragte en naturvidenskabelig beskrivelse af naturen som den korrekte, og det vil han gøre op med (Næss 1989: 63). De naturvidenskabelige teorier hører med til virkeligheden, indrømmer Næss, men de *er* ikke virkeligheden. Verden består, ifølge den atomistiske tilgang, blot af kemiske og fysiske sammensætninger, som er uden farve, lugt og smag. Naturen er ikke blot blevet *affortryllet*, den er også blevet frataget alle kvalitative egenskaber og står blot tilbage som en samling kvantitative genstande, som adskiller sig væsentlig fra de omgivelser, vi oplever (Næss 1989: 28). Hertil kæder Næss Kants "*ding an sich*"-begreb ("*... About which nothing positive can be said*" (Næss 1989: 48)). Denne tanke bygger på en dualisme,

som er medvirkende årsag til fremmedgørelse af mennesket overfor naturen (Wrang 2001:29 og 34) ved at opdele verden. Det vil sige en opdeling mellem på den ene side ”Tingen-i-sig-selv”, som vi aldrig vil komme indtil, men som videnskaben til stadighed prøver at kortlægge regler for, og på den anden side ”tingen-for-os”, som er sådan, som vi oplever verden.

Næss afviser ikke teknologi (eller videnskab), men vil tale for en ændring af vores omgang med den, hen imod en tilstand, hvor det er menneskets top-prioriterede normer, som bestemmer brugen af den, og ikke teknologiens indbyggede vækst-rationale som styrer (Næss 1989; 86-103). Det er her igen frygten for blinde udefrakommende kræfter som skinner igennem. Man kan med rette stille sig undrende overfor, at denne rationalitetskritiske tone, Næss fremfører overfor teknologien, bliver rettet så markant mod Kant. Netop ideen om den besindige rationalitet eller oplysningens selv-oplysning kan føres tilbage til Kant, og Næss glemmer tilsyneladende, hvor meget han selv skylder sin syndebug.

Fra filosofi til politisk program

Gestalt og System

Dybdeøkologi er systemtænkning. Hvor *Økologi, Samfunn og Livsstil* var udtryk for Næss' intuitive søgen på en løsning af et konstateret problem, er *Ecology, community and lifestyle* en indføring i et system og en guide i vejen fra tanke til handling. Dog er begge orienteret mod en realisering af et økologisk livssyn. Systemet er tænkt retningsbestemt fra teori mod handling. Næss skriver selv: ”[...] a main purpose of this work is to relate philosophical and valuative premises with the concrete aspects of ecological

problems [...]” (Næss 1989: 65).

Helt konkret udvikler Næss og George Session (en anden ledende økolog) i 1984 en platform for dybdeøkologien bestående af otte punkter² – en slags økologiens grundlov. Det gør de i forsøget på at komme ned til et fælles grundlag, for alle som anerkender distinktionen mellem overfladisk(reform) og dyb økologi, og som identificerer sig med den dybe. Man kan have forskellige moralfilosofisk grundlag eller ultimative præmisser, det være sig fx Kristendom, Spinozas Etik, Heideggers værens-tænkning eller Buddhismen. Disse kan være grundlæggende uforenelige positioner, men alligevel have stort set samme mål for øje, ifølge Næss og Session. I 1986 udvikler de et diagram, som illustrerer overgangen fra filosofiske grundpræmisser til faktisk beslutningstagning, gående gennem fire stadier. Hverken platformen eller diagrammet skal her gengives, men blot nævnes for at vise, hvor konkret systemet er tænkt.

Platformen skal således være det grundlag, der samler de forskellige verdenssyn, og hvorudfra den enkelte udarbejder sig egen økosofi. Næss' egne ultimative præmisser henter han fra Spinozas Etik og Ghandis ikke-volds tanker. Ethvert bud af en sådan art vil være farvet af ”[...] personlige eller gruppe idiosynkrasier[...]” (Næss 1989: 28, min oversættelse) og jo flere økosofier, som melder sig på platformen, jo mere vil der efter Næss' mening blive bidraget til at opnå en vis form for universalitet. Herved prøver Næss og dybdeøkologien at undgå at blive blot endnu en totalitær ideologi ved at levere et system, som kan danne baggrund for et pluralistisk samfund med nogle enkelte fælles normer.

Hele pointen med økologien er at gøre opmærksom på, at menneskets samfund

er forbundet med naturen som helhed. I ”*The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*” skriver Næss, at dybdeøkologien er karakteriseret ved: ”*Rejection of the man-in-environment image in favour of the relational, total-field image.*” (Næss 1989:28) Han uddyber endvidere det sidstnævnte begreb:

The total field model dissolves not only the man-in-environment concept, but every thing-in-milieu concept – except when talking at a superficial or preliminary level of communication. (Næss 1989:28)

Alle genstande/væsener/ting er gensidigt forbundne og fungerer som knudepunkter i et netværk af relationer (total-field). Dette er dog ifølge Næss ikke det samme som, at der er tale om en subjektivism eller relativisme. Det er snarere en *relationisme*, som han endda vil argumentere for er objektiv, i den forstand at oplevelse ikke er afhængig af personlige præferencer (Næss 1989: 55). Han giver her et konkret eksempel:

When we say ”the Eiffel Tower is on the left”, we describe a state of affairs which does not express individual personal judgement. But the statement becomes incomplete, ”elliptical”, when it is detached from a particular geographical situation. In relation to other places the Eiffel Tower is to the right. Personal whereabouts are not necessary to justify the relational position of the Eiffel Tower. The relational is not subjective. (Næss 1989: 50)

Eksemplet tjener til at illustrere, at vi altid oplever verden i et perspektiv, altid i en sammenhæng, i en relation. Næss henviser desuden til måden, hvorpå vi opfatter musik. Vi hører ikke toner enkeltvis og isoleret fra

hinanden, men altid som en integreret del af en melodi. Vi lytter ikke til musik fra et atomistisk individualistisk udgangspunkt, men vi lytter i *gestalter* (Næss 1989: 59). Det vil sige, at vi hører helheden. Nogle gestalter er under-gestalter, som tilsammen udgør overordnede gestalter. Næss bruger Beethovens *Sonate Pathétique* som konkretisering og viser, at det er delt op i flere mindre (nærmest fraktale) stykker, som udgør helheden (Næss 1989: 59-60). Pointen er, at en under-gestalt kan tages ud af helheden og betragtes, men derved vil den være taget ud af sin sammenhæng, og betragtningen eller analysen vil miste sin betydning. Den vil ikke kunne indeholde en udtømmende beskrivelse, men blot være en del af en sådan. For Næss skal definitionen på gestalt – ”*enheder, hvor helheden er mere end blot summen af delene*” – kun forstås som vejledende, fordi den implicerer dele og helheder, som kan eksistere uafhængigt af hinanden (Næss 1989: 58-59). Dette er således også gældende for beskrivelser af naturen eller mennesket. En del af beskrivelsen er de førnævnte tertiære kvaliteter, eksempelvis følelserne, som normalt afvises som subjektive. Her er vi tilbage ved det fænomenologiske i Næss’ tænkning. David Rothenberg har påpeget, at Næss’ radikale fænomenologiske gestaltverden er en verden uden subjekt (Katz 2000: 154). Følelser som glæde er ikke noget, der blot findes i et subjekt. Glæde findes som noget konkret i verden. For Næss er der klar mening i at sige: ”*Fuglen smiler af glæde*” (Næss 1989: 61), uden at sætningen skal tages som en antropomorf projektion (Katz 2000: p. 155). Sætningen udtaler en glæde, som er konkret i verden, ikke en glæde som resultat af, at et menneskeligt subjekt har fortolket verden. Dette betyder, at en ensidig atomistisk verdensfor-

ståelse ikke når virkeligheden som helhed, men kun behandler iturevne fragmenter af virkelighed. Næss' skriver:

The glorification of conventional "Scientific" thought leads to the ridicule of such creations [de smilende fugle]. It tears gestalts asunder. (Næss 1989: 61)

Næss er, som ovenfor nævnt, inspireret af Spinozas filosofi. For Spinoza eksisterer der kun én Substans. Substans defineres hos Spinoza, som det, der kun kan eksistere og forstås "i kraft af sig selv". Hvis der eksisterede mere end en substans ville disse forskellige substanser begrænse og påvirke hinanden og derfor ikke kunne forstås udelukkende i kraft af sig. De ville være afhængige af hinanden i forståelsen af sig selv. Således mener Spinoza at kunne konkludere, at der kun kan findes én substans, som følgelig må være uendelig (Hansen 1998: 13). Alt, vi ville betegne som individuelle singulære ting, er i virkeligheden én og den samme substans. I denne holisme kan tingene højst optræde i forskellige modus, forskellige værens-måder.

Normer og prioritering

Næss forener substanslærens enhedsbegreb med den fænomenologiske ontologi i sin relationelle total-field teori. Hans økologi opnår herved den realisme, som det handlingsorienterede politiske program fordrer.

Reform-økologien arbejder for at rette op på, og forebygge, forureningskatastrofer. Eksempelvis med partikelfiltre på bilers udstødning. Alt sammen for at mennesket kan leve i sikre omgivelser og opretholde et højt sundhedsniveau, men samtidig fastholde en høj materiel levestandard. Dette er, ifølge Næss, udtryk for en kortsigtet nytteetisk position på en atomistisk-

antropocentrisk baggrund, som ikke følger konsekvenserne af vores forseelser til dørs, men dog holder den økologiske katastrofe stangen. En dualistisk verdensopfattelse, som opretholder menneskets distance til sine omgivelser, på trods af dens påståede forståelse for afhængigheden heraf.

For at leve op til platformens fordringer må vi være bevidste om vores handlinger og konsekvenserne af dem, men netop dette krav om konstant årvågenhed kan få den dybdeøkologiske livsstil til at fremstå uoverskuelig. Hvem har nogensinde totalt overblik og kontrol over sine handlinger? Vi må have nogle normer, som vi kan rette os efter og referere til i vores valg af samfundsindretning og vurdering af handlinger. Grundnormerne i dybdeøkologien kan samskrives således: Alt levende, menneskeligt og ikke-menneskeligt har værdi i sig selv. Hvis noget har værdi i sig selv, og altså ikke kun nytteværdi for mennesket, har mennesket heller ikke ret til at slå det ihjel, medmindre det er for at dække vitale behov. Næss tager igen en omskrevet kantiansk maksime til hjælp: "*You shall never use another living being only as a means*" (Næss 1989: 174). Dette diskvalificerer antropocentrismen. Et nøgleord i dybdeøkologien er *Biosferisk egalitarisme*. Alt levende har værdi i sig selv og ret til selvrealisering: dvs. at alt levende har ret til udfoldelse af sine potentialer. Her synes der at være grund til at spørge kritisk: hvad fx med kolera-bakterien? Må vi heller ikke hindre dens selvrealisering? Næss vil sandsynligvis henvise til førnævnte forbehold: "... *medmindre det er for at dække vitale behov*". Menneskehedens selvopretholdelse vil Næss sandsynligvis prioritere højere end kolerabakterien.

Der er her en vigtig distinktion, som tydeliggør den holistiske dimension i dybdeøkologien, nemlig mellem (1) selv-

realisering med lille "s", som henviser til individets ret til livsudfoldelse, og (2) Selvrealisering med stort "S" som henviser til en af Næss' kernenormer, hvor "Selvet" er udvidet til at omfatte naturen i erkendelse af den symbiotiske sammenhæng. Pleje af naturen er pleje af Selvet. Mennesket er ikke blot afhængigt af naturen, men er et ligeså vigtigt led i det store net af relationer som træet, sommerfuglen og algen.

Dybdeøkologi som anti-politik

Luc Ferrys kritik

En af dybdeøkologiens kritikere er den franske filosof og tidligere undervisningsminister Luc Ferry. Ferry skrev i 1992 bogen *Den nye økologiske orden*, hvori han advokerer for en reformistisk økologi. Ferry opfatter dybdeøkologien som anti-humanistisk, og han mener, at det er umuligt at forkaste antropocentrismen eftersom mennesket nu engang må sørge for sin egen livsudfoldelse og derfor altid vil være tvunget til at prioritere menneskelige behov højest (Ferry 1994: 104). Ifølge Ferry inkarnerer retssystemet menneskets sejr over naturlovene. Han henviser til en sag fra 1970, hvor den økologiske bevægelse Sierra Club indsendte en klage over, at Disney-koncernen havde fået lov at bebygge en ubeboet dal "Mineral King" i Sierra, Nevada. Denne klage blev afvist, fordi domstolene vurderede, at de klagende, Sierra Club, og altså ikke Mineral King-dalen, ikke ville lide tilstrækkeligt tab og smerte til, at klagen var berettiget. Det er centralt i det moderne retssystem, at sager behandles mellem juridisk subjekter, hvilket f.eks. dale, træer, floder eller dyr altså ikke betragtes som, da de efter vores bedste overbevisning ikke kan udtrykke sig og påberåbe sig rettigheder. Der var i den

førnævnte sag ingen tvivl om, at dalen ville lide skade, men den var blot ude af stand til at anlægge sag. Der vil dog altid være mennesker, som tager sagerne op (Ferry 1994: 20). Ferry mener, at når nogle økologiske bevægelser ser deres projekt som skabelse af et postmoderne samfund, er de i virkeligheden optaget af at skabe et *præmoderne* samfund, hvor der leves efter en naturpagt. Med biosfære eller økosfære mener de i virkeligheden kosmos. Ferry mener, at projektet strider imod de demokratiske idealer, som de selv samme økologer henviser til, og at dette er usammenhængende. En kamp mod det moderne demokrati og samfund, er en kamp mod menneskets natur (Wrang 2001: 51).

Intern kritik; Politik og ideologi

Økologi er for mange næsten uløseligt forbundet med venstrefløjen. I *Ecology, community and lifestyle*, reflekterer Næss da også over denne sammenkædning og indrømmer, at mange slogans mod kapitalismen er hentet eller kan hentes i den socialistiske litteratur, ligesom han ser, at mange tilslutter sig økologibevægelsen fra den venstreorienterede lejr. Ud over kapitalkritikken er det egalitetsbegrebet, som er fælles (Næss 1989: 157). Kritikere vil måske kalde det for kapitalforskrækkelse, da der i begge bevægelser ligger en frygt for, at markedskræfterne og teknologien skal tage magten, og umyndiggøre mennesket. Dog er der visse grundlæggende forskelle, som gør socialismen til en vanskelig sparringspartner, hvilket Næss selv påpeger. Den primære forskel er, at socialismen er udpræget antropocentrisk. Der søges selvrealisering i den forstand at menneskets udvikling er historiens mål, men altså ikke Selvrealisering i holistisk økologisk forstand. Marx' frihedsbegreb fordrer total

frigørelse fra alle udefra styrende kræfter, ikke mindst naturen, som er biologisk determinerende. Ubetinget autonomi kan kun realiseres via fuld naturbeherskelse, som sammen med vækstideologien gør naturen til middel for menneskets lykke (Wrang (ed.) 2001: 43-44).

Et grundlæggende problem ved den nuværende verdensforståelse er tidsperspektivet. Dette er påpeget af den franske økologiske tænkere Alain de Benoist. Naturvidenskabens positivistiske fremskridtstanke er ligesom den jødisk-kristne tradition anrettet efter en lineær tidsopfattelse, hvorimod naturen opererer med cyklusser, det vil sige et cirkulært tidsperspektiv. Her passer økologien f.eks. ikke overens med socialismens *eskatologiske* lære, da denne ser historien³ som fremadskridende mod et endepunkt: revolutionen og proletariats sejr.

Ferry har måske i denne sammenhæng fat i en væsentlig kritik, som kan rettes mod økologien. Hvis politik kun kan forstås i relation til et menneskeligt fællesskab, og økologien afviser antropocentrismen, så må det være rimeligt at anse dybdeøkologien som ikke blot anti-humanisme men også anti-politik. På det punkt synes det hermed, at *økologerne* afskærer sig selv muligheden for at påvirke udviklingen af en biosfærisk bevidsthed. Tilbage er bare at vente på, at denne fællesbevidsthed om et symbiotisk forhold mellem natur og samfund skal indtræffe, hvilket Næss og andre økologer forventer vil ske før eller siden. Denne venten på utopiens opfyldelse minder påfaldende meget om den eskatologiske lære, som de Benoist afviste.

Dybdeøkologien kan også ses som dybt konservativ, idet den er koncentreret om at bevare den naturlige orden. Nogle mener ligefrem, at den er reaktionær og har den

hensigt, at den gennem restriktioner i industrien og landbruget vil fravriste den tredje verdens befolkninger muligheden for at få en forbedret levestandard og slæbe dem i fattigdom. Dette angiveligt for at beskytte de rige vesterlændinges livsform. I 30'erne vedtager nazistpartiet nogle natur- og dyrebeskyttelseslove som bakkes op af filosofiske overvejelse af dybdeøkologisk karakter. Dette hænger som en sort sky over bevægelsen, og Luc Ferry bemærker da også, at teksterne aldrig nævnes i den nyere økologiske litteratur. (Ferry 1994: 143). Disse højreradikale økologiske tanker kan ses som et resultat af en fundamentalistisk læsning af Charles Darwins landvindinger, mht. vores forståelse for livets udvikling. Socialdarwinisme, som kobler socialvidenskaberne med evolutionsteorien, inspirerede til nazismens race-teori. Herbert Spencers berømte slogan: "*Survival of the fittest*" giver sådanne tanker en hjemmel i naturens love. Indvandring af "fremmede" er forurening af den lokale kulturelle økologi (Dam 2008), og skadedyr skal udryddes. Dette totalitære aspekt er netop det, Næss forsøger at komme udenom ved hjælp af platformen, som skal være fikspunkt for en mangfoldighed af ultimative præmisser.

Der er således både højre- og venstre-økologer indenfor bevægelsen. Højrefløjen er karakteriseret ved hjemstavnskærlighed og nationalkonservatisme og venstrefløjen ved kosmopolitisk egalitarisme (Dam 2008; & Ferry 1994: 143). Jeg vil mene, at Thoureaus nærmest anti-sociale projekt, følelsen af uløseligt tilknytning til jorden, han dyrker og sit konkrete territorium, kan opfattes som et eksempel på en moderat udgave af en højreøkologi. Dette skel må dog ikke forveksles med overfladisk/dyb-skellet, som handler om, hvilke radikale

ændringer, der efterspørges; politiske reformer eller mentalitetsændringer. Det er slående, hvordan meget af kritikken, i vores tilfælde Ferry, drejer økologien, skåret over en kam, over i det højre-økologiske hjørne, og på den måde fjerner fokus fra overfladisk/dyb-skellet ved at affeje det som ren utopi.

Både de Benoist og Næss er enige om, at en intern højre-vestre fejde ikke bidrager med noget konstruktivt for den økologiske bevægelse som helhed. Det handler ikke og Rød eller Blå blok, men om fælles Grøn front! (Dam 2008, Næss 1989: 133-135) Næss forsøger at løse problemet vha. platformen. Derved vil han ophæve højre-venstre skellet for at komme ud over politikken. De Benoist mener, at svaret er en forenet grøn bevægelse, som står ved sine konservative rødder (Dam 2008).

Afsluttende bemærkninger

I denne artikel har jeg undersøgt dybdeøkologiens filosofiske grundlag. Trods udbredt skepsis overfor bevægelsens faglighed, er kernen i de problemer, den behandler, nært beslægtede med - for ikke at sige den samme som - dem filosofien har behandlet altid: Hvad er et menneske? Og hvad dets forhold til verden? Dybdeøkologien, her eksemplificeret med Arne Næss, forsøger at tænke udover den hidtil fremherskende antropocentriske verdensanskuelse. Dette medfører dog vanskeligheder i forhold til opfattelsen af menneskets alment accepterede særstatus som det eneste historiske væsen, og, så vidt vides, det væsen med det højst udviklede sprog og kultur. Dybdeøkologien vil dog påpege at med denne status følger et ansvar. Imidlertid synes det, at Næss har tendens til at glemme, at de kritiske elementer, som han benytter mod den moderne livsform, også er børn af Oplys-

ningen.

Næss' bidrag til dybdeøkologien er et komplekst system, hvor alle dele står i relation til hinanden. Det politiske program kan ikke læses uden en indføring i Næss' svar på de grundfilosofiske problemstillinger. Disse kan ikke uddybes uden at forholde sig til de fejlslutninger, de nuværende filosofiske grundlag bygger på. Men disse kan igen ikke ændres uden, at også den politiske og økonomiske struktur ændres. Cirklen er svær at komme ind i, og det er både dybdeøkologiens force og dens ulempe. Ulempe fordi det er vanskeligt at deltage i en egentlig miljødebat, når man afviser reformen. Force, fordi det er her, økologien tvinger os til at tænke ud over et snævert nytteprincip, hvis vi vil forstå den. Måske er det i virkeligheden her dybdeøkologiens har sin berettigelse; at appellere til en lidt mere ydmyg holdning, når det drejer sig om forholdet mellem mennesket og dets omgivelser.

Noter

- ¹ Sammenfatning af *Oikos* som betyder "husholdning" (det vil her sige naturens husholdning, som vi kender det fra "økologi") og *Sofia* som betyder "visdom".
- ² Til platformen har Næss og Session skrevet uddybende kommentarer til hvert punkt, bl.a. med forsøg på præcisering af problematiske begreber som "Natur", og "Livskvalitet". Dem har jeg undladt at gå længere ind i.
- ³ En betoning af "historie" implicerer antropocentrisme, i det omfang vi må indrømme at ikke-menneskelige væsener er historieløse.

Litteratur

- Næss, Arne & David Rothenberg (ed.) (1989): *Ecology, community and lifestyle – Outline of an ecology*; Cambridge University Press, Cambridge
- Ferry, Luc (1996): Den Nye Økologiske Orden, Munksgaard/Rosinante, København
- Hansen, Oscar Borgman (1998): *De store tænkere – Spinoza*, Munksgaard/Rosinante, København
- Wrang, Joachim & Jensen, Jens Peter Kaj (red.) (2001): *Filosofiske Kugler – En grundbog i politisk filosofi*, Klim, Århus
- Katz, Eric; Light, Andrew & Rothenberg, David (red.) (2000): *Beneath the Surface – Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*; The MIT Press, Cambridge
- Jensen, Hans Siggaard; Knudsen, Ole & Stjernfelt, Frederik (2006): *Tankens Magt – Vestens Idéhistorie*; Lindhardt & Ringhof, København
- Frandsen, Finn & Ferry, Luc (1993): ”Den nye økologiske orden – Samtale med Luc Ferry”, *Slagmark – Tidsskrift for idéhistorie*, Nr. 21
- Dam, Anders Ehlers (17-04-2008): ”Grøn Front: Reaktionær økologi”, *Weekendavisen*
- Næss, Arne (2005): ”Basics of Deep Ecology”, *The Trumpeter*, årg. 21, nr. 1, s. 61-71
- Rousseau, Jean-Jacques (2005): *Emile – eller om opdragelsen*; Borgen, Valby
- Thoreau, Henry David (2007): *Walden. Livet i skovene*; Gyldendal

Vejrkrig - om militarisering af vejret

Klimadebatten har problematiseret vores forhold til vejret og rejst spørgsmålet om, hvordan vi uintenderet påvirker vores egen udsathed overfor vejrmonstre. Men der er også igangværende bestræbelser på aktivt at manipulere med vejret til såvel kommercielle som militære formål. Denne artikel undersøger det amerikanske militærs doktrin om vejr-manipulation som del af det militærstrategiske arsenal, dvs. vejret som våben.

I årtusinder har vejret været et menneskeligt vilkår. Vi er udsat for og henvist til vejret. Overladt til os har kun været tilpasningen til dette vilkår. I de seneste årtier er dette (således som det også er sket med andre basale vilkår såsom det genetiske) gradvist blevet flyttet ind i den menneskelige interaktionssfære. Vi gør nu vejret. Her tænker jeg ikke på den globale opmærksomhed på miljø- og klimaforandringer som det uintenderede resultat af menneskelige handlinger (hele klima-debatten, som dette nummer af *Semikolon* også er et udtryk for), men derimod på de aktive og bevidste bestræbelser på at manipulere med vejret, der foretages af regeringer, firmaer og hære.

Eksisterende vejrmonstre hæmmes eller forstærkes og nye skabes for at fremme partikulære menneskelige interesser. "Vejr-modificering" (weather modification) er en fremvoksende videnskab og praksis, der afviser at lade os forblive henvist til vejret som vilkår, men som derimod søger at manipulere med vejret efter fastsatte målsætninger (se bl.a. hjemmesiden for "Wea-

ther Modification Association" på www.weathermodification.org samt Engelhardt 2009).

I december 1976 aftales en FN-konvention om "Forbud imod den militære eller anden fjendtlige brug af miljø-modificeringsteknikker" (UN 1976), der satte en stopper for i hvert fald den offentligt kendte research i og brug af vejrmanipulation til militære formål. I stedet blev det en stort set privat affære. Konventionen forbød ikke vejrmanipulation til fredelige formål, og bl.a. brugte Sovjetunionen vejrmanipulation til at fjerne regnskyer fra Moskva, når der var militærparader, ligesom der er blevet forsket meget i vejrmanipulation til landbrugsmæssige formål. Konventionen hindrede ikke militær research, men teknologiske, finansielle og videnskabelige mangler hindrede en egentlig militarisering. Det var ganske enkelt ikke teknologisk muligt. Vejret var for uforudsigeligt, dets processer for komplekse og teknologien for ringe.

Det er ikke længere tilfældet. I dag er computerkraften eksploderet, de matema-

tiske klimamodeller er meget avancerede, og teknologien er så fremskreden, at militære planlæggere (lige som det er sket med militariseringen af rummet) er begyndt at tage det for givet, at den aktive og intentionelle manipulation af vejret bliver en integreret del af den militære planlægning og krigsførelse i det 21. århundrede.

En stor del af litteraturen om dette er enten meget teknisk eller meget konspiratorisk. Den første del om de faktiske og fremtidige tekniske spørgsmål har ikke interesse her, ligesom de mange internetartikler om, hvordan fx orkanen Katrina eller den sydøstasiatiske tsunami blev skabt af det amerikanske militær eller af en hemmelig verdensregering, heller ikke bliver behandlet. Der er en ofte uklar glidning mellem seriøs reportage og advarsel om disse udviklinger og så den rene sammentværgelses-paranoia, der altid allerede antager, at nogle mørke kræfter har total kontrol over alle vores livsvilkår (se fx den danske hjemmeside www.chemtrails.dk/ samt Hoag 1998; Chossudovsky 2004; Gilbert 2004; Haliburton 2005). Denne artikel forsøger at styre uden om både det tekniske og det konspiratoriske ved at fokusere på det amerikanske militærs egne rapporter og udsagn. Det betyder også, at de juridiske og moralske implikationer af disse udviklinger udelades til fordel for det, man kunne kalde den "militære vejrdiskurs".

Vejret som vilkår

Krig er altid en ekstremt usikker affære. Den store tyske krigsteoretiker Carl von Clausewitz talte om "krigens tåge", der lægger sig over slagmarken og ødelægger selv den bedste plan. Han gjorde opmærksom på, at "*aktivitet i krig er bevægelse i et medium, der gør modstand*" (Clausewitz

1997: 67). Man har derfor altid forsøgt at kontrollere så mange faktorer som muligt selv, samtidig med at man har forsøgt at fratage modparten kontrollen med så meget som muligt. Magtudøvelse handler om at eksternalisere kaos og usikkerhed. Magt er at kontrollere og ikke blive kontrolleret. Magt er egenbevægelse, mens magtesløshed er at blive bevæget af andre. Betragtet ud fra et militært synspunkt handler det derfor om at kontrollere betingelserne for handling, både de "objektive" (terræn, vejr) og de "subjektive" (selvet og fjenden). Tvingende omstændigheder er lig med magttab, og i en krigssituation handler det om at maksimere sit magtpotentiale og minimere modpartens.

Fra tidligste tid har man gennem forklædninger, larm, list, valg af kamplads og tidspunkt og meget andet søgt at fordele styrker og svagheder i egen favør. Man kan derfor sige, at der findes en "krigens tendens" til at militarisere de menneskelige vilkår, dvs. at kontrollere og konceptualisere disse vilkår ud fra en militær optik.

Vejret er ingen undtagelse. Det har altid spillet en stor og ofte afgørende rolle i en krig eller et slags udfald. Regn eller tåge kan bremse et angreb på land, ligesom storm kan knuse en flåde. Disse er almene vilkår for de to hære, der støder sammen, men vejret er ikke neutralt for de to parter. Et uvejr styrker forsvaren, og hæmmer angriberen. Der er differentielle fordele i forskelligt vejr. Ingen af parterne kan tillade sig at ignorere, hvilke fordele eller ulemper forskelligt vejr giver de krigende styrker, og de må begge være optaget af, hvordan de kan manipulere med disse differentielle forskelle. Vejret har derfor altid været militariseret forstået som *inddraget i den strategiske overvejelse og planlægning*.

Men indtil for nylig var man nødt til

at tage vejret for givet, eller rettere: man var i det store og hele prisgivet vejret. Det var i absolut forstand et vilkår. Man kunne tilpasse sig det aktuelle vejr, man kunne planlægge felttog i tørre måneder, man kunne i situationen fremskynde eller udsætte specifikke slag, men man måtte tage vejret, som det var. Der var stort set kun mulighed for *tilpasningsstrategier*, om end man også havde en vis, rudimentær forudsigelseskraft. Tilpasningsstrategien er det første skridt hen imod egentlig kontrol, og repræsenterer både en kontinuitet og et brud i forhold til den oprindelige strategi, *anråbelsesstrategien*, der henvender sig til guderne for hjælp. Der er kontinuitet imellem de to strategier, idet muligheden for påvirkning af vejret antages, men der er også tale om et brud eller en sekularisering af antagelsen, idet vi ser en begyndende forskydning af påvirkningsmuligheden fra guderne til menneskene. Tilpasningsstrategien var den eneste mulighed i hele krigshistorien op til det 20. århundrede.

Fra første verdenskrig og frem begyndte en stadig mere rationaliseret videnskab om vejret at blive nyttiggjort til krigsformål. Meteorologi som videnskabelig disciplin startede som en militærvidenskab. Den væsentlige interesse var i *forudsigelsesstrategier*. Senere, med opkomsten af et egentligt luftvåben under anden verdenskrig, blev man interesseret i at kunne se gennem vejret (bl.a. for at kunne identificere bombemål). Efterhånden som teknologien blev udviklet, og man fik modeller for vejrforudsigelse, så skiftede det innovative fokus til *manipulationsstrategier*.

I 1952 igangsatte det britiske luftvåben "Operation Cumulus", hvor man søgte at skabe regn, hvilket angiveligt førte til 35 druknedødsfald i Devon (Vidal & Weinstein 2001); fra 1960'erne til 80'erne var amerikanske videnskabsmænd, herunder militære, engageret i "Project Storm Fury", der undersøgte muligheden for at bremse orkaner (Williams 1999); i 1966 oprettede det amerikanske forsvarsministerium en "Defense Environmental Services"-undersøgelse for at afdække den videnskabelige og teknologiske kapabilitet for vejrmanipulation; i 1967 iværksatte det amerikanske militærs 54th Weather Reconnaissance Squadron "Operation Popeye", der skabte regnvejr over det nordvietnamesiske stisystem kaldet "Ho Chi Minh Trail" for at "skabe mudder, ikke krig" (den militære udgave af "make love, not war") og derved ødelægge nordvietnamesernes transportmuligheder og krigskraft (Studer 1969; Fittrakis u.å.).

I denne periode betragtedes vejrmanipulation som noget, der med garanti ville være del af fremtidens slagmark. Den indflydelsesrige sikkerhedsrådgiver for flere amerikanske præsidenter, Zbigniew Brzezinski, skrev i sin bog *Between Two Ages – America's Role in the Technetronic Era* fra 1970 at "*fremtidige opfindelser kunne meget vel inkludere automatiserede eller bemandede rumkrigsskibe, dybthavs-installationer, kemiske og biologiske våben, dødsstråler og andre former for krigsførelse – selv vejret kan der pilles ved*" (Brzezinski 1970: 57).

Disse bestræbelser og forudsigelser viste sig at strande på teknologiske vanskeligheder og offentlig modstand. Det nye i dag er, at den teknologiske kunnen og politiske vilje nu tilsyneladende er der til at søge komplet kontrol med krigens omstændigheder, det som amerikanerne

Vejret i krig

Den militærteknologiske innovation under anden verdenskrig resulterede bl.a. i militære forsøg med vejrmanipulation.

kalder "full spectrum dominance", der er en asymmetrisk kontrol med både egne og fjendens krigsvilkår. Det er en politik, der aktivt afsøges for øjeblikket, særligt i det amerikanske militær, der har en doktrin om at *"være stærk nok til at afskrække potentielle modstandere fra at forfølge en militær-opbygning i håbet om at være stærk nok til at overhale eller matche USA's magt"* (US 2002: 30). At kontrollere vejret ville give en hidtil uset kontrol-difference mellem krigens parter og gøre ethvert forsøg på at udfordre amerikansk militær dominans nytteløs.

Hvordan kunne en praktisk implementering af den militære interesse i vejrmnipulation give sig til udtryk? For eksempel i kraftigt regnvejr over fjendens styrker, der besværliggør transport af militært personel og materiel; oversvømmelse af fjendens linjer, skabelse af sandstorme imod fjendens fremrykning, fjernelse af skydække eller uvejr over bombemål eller spredning af tåge som dække for operationer; og man kunne også tænke sig andre strategier i mere langtrukne konflikter, såsom tørkelægning af fjendens landbrugsareal, skabelse af orkaner og skybrud over fjendens byer for at besværliggøre dagligliv og industriproduktion, forstyrrelse af den naturlige økologi således at der opstår vandmangel etc.

Militær vejrmnipulation er del af det, militærteoretikere kalder "Less-than-Lethal-Weaponry", altså ikke-dødelige våben, hvilket oprindeligt startede som en politidoktrin (peberspray frem for pistol og deslige), men som nu også er blevet en militær doktrin. Frem for at konceptualisere det sådan, tror jeg imidlertid, som nævnt ovenfor, at man bør betragte det som en bestræbelse på at kontrollere krigens omstændigheder, dens rammer og

forløb, frem for som et decideret våben i sig selv. Militær vejrmnipulation er et forsøg på at kontrollere fordele og ulemper i et for alle parter altid allerede usikkert handlingsmiljø, altså at maksimere modpartens usikkerhed og minimere egen, at øge modstanden eller friktionen i fjendens bevægelsesmedium og frisætte egen bevægelsesfrihed.

Udviklingen i strategier både afløser hinanden, og lægges oveni hinanden, fx er forudsigelsesstrategier stadig af stor og voksende interesse. Det kan man bl.a. se i det amerikanske luftvåbens plan for militær beherskelse af det ydre rum i rapporten *Spacecast 2020* (Air University 1994), der handler om, hvordan USA skal *"fastholde en dominerende tilstedeværelse og handleevne i rummet"*, hvor et af formålene er en stadig bedre forudsigelse af vejret, men hvor også vejrkontrol (Counterforce Weather Control) er en del af planlægningshorisonten.

Det amerikanske militær stadig mere invasive og interventionistiske tilgang til vejret som militær faktor skal både ses som en "naturlig" udvikling i militærteknologiens kunnen og som del af en imperial tænkning, der manisk må udtænke alle muligheder for forstyrrelser, udfordringer og rivaliseringer, alle mulige scenarier for konflikter og kriser, og så udvikle strategier og teknologier, der kan hindre dem. Et væsentligt argument som det amerikanske militær anvender omkring behovet for militær vejrmnipulation, er netop, at hvis USA ikke gør det – og i et omfang hinsides hvad nogen anden vil kunne gøre – da efterlader USA sig sårbart overfor fjendtlig vejrmnipulation (se bl.a. Coble 1996). Det så man allerede til en antiterrorisme konference den 28. april 1997, hvor den daværende amerikanske forsvarsminister i Clinton-regeringen, William Cohen,

udlagde et skrækscenarie, der er enhver amerikansk katastrofefilm værdig (og hvor det som altid er "de andres" ondsksfulde research, der nødvendiggør "vores" defen-sive). Cohen beskrev en verden, hvor:

[...] videnskabsmænd i deres laboratorier prøver at udvikle bestemte former for patogener, der er etnisk specifikke, således at de kun udrydder bestemte etniske grupper og racer; andre designer en eller anden form for teknik, nogle former for insekter, der kan ødelægge bestemte afgrøder. Andre er involveret i en øko-form for terrorisme, hvormed de kan ændre klimaet, starte jordskælv og vulkaner fra lang afstand ved hjælp af elektromagnetiske bølger. Så der er rigeligt med opfindsomme folk derude, der finder på måder, hvorpå de kan sprede skræk og rædsel i andre nationer. Det er virkeligt, og det er grunden til, at vi bliver nødt til at intensivere vores bestræbelser, og det er derfor, det er så vigtigt. (Cohen 1997, min fremhævning)

At "eje vejret"

Vi vender os nu mod det mest markante dokument for denne bestræbelse på at give doktrinær status til den nye strategi om at inddrage vejrmanipulation i det militære arsenal. En bestræbelse vi kan give betegnelsen *beherskelsesstrategi*.

Det dokument, vi skal se på, er en researchrapport fra august 1996 lavet af medlemmer fra det amerikanske luftvåben, og som bærer den pompøse titel, *Weather as a Force Multiplier: Owning the Weather in 2025* (House m.fl. 1996). Det interessante ved dokumentet er ikke så meget de tekniske diskussioner af vejrmanipulationens muligheder, men den måde hvorpå dokumentet argumenterer for inddragelsen af vejret som en "styrke-forøger", samt

hvorledes forestillingen om total kontrol over alle krigens egne og modstandernes vilkår anses for den selvfølgeligste strategi for den form for hegemonisk eller imperial magt, som USA er blevet, og desperat ønsker at forblive.

Rapporten indleder med at fastslå ambitionen:

I 2025 kan de amerikanske rumstridskræfter [US aerospace forces] "eje vejret" ved at kapitalisere på fremvoksende teknologier og ved at fokusere udviklingen af disse teknologier i retning af militær anvendelse. En sådan kapabilitet tilbyder krigskæmperen redskaber til at forme krigsskuepladsen på måder, der aldrig tidligere har været mulige. Den giver muligheder for at påvirke operationer hen over det fulde spektrum af konflikter og er relevant for alle fremtidsscenerier. (House m.fl. 1996)

Militær vejrmanipulation lover, ifølge rapportens forfattere, at strukturere ethvert konfliktscenarie i USA's favør. I andet kapitel spørger de retorisk, hvorfor man skulle ønske at rode med vejret, og svarer, at det i det 21. århundredes konflikter er nødvendigt at kunne se, forfølge og bekæmpe fjenden dag og nat, i alle situationer, miljøer og vejr-situationer. "*En global, præcis, robust og systematisk kapabilitet til vejrmodifikation i real-tid vil give krigskæmpende øverstbefalende en magtfuld styrke-forøgelse til at opnå militære målsætninger.*" Da vejret er et vilkår i enhver konflikt, da vil militær vejrmanipulation have generel og global anvendelighed. Den vil øge USA's styrke i enhver situation ved at ændre vejr-vilkåret fra en styrke-svækker til en styrke-forøger.

Rapportens forfattere forestiller sig en eksplosiv udvikling i vejrmanipulationens

teknologi fra det, jeg ovenover kaldte manipulationsstrategi – ”ændring af vejr-fænomener på et begrænset område i en begrænset periode” – til en beherskelsesstrategi:

[...] evnen til at forme vejrmonstre ved at påvirke deres bestemmende faktorer [...] I ekstreme tilfælde kunne det involvere skabelsen af helt nye vejrmonstre, svækkelse eller kontrol af stærke storme, eller endda ændring af det globale klima på en vidtrækkende og/eller langvarig skala. (ibid.)

I lighed med den historiske fremstilling, jeg gav ovenfor, der præsenterede vejrmanipulation som en ”naturlig” forlængelse af det militærstrategiske behov for kontrol med krigens vilkår, så udlægger rapportens forfattere historiens lærdom således:

[R]eel kapabilitet for vejr-modifikation vil med tiden blive en realitet uanset risikoen. Drivkraften er der. Folk har altid ønsket at kontrollere vejret og det ønske vil drive dem til kollektivt og kontinuerligt at forfølge det mål. Motivationen eksisterer. De potentielle gevinster og styrker er ekstremt lukrative og tillokkende for dem, der har ressourcerne til at udvikle det. (ibid.)

Med viljen og motivationen præsent, vil teknologien blive udviklet, og USA kan derfor ifølge forfatterne ikke tillade sig ikke at udvikle denne kapabilitet: ”Selv hvis vi ikke har nogen intention om at bruge teknologien, da vil andre bruge den.” USA bliver nødt til at møde andres evne til vejrmanipulation med sin egen – og det i et omfang og med en styrke, der enten afskrækker andre mod overhovedet at udvikle denne evne, eller hvis de opnår evnen, da at bruge den imod USA.

Konklusion

I de seneste år har vi set en voksende interesse for vejrmanipulation også udenfor det militære regi. Det skyldes dels de samme teknologiske forbedringer, som den militære interesse også er delvist motiveret af, samt af en række nye problemer og udfordringer omkring verdens fødevarerproduktion og ikke mindst klimaforandringerne. Forskere diskuterer nu større modeller for vejrmanipulation, der vil søge at kompensere for skaden ved at intervenere systematisk og vedvarende i vejrets og klodens egne processer. Den 1. september 2009 udgav det engelske Royal Society en rapport *Geo-engineering the climate: science, governance and uncertainty*, der netop diskuterer vores interventionsmuligheder: måder at vende eller regulere klodens opvarmingsprocesser. (Royal Society 2009; Copsey 2009). Og nu hvor selv Bjørn Lomborg har opgivet at afvise klimaforandringernes realitet, har også han turneret rundt med lignende forslag (From 2009). Udsatheden overfor enorme kræfter igangsat af os, men uden for vores kontrol søges her modsvaret af en ny bevidst og intentionel intervention i det klima, vi hidtil har påvirket ubevidst og uintenderet.

Klimaforandringerne har genaktualiseret vejret som en af de oprindelige rædsler. Fra hulemanden, der skræmt flygter fra lyn og torden, bonden der ser tørke eller regn ødelægge sine afgrøder, til byboeren, der ser vandmasserne vælte gennem gaderne eller digerne give efter for stormfloden, har udsathed for vejret været en af de sårbarheder og usikkerheder, der pressede livets opretholdelse. Lige så længe har man søgt at kontrollere vejret. Man har anråbt shamaner og guder (fx Thor) om at ændre vejret, hindre dets hærgen og skænke dets goder. Gudegalleriet tæller bl.a. solguder,

regnguder, vindguder og tordenguder. Vejret er afgørende for livet, og dets kontrol er den ultimative kontrol med livets vilkår.

Derfor findes der også en første strategi for bemestring af vejret, nemlig en *anråbelsesstrategi*, hvor gudernes magt over vejret forsøges mobiliseret i menneskets tjeneste. I 1274 og 1281 forsøgte store mongolske flåder at angribe Japan. De japanske krigere slog angrebene tilbage, i ikke ringe grad – i hvert fald ifølge legenderne – fordi store tyfoner ødelagde størstedelen af de mongolske flåder. Inden angrebene havde buddhistiske templer udført ”udryddelsesritualer” og opsendt bønner om hjælp. Tyfonerne blev derfor set som et svar på anråbelsen, en religiøs vejrkrig, gudernes indgriben på japanernes side, der senere fik navnet ”den guddommelige vind” eller kamikaze (Oxenbøll 2008).

Den primitive, hvis ikke endda infantilerede, nutidige udgave af denne anråbelsesstrategi ses ugentligt i tv-nyhedernes vejrudsigt, der veksler mellem ”vittige” kommentarer om, hvad meteorologen kan gøre ved vejret og at ”vejret kan man jo ikke gøre noget ved” (og i konstante ”nåh, du har nok været god/slem i år” til folks fødselsdag). Det væsentlige for os her er, at anråbelsesstrategien både har betydningen at være udsat for fjerne kræfter og lunefulde guder samt at kunne gøre noget ved vejret. Guderne lytter (nogle gange). Der er derfor en oprindelig og samtidig impotens og omnipotens i menneskets forhold til det at være udsat for vejret.

Med den amerikanske hærs strategi (hvis faktisk implementering man endnu ikke kan sige meget om) forsøges denne dobbelthed adskilt, nemlig som impotens hos fjenden og omnipotens hos amerikanerne.

Litteratur

- Air University (1994): *Spacecast 2020*, www.fas.org/spp/military/docops/usaf/2020/exec-sum.htm.
- Brzezinski, Zbigniew (1970): *Between Two Ages – America's Role in the Technetronic Era*, New York: Viking Press.
- Chossudovsky, Michel (2004). ”The Ultimate Weapon of Mass Destruction: 'Owning the Weather' for Military Use”, *Global Research*, 27. september 2004 (www.globalresearch.ca).
- Clausewitz, Carl von (1997, [1820'erne]): *On War*, London, Penguin.
- Coble, Barry B. (1996): *Benign Weather Modification*, School of Advanced Airpower Studies, www.fas.org/spp/eprint/coble.htm.
- Cohen, William (1997): ”Statement”, <http://www.fas.org/news/usa/1997/04/bmd970429d.htm>.
- Copsey, Tan (2009): ”Geoengineering: do we intervene?”, *OpenDemocracy*, <http://www.opendemocracy.net/article/email/geoengineering-do-we-intervene>
- Engelhardt, Robin (2009): ”Forskernes plan B: Vi manipulerer bare med klimaet”, *Ingeniøren*, 22. marts 2009, <http://ing.dk/artikel/97221-forskernes-plan-b-vi-manipulerer-bare-med-klimaet>.
- Fitrakis, Bob (uden år): ”Weather Warfare”, www.willthomas.net/chemtrails/articles/weather_warfare.htm.
- From, Lars (2009): ”Kunstige skyer skal stoppe global opvarming”, *Jyllandsposten*, 6. august 2009, <http://jp.dk/indland/trafik/klima/artikel1774139.ece>
- Gilbert, Scott (2004): ”Environmental Warfare and US Foreign Policy: The Ultimate Weapon of Mass Destruction”, *Global Research*, 23. september 2004 (www.globalresearch.ca).
- Haliburton, Mary-Sue (2005): ”Weather Modification a Long-Established, Though Secretive, Reality”, http://pesn.com/2005/09/06/9600160_weather_modification/.
- Hoag, Philip L. (1998): ”Weather Modification”, <http://twm.co.nz/wxwar.html>.
- House, Tamzy J. m.fl. (1996): Weather as a Force Multiplier: Owning the Weather in 2025”, <http://www.fas.org/spp/military/docops/usaf/2025/v3c15/v3c15-1.htm>.
- Royal Society (2009): *Geoengineering the climate: science, governance and uncertainty*, <http://royalsociety.org/displaypagedoc.asp?id=35151>
- Oxenbøll, Morten (2008): ”Fjender af Buddha og Kejseren”, paper præsenteret til konferencen Vold, Magt og Legitimitet, Saxo-Instituttet, Køben-

- havns Universitet, 6. november 2008.
- Studer, Thomas A. (1969): "Weather Modification in Support of Military Operations", *Air University Review*, september-oktober.
- Vidal, John & Helen Weinstein (2001): "RAF's rainmakers caused 1952 flood", *The Guardian*, 30. august 2001, <http://www.guardian.co.uk/uk/2001/aug/30/sillyseason.physicalsciences>.
- Williams, Jack (1999): "Project Stormfury attempted to weaken hurricanes in the 1960's and 70's", *USA Today*, 12. oktober 1999, http://www.usatoday.com/weather/research/2006-04-18-project-stormfury_x.htm.
- UN (1976): "Convention on the Prohibition of Military or Any Other Hostile Use of Environmental Modification Techniques", <http://www.un-documents.net/enmod.htm>.
- US Government (2002): *National Security Strategy of the United States of America*, september 2002.

Klassisk vin på nye flasker

Tag enten to gange 'Cogito ergo sum' fra huset Cartesius (1637/1644) eller den perlende aftapning 'Abraham & Agamemnon' fra vor betænksomme leverandør på Nytorv (1843)! Begge med en fornem buket og dyb eftersmag.

223 sider
kr. 250,-

Maurice Merleau-Ponty
Kroppens fænomenologi
(1. del af 'Perceptionens Fænomenologi')



DET lille FORLAG

René Descartes
Afhandling om metoden
Filosofiens principper



DET lille FORLAG

Søren Kierkegaard
Frygt og bæven
Udgave i moderne retskrivning
og med forklarende noter



DET lille FORLAG

142 sider
kr. 190,-

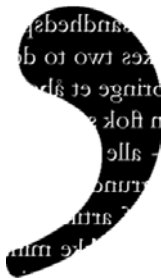
126 sider
kr. 190,-

På trapperne

Ny udgave af *Kroppens fænomenologi* med Merleau-Pontys eget forbilledlige 1945-forord om, hvad fænomenologi egentlig er. Lidt flere sider, samme pris.

www.detlilleforlag.dk

SEMIKOLON



Udenfor tema

På sporet af den tabte sandhed

I min artikel undersøger jeg forholdet mellem den filosofiske og kunstneriske tanke med afsæt i filosofen Gilles Deleuzes tænkning og forfatteren Marcel Prousts værk *À la Recherche du Temps Perdu*. Mit fokus er kunstens og filosofiens forhold til sandheden set i lyset af den moderne filosofis opgør med metafysikken.

Siden Nietzsche bekendtgjorde Guds død, har filosofien bestræbt sig på at frigøre sig fra metafysikken og opgive den søgen efter den oprindelige væren – det ene – som definerer den klassiske filosofi. Denne frigørelse fra metafysikken får også konsekvenser inden for kunsten, der ikke længere betragtes som blot mimetisk, en repræsentation, der afbilleder det ene eller det guddommelige, men derimod selv betragtes som skabende aktivitet. Ligeledes forholder det sig med filosofien, som ikke skal finde frem til noget oprindeligt, men skabe noget nyt. Både kunsten og filosofiens sandhed skal således findes i konstruktionen af det kunstneriske værk og de filosofiske begreber. Kunsten og filosofiens aktiviteter er i den forstand tæt på hinanden, og grænsen mellem kunst og filosofi synes at være flydende. Litteraturen kan være filosofisk, og filosofien kan fremstilles poetisk. Ifølge den franske filosofi Gilles Deleuze (1925-95) er der imidlertid en forskel: Kunst skaber sansninger, og filosofi skaber begreber. De filosofiske og kunstneriske processer kongruerer, men de to domæner kan aldrig blive ét.

Den filosofiske tanke

Gilles Deleuze forsøger i sit værk *Hvad er Filosofi?*, skrevet i samarbejde med psykiateren Félix Guattari (1930-91), at definere filosofien og kunsten samt afgrænse deres respektive områder. Fælles for filosofien og kunsten er ifølge Deleuze/Guattari, at de forsøger at gøre et indsnit i kaos ved at organisere det. At tænke er ret besat en bestræbelse på at bemestre kaos, at systematisere det og ikke mindst at inkorporere det i kosmos, men en bestræbelse på at eliminere det kaotiske element i livet forbliver ufrugtbar, og forestillingen om verden som en systematiseret og harmonisk totalitet er en illusion; det er det, filosofien og kunsten bestandigt afslører.

I *Hvad er Filosofi?* vil Deleuze/Guattari definere filosofien i dens rene form: som skabelsen af begreber. Det har altid været problematisk at afgrænse filosofiens områder, og den er gået under mange navne: eidentik, metafysik, fænomenologi, kritik. Ved at definere filosofien som en skabelse (af begreber), som en konstruktivisme, accentuerer Deleuze/Guattari, at filosofien ikke *er* noget; den *gør* noget.

Ifølge Deleuze/Guattari skaber alle filosoffer begreber. Platon, som mente, at idéerne faldt færdigudformede ned fra en idéhimmel, skabte selv begrebet om idéen, og på samme måde skabte Heidegger (1889-1976) begrebet om *Dasein* og Derrida (1930-2004) begrebet om *la différance*. Begrebet bliver således knyttet til konkrete filosoffer, men begreberne er ikke blot subjektive, idet begrebsdannelsen må forstås som ”den før-individuelle og ikke-personlige begivenhed” (Ibid.: 11). Filosofen skaber begrebet, men begrebet overskrider den enkelte filosof, idet begrebsdannelsen er en *begivenhed*, der så at sige må ”trækkes” ud af ting og væsen. Deleuze/Guattari erstatter således den bagvedliggende og uforanderlige væren med noget aktuelt (begivenheden), og indskriver sig dermed i en postmetafysisk tradition, der fra og med Nietzsche gør op med den klassiske metafysiks dualisme mellem væren og det værende.

Deleuze/Guattari forkaster væren forstået som en enhed (hvorfra det værendes mangfoldighed emanerer), idet en sådan enhed reducerer det værende til blot at være repræsentationer. I stedet må man se på mangfoldigheden i verden, begivenhederne, der ikke peger på transcendens og enhed, men netop selv er mangfoldige og hver især enestående. Hvis der ikke er en væren bag en gøren, så må denne gøren, menneskets handlinger og skabelser, blive noget centralt inden for filosofien.

Begrebet har til formål at fange begivenheden i tingen, men det må aldrig selvtingsliggøres, det er ”*virkeligt uden at være aktuelt, ideelt uden at være abstrakt*” (Ibid.: 83). Begreberne er fragmentariske helheder forstået således, at de ikke kan tilpasses hinanden, men består i sig selv uden ydre reference. Alligevel fordres det af begreberne,

at de skaber konsistens, og det gør de ved at blive skabt på et før-filosofisk plan, som af Deleuze/Guattari får betegnelsen *immanensplan*. At planet er før-filosofisk beror på en tanke om, at filosofien dybest set udspringer af noget ikke-filosofisk og før-begrebsligt. Immanensplanet kan beskrives som et liv (Deleuze 2001: 25), en fatteevne og et billede af tanken. Filosofens bestræbelse går på at skabe egne begreber og dermed forny billedet af tanken.

Det gælder for filosofien om at blive i det immanente, om at erstatte idéernes enhed med begivenhedernes mangfoldighed og vedkende sig evnen til at skabe begreber og tænke kreativt. I dette øjemed er det muligt at sammenligne filosofiens aktivitet med kunstens.

Den kunstneriske tanke

Inden for en sekulariseret verdensordens filosofi og i overensstemmelse med metafysikopgøret har kunsten en stor rolle som skabende kraft og anses som en mulig vej til erkendelse. Kunsten er lige som filosofien en konstruktivisme, og lige som filosofien optegner kunstneren også et plan med det formål at ordne kaos. Deleuze/Guattari kalder kunstens plan for *kompositionsplanet*. På dette plan skabes der ikke begreber, men i stedet ”*en blok af sansninger*” (Deleuze/Guattari 1996: 207). Hvis filosofien blev defineret som en skabelse af begreber, må kunsten defineres som en skabelse af sansninger. Denne definition på kunsten opponerer mod forestillingen om kunsten som mimesis – altså repræsentation.

Kunsten er ikke blot en afbildning af oplevede sansninger, men har derimod til formål at skabe *nye* sansninger og at gøre disse sansninger til *værensformer*. Disse værensformer betegnes som *percepter* og

affekter (Ibid.: 208), hvilket hentyder til deres tilknytning til de konkrete sansninger, perceptioner og følelser, affektioner, som mennesket oplever. Percepterne og affekterne skabes ud af de menneskelige perceptioner og affektioner og har derfor deres udspring i det konkrete. Men idet de skabes, mister værensformerne deres forbindelse til noget ydre. Således er de lige som filosofiens begreber selvtilstrækkelige og uden reference til noget eksternt, men hvor begreberne aldrig har haft en tilknytning til det konkrete, tager sansningens værensformer deres begyndelse heri. Lige som begrebet, der "hiver" begivenheden ud af tingen, frigør percepterne og affekterne sig fra det det oplevede. Percepterne refererer ikke (som perceptionen) til et objekt, og affekterne referer ikke (som affektionen) til et subjekt. De er hævet over den menneskelige verden bestående af sansindtryk, passioner og holdninger. Dermed understreges det også, at kunstens mål ikke blot er at afspejle et bestemt individs (kunstneren selv) erfaringer eller en kulturs konflikter, men skal hæve sig op på et mere almengyldigt niveau med det formål at udsige noget sandt om livet.

Fælles for filosofen og kunstneren er de "syn", de har. De oplever noget, der er større end dem selv, noget der er "for stort" (Ibid.: 216), og de forsøger at udkrystallisere dette i et begreb eller i en blok af sansninger. Filosofien såvel som kunsten har mådet at tænke på, og kunsten må aldrig reduceres til blot at være noget intuitivt. "Sansning er ikke mindre hjerne end begrebet er." (Ibid.: 265).

Proust

Marcel Proust beskæftiger sig med forholdet mellem filosofi og kunst og forsøger via sit massive værk *À la Recherche du Temps*

*Perdu*¹ at finde frem til, hvad kunst (her især forstået som skrivekunst) er. Værkets titel indikerer, at der er tale om en søgen efter det fortidige igennem erindringerne, men bogens hovedtema er nærmere søgen efter sandheden og søgen efter kunstens sandhed. Der er tale om en dannelsesproces med flere stadier eller trin som udmunder i kunstens domæne, hvor sandheden findes. Hovedkarakteren Marcel ønsker at være forfatter, men opgiver flere gange forsøget på at skrive, idet han ikke kan forene sine egne idealer med den gængse litteratur. Han ønsker ikke blot at være en iagttagere, men derimod at nå ind til tingenes og væsensernes essens. På samme måde med Proust selv, der ikke nøjes med at iagttage og beskrive, men derimod skaber noget nyt. Proust bestræber sig på - i Deleuze/Guattaris terminologi - at skabe percepter og affekter ud af de enkelte perceptioner og affektioner. Romanens hovedperson såvel som Proust selv gennemgår en læreproces, hvor de ud fra konkrete hændelser hæver sig op på et kunstnerisk og rent åndeligt niveau.

Fire verdener

I sin monografi *Proust og Tegnene* accentuerer Deleuze tegnenes store betydning for hovedpersonens udvikling i *La Recherche*. Læreprocessen beror på fortolkninger af tegn, som hovedpersonen møder i de miljøer, han bevæger sig i. Tegnene er tidsbundne og materielle, men peger på ideale essenser, der er tidløse og rent spirituelle. Det er imidlertid udelukkende i kunstens verden, at essenserne træder frem i deres åndelige form.

Deleuze inddeler det proustianske univers i fire verdener eller sfærer, der indvirker på hinanden, men som groft sagt kan opstilles hierarkisk med: I *den mondæne*

verden (i salonerne og til selskaberne) er tegnene rituelle og tomme. I den mondæne verden tænkes og handles der ikke; der gøres tegn (Deleuze 2003: 28). Den mondæne verdens tegn peger ikke ud over sig selv og deres tomhed markerer den tid, man spilder ved at befinde sig i dette miljø. Således kan den mondæne verden betragtes som lavest i hierarkiet. I *kærlighedens verden* er tegnene ”*løgnagtige og bedrageriske*” (Ibid.: 28). Det handler om at fortolke den, man elskers udsagn og gestus og udfolde de verdener, som den elskede indeholder fra tidligere oplevelser og kærlighedsforhold. Denne opgave viser sig umulig, idet et kendskab til den elskedes indre forbliver det forjættede land, og den proustianske kærlighed er en destruktiv jalousi. Til trods for kærlighedens tegns løgnagtige karakter, indeholder de imidlertid en sandhed, som den elskende først kan finde frem til, når kærlighedsforholdet er bragt til ende, og den elskende har mulighed for retrospektivt at bedømme det. Den sandhed, man finder ved at fortolke kærlighedens tegn, kommer således altid for sent og er stadig bundet til det materielle. Denne verdens tegn peger på den tabte tid. *Sansernes verden* får en stor betydning for Marceles læreproces og fylder meget i romanen. Dennes tegn er ”*bekræftende og sandfærdige*” (Ibid.: 34), men adskiller sig fra kunstens tegn ved stadig at være bundet til det materielle. Det meste berømte eksempel på et sanseindtryk er, da Marcel dypper en madeleinekage i lindetete og ved smagen erindrer det sted, hvor han tilbragte store dele af sin barndom: Combray (Proust 1963: 53). Et sådant sanseindtryk er ikke blot en erindring om fortiden, men en fortidens reelle sameksistens med nutiden, eller som Proust udtrykker det: ”*en smule væren i ren tilstand*” (Proust 1964: 176).

Sanseindtrykkenes store betydning for læreprocessen skyldes det, at de tvinger til tankearbejde: ”*Det forekommer, at en sænselig kvalitet skænker os en underlig glæde samtidig med, at den overbringer os en slags imperativ*” (Deleuze 2003: 33). Et imperativ som påbyder at søge videre efter de essenser, der anes i sanseindtrykkenes tegn, men som endnu ikke er gjort immaterielle. Denne sfæres tegn peger på den tid, man genfinder. Som læreprocessens endemål er som nævnt *kunstens verden*, hvor tegnene finder deres mening i ideale essenser (Ibid.: 35). Kunsten tildeler de andre verdener mening, idet man ved at finde tegnenes ideale essens opdager, at de materielle og tidsbundne tegn altid allerede peger hen på den tidløse essens. En indtræden i kunstens verden kaster dermed nyt lys over de andre verdener, der alle ”*konvergerer mod kunsten*” (Ibid.: 35). Kunstens tegn peger på den genfundne tid.

Som læreprocessens endemål er kunsten sfæren, hvori det er muligt at genfinde tiden og dermed sandheden. Kunstens enestående rolle beror på dens evne til at kommunikere de ideale essenser. Essenserne hører ikke ind under kosmos’ logik og kan dermed ikke udtrykkes rent sprogligt, de er perspektiver på verden og kan sammenlignes med Leibniz’ (1646-1716) *monader*. Monaderne udgør universet som udelelige enheder, der ikke har indflydelse på hinanden. De har lukkede døre og vinduer, dvs. de er ikke-kommunikerende. Alligevel tilvejebringer Leibniz en forbindelse mellem monaderne, idet han tillægger dem hver især en præetableret harmoni fra Gud. Prousts fiktionelle karakterer, som hver indeholder essenser er lige som monaderne: deres vinduer og døre er lukkede, og de kommunikerer ikke. Det er i dette øjemed, at Proust nedskriver ven-

skabet som noget falsk, idet det giver illusionen om, at der findes åbne vinduer og døre. I venskabet mener parterne at være enige og dele en fælles mening, hvilket Proust anser for at være en illusion. I den forstand er den proustianske kærlighed mere betydningsfuld end venskabet. Hos den elskede anes de verdener, der for os er ukendte, og der vækkes et begær efter at udfolde disse, selvom det ikke er muligt. I og med at venskabet beror på en falsk enighed, vækkes der ikke et sådant begær, og man lærer aldrig den anden at kende. Et kærlighedsforhold grundlagt på jalousi og fortvivlelse frem for et venskab grundlagt på en illusion om fællesskab er dermed at foretrække. Den uforløste kærlighed gavner læreprocessen væsentligt mere end det gølge venskab.

Der er imidlertid heller ikke kommunikation i kærligheden, som er en ensrettet gade, hvor den elskende fortolker den elskedes løgnagtige tegn, og hvor sandheden ikke udtrykkes, men forrådes i den forstand, at den elskede kun fortæller sandheden ved ufrivilligt at afsløre sine løgne. Der eksisterer således ikke megen intersubjektivitet i det proustianske univers, undtagen inden for kunsten, som får en kommunikativ funktion. Lige som Leibniz' monader bindes sammen af en guddommelig harmoni, således tildeler Proust kunsten evnen til at binde de ikke-kommunikerende perspektiver sammen:

Kun gennem kunsten kan vi komme uden for os selv, få at vide, hvad en anden ser af den verden, der for ham ikke er den samme som vor, og hvis landskaber ellers ville være lige så ukendte for os som de, der muligvis findes på månen. (Proust 1964: 199-200)

Kunsten formår at gøre dette i og med, at den ikke korresponderer med noget materielt, men er ren immateriel. Og fordi det, den kommunikerer, er en kvalitativ forskel, som ikke kan afsløres hos vennen eller elskeren, *"den kvalitative forskel, der er i den måde, hvorpå vi ser verden, en forskel, der ville forblive hver enkeltes evige hemmelighed, dersom der ikke var kunst til."* (Proust 1964: 199). Vennen og elskeren afslører aldrig forskellen, fordi de udelukkende eksisterer og agerer gennem vores idé om dem.

Antilogos

Proust forsøger at dekonstruere en tankegang, der er styret af logos' orden. Dette indebærer *ikke*, at Proust giver afkald på forstanden, men derimod, at han lader det intuitive komme i første række for derefter at lade forstanden komme til orde. I dette øjemed vil vi se nærmere på Prousts forhold til filosofien, som Deleuze problematiserer i *Proust og Tegnene*. Hos Proust er filosofien genstand for samme kritik som venskabet. Især den græske filosofi, der tillægger "vennen" en særlig betydning som samtalepartner og rival kritiseres. Ifølge Deleuze forkaster Proust *"de store temaer nedarvet af grækerne: philos, sophia, dialog, logos, phonem."* (Deleuze 2003: 128) – altså de klassiske filosofiske temaer. Den græske filosofi er lige som venskabet grundlagt på en falsk tro på, at der mellem mennesker eksisterer en fælles mening, som man ved samtale kan nå frem til. Et eksempel herpå er den sokratiske dialektik, hvor modsætninger spilles ud mod hinanden for endeligt at danne syntese og dermed føre til enighed. Denne metode bliver af Deleuze beskrevet som *"det dialektiske kneb, hvor man kun genfinder det, som man allerede har givet sig selv, og hvor man kun udleder*

det fra tingene, som man har anbragt der” (Ibid.: 126).

Det problematiske ved den klassiske filosofi er, at den ”lige som venskabet, ignorerer de obskure zoner, hvori de virkningsfulde kræfter forarbejdes, som indvirker på tanken, og de bestemmelser, som tvinger os til at tænke” (Ibid.: 13). Proust og Deleuzes anke mod filosofien er, at den kun formår at tale om det eksplicitte. Den klassiske filosofi er underlagt en logos, hvor der ikke gives plads til det, som ikke kan sættes på begreb. Derimod beskæftiger denne filosofi sig udelukkende med det ”konventionelle” (Ibid.: 115) og betragter søgen efter sandhed som en konsekvens af en god vilje, der altid søger det gode, det sande og det skønne. Sandheden skal imidlertid ifølge Proust ikke findes i det åbenlyse, men nærmere i det obskure.

Hos Proust afslører sandheden sig ikke ved filosofisk kontemplation, men derimod i livet; ved at møde tegn, der ”tvinger” én til at fortolke: ”Faktisk afslører sandheden sig ikke, den forrådes; den kommunikeres ikke, den fortolkes; den er ikke villet, den er ufrivillig.” (Deleuze 2003: 13). Idet den græske filosofi er underlagt logos’ orden, søger den også sandheden inden for logos’ rammer og ikke i kaos. Verden bliver en systematiseret totalitet.

Som nævnt forkaster Proust ikke forstandens aktivitet til fordel for det rent intuitive, men han mener, at forstanden altid kommer *efter* mødet med livet. Det er det tilfældige møde (med kærligheden, sanseindtrykkene, kunsten), der tvinger til tankearbejde. Det implicerer, at der ikke findes en metode til at søge sandheden, en metode som filosofien ofte har ledt efter. At finde frem til abstrakte sandheder ved hjælp af logisk ræsonnement gør ret beset sandheden til noget vilkårligt og hårdt sagt

ubetydeligt for mennesket. De intellektuelle sandheder mangler nødvendighed, idet de ikke har del i livet. Proust plæderer ikke for en ren intuitiv livsopfattelse, men fordrer, at forstanden først bruges efter indtrykkene. Livet er dermed forudsætningen for kunstværket og i særdeleshed Prousts eget værk. Det er i livet, at mennesket møder de tidsbundne tegn, som det ved hjælp af forstanden kan uddrage en tidløs essens af. Livet og værket såvel som livet og filosofien bør ifølge Proust og Deleuze være uadskillelige, og de plæderer dermed for en vitalistisk kunst og filosofi.

Kunst og filosofi

Proust mener ikke, at livet altid kan placeres under logos’ orden, og han kritiserer dermed den græske filosofi for dens tiltro til den dialektiske samtale og den logiske verdensorden. Men hans filosofikritik gør ham ikke til antifilosof. Proust opstiller en antilogos i den forstand, at han lader bios (livet) komme før logos og forfægter, at livet bliver meningsfuldt, idet man fortolker de tegn, det udsender i form af hændelser og personer. Livet giver mening i fortolkningen og ikke grundet en prætableteret harmoni, der skal genopdages. Imidlertid søger Proust det samme som metafysikerne og filosofien som sådan: sandheden. For at finde frem til sandheden, må *La Recherches* hovedperson skabe et værk som en fortolkning af tegnene, lige som filosofien ifølge Deleuze/Guattari må skabe begreber som den eneste mulighed for at nå til erkendelse. Der tegner sig således et billede af tanken som den skabende aktivitet og ikke som den gode vilje til sandhed. Den moderne definition af filosofien, som fremsættes i *Hvad er Filosofi?*, bryder forbindelsen mellem sandhed og tanke. Hvis tanken er menneskets kreative

evne, må tanken bedømmes ud fra dens aktivitet frem for de resultater, den når frem til: *"Det drejer sig ikke længere hverken om at starte eller om at komme frem. Spørgsmålet er snarere: hvad foregår der 'imellem'?"* (Deleuze 2006: 147). Sandheden er indeholdt i den skabende aktivitet, og er ikke en del af det forudgående (som skal generindres), som det forholder sig hos Platon. Sandheden er i pluralis: sandheder, idet sandhederne skabes inden for de forskellige af livets sfærer som kunsten og filosofien.

Proust har et mere platonisk forhold til sandheden end Deleuze/Guattari, idet han søger den skjulte essens, der betinger det værende. Essensen kan ret beset betragtes som en platonisk idé, og Proust kalder den på et tidspunkt for *"en guddommelig fange"* (Proust 1963: 363), hvilket giver associationer til en platonisk tankegang. *À la Recherche du Temps Perdu* er en søgen efter den tabte tid, men dette må også forstås som en søgen efter den tabte sandhed (la vérité perdue), og i den henseende kan Proust betragtes som platoniker. I og med at der er tale om en tabt tid, må der også være tale om en oprindelig tid, der må findes eller generindres som ved den platoniske anamnese. Deleuze definerer i *Proust og Tegnene* essensen som *"selve tidens fødsel"* (Deleuze 2003: 66) og hentyder dermed til en urtilstand, det oprindelige i form af det ene. I den forstand er Proust metafysiker. Alligevel kan man argumentere for det modsatte, at Proust ikke søger sandheden i det transcendent, men i det immanente. Essensen adskiller sig fra idéen i og med, at essenserne findes i os selv, i det immanente og konkrete. På den måde er de platoniske idéer hos Proust *"trukket ned og bredt ud på et stoffigt plan"* (Deleuze 2003 13) og ikke at finde i det transcendent.

Spørgsmålet er, hvorvidt kunsten og

filosofien stadig skal finde deres grundvilkår i en søgen efter sandheden, eller om det er noget andet, der må definere deres virke. Den moderne filosofi kan for så vidt, som den defineres som en skabende aktivitet, forbindes med kunsten. Inden for en post-metafysisk tænkning har kunsten en stor rolle, men lige som filosofien ikke længere kan defineres som en søgen efter det oprindelige, således kan kunsten heller ikke reduceres til en repræsentation af en arché, en oprindelig væren. Dette må indvirke på de to domæners forhold til sandheden. Uden en bagvedliggende urgrund er sandheden *"trukket ned på et stoffigt plan"* og er del af det immanente og endelige, hvor den inden for metafysikken var en del af det uendelige. Som et endeligt væsen har mennesket ikke mulighed for at søge sandheden i det uendelige og må derfor finde sandheden i sin egen rolle som skaber. Man kan i den hensigt stille spørgsmålet om, hvorvidt sandheden er et definerende element ved den moderne filosofi. Det mener Deleuze/Guattari ikke:

Filosofi består ikke i at vide, og det er ikke sandhed, der driver filosofien, men det er snarere kategorier som det Interessante, det Bemærkelsesværdige eller det Vigtige, der afgør det heldige udfald eller fiaskoen. Man kan ikke vide det, før man har konstrueret. (Deleuze/Guattari 1996: 110)

Det sandhedsbegreb (eller mangel på et sådant), som Deleuze/Guattari fremsætter, kan forekomme relativistisk og må ses i lyset af metafysikopgøret og forkastelsen af det transcendent. Mennesket er blevet den skabende instans og må dermed bruge sig selv som målestok for de sandheder, der produceres inden for kunst, videnskab og filosofi. Men den skabende akt er en kon-

stant aktivitet, og det er dermed processen og ikke resultatet, der kan bedømmes. Mennesket kan ikke sætte sig ud over sin egen tidslighed og udsige noget absolut om verden. Det indebærer ikke, at enhver kan udsige noget gyldigt om verden, men derimod at begreberne er temporale og ændres og forskydes over tid.

Idet filosofien defineres som skabelse, har den en tilknytning til kunsten. I kraft af deres frigørelse fra metafysikken kan kunsten og filosofien forbindes som to skabende kræfter, der skaber henholdsvis begreber og sansninger. Der er i den henseende en tæt sammenhæng mellem kunst og filosofi, som filosofien siden romantikken har accentueret. Grænserne mellem filosofi og litteratur synes at flyde. En roman kan være filosofisk, lige så vel som et filosofisk værk kan være poetisk og narrativt fortalt som store dele af den romantiske filosofi, som brugte det poetiske sprog som fremstillingsform. Fælles for filosofien og litteraturen er, at de skaber billeder af tanken. *La Recherche* kan på mange måder ses som en hybrid mellem litteratur og filosofi, idet den indeholder spekulative og filosofiske elementer. Den franske filosof Vincent Descombes (1943-) forfægter, at *forfatteren* Proust er mere modig i sine skildringer af livet end *teoretikeren* Proust, der opstiller spekulative teser værket igennem (Descombes 1992: 6), idet den narrative og kunstneriske fortælling siger mere om livet, end de filosofiske sætninger, som ifølge Descombes blot afspejler Prousts tids filosofi. Hos Proust er det således den litterære del af værket frem for den spekulative del, der kommunikerer et filosofisk budskab.

Filosofi kan imidlertid ikke blive til kunst og omvendt. De vedbliver at være to adskilte domæner, hvis man ser på

Deleuze/Guattaris definitioner. Kunsten er givetvis i stand til at kommunikere billeder af tanken, der på et intuitivt plan taler mere umiddelbart til menneskets fæteevne, men kunsten har ikke mulighed for at begrebsliggøre de blokke af sansninger, den samler i form af percepter og affekter. Kunsten kan kun skabe sansninger og ikke begreber.

Den moderne filosofi (i denne artikel fremstillet af Deleuze/Guattari) har frigjort sig fra sin metafysiske arv, men er stadig udsat for farer og illusioner. En aktuell fare er, at filosofien ender med at undergrave sig selv og blive ren relativisme, hvilket postmodernismen kan ses som et eksempel på. Ifølge Deleuze er filosofien ikke længere defineret ved en mangel eller negation, som skal tilvejebringes (som hos Hegel), men hvis filosofien er ren positivitet og ren skabelse, er der så overhovedet tale om filosofi? Hvis filosofien ikke længere har sin eksistensberettigelse i en søgen efter det sande, det gode og det skønne, hvorledes kan den så forsvare sin eksistens? Samme problematik gør sig gældende inden for kunsten: Kan kunsten udsige noget sandt om livet, hvis den ikke drives af en stræben efter denne sandhed? Nietzsche sagde: *"Kunstneren og filosofen er civilisationens læger"* (cit. hos Deleuze 2006: 174), men hvis filosofien og kunsten ikke længere defineres ved en mangel, hvilke symptomer er der så tilbage at lokalisere og behandle? Problemet kan gribes anderledes an ved at se kunstneren og filosofen (samt videnskabsmanden) som civilisationens konstruktører, som konstruerer tanker ud af kaos. Måske kan filosofien ikke definere sig selv ud fra et manglende, uerkendeligt element, men den kan i stedet definere sig ud fra et kaos, som det til stadighed forsøger at bemestre. Det samme gælder for kunsten.

Fokuset har forskudt sig fra det essentielle til det accidentielle og det gælder om at skabe sandheder i *dette* liv i stedet for at finde frem til sandheden om den væren, der betinger livet. Således forholder det sig også hos Proust, der søger sandheden gennem livets tegn, der påvirker mennesket i form af en "vold i tanken". Det er livets hændelser, der gennem kunstnerens fortolkning bliver til værket. Deleuzes filosofi tager også sit udgangspunkt i livet, immanensplanet, som en før-filosofisk betingelse.

Forskydningen fra det essentielle til det accidentielle har ikke til formål at relativere sandheden og reducere den til blot at være subjektive udsagn. Der findes stadig sandhedskriterier og værdier, men de skabes i konstruktionen af begreber og sansninger og må bestandigt skabes i kunsten, viden-skaben og filosofien.

Filosofi er ikke kunst, og kunst er ikke filosofi. Men filosofien kan være poetisk (som hos Kierkegaard), og kunsten kan være intellektuel (som hos Proust). Filosofien kan låne sine eksempler fra litteraturen og omvendt, men de to domæner forbliver adskilte, som henholdsvis skabelsen af begreber og skabelsen af sansninger. Der er ikke tale om en guddommelig skabelse ex nihilo, men om en skabelse ud af det allestedsnærværende kaos, ud af det liv, som mennesket befinder sig midt i. Livet går forud for og betinger kunsten og filosofien, og det er dét, Deleuze og Proust accentuerer i form af deres vitalistiske filosofi og kunst.

Litteraturliste

- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1996): *Hvad er Filosofi?* Gyldendal, København
- Deleuze, Gilles (2001): *Pure Immanence*, Zone Books, New York
- Deleuze, Gilles (2003): *Proust og Tegnene*, Det Lille Forlag, Frederiksberg
- Deleuze, Gilles (2006): *Forhandlinger*, Det Lille Forlag, Frederiksberg
- Descombes, Vincent (1992): *Proust – Philosophy of the Novel*, Stanford University Press, Stanford
- Lukács, Georg (1979): *Sjælen og Formerne*, Rhodos, København
- Nietzsche, Friedrich (1993): *Moralens Oprindelse*, Det Lille Forlag, Frederiksberg
- Proust, Marcel (1963): *På Sporet af den Tabte Tid – Vejen til Swann*, Martins Forlag, København
- Proust, Marcel (1964): *På Sporet af den Tabte Tid – Den Genfundne Tid*, Martins Forlag, København

Noter

- ¹ Værkets syv bind blev skrevet i årene 1913-1927.

Filosoffer betænkt med Nobelprisen i litteratur – en oversigt

I medfør af de tidlige Nobelkomiteers brede folkning af litteraturbegrebet var det muligt for historikere, filosoffer og kritikere at få den litterære pris. Allerede 1902 gik den til den tyske historiker Mommsen, og 1908 gik den til den også tyske filosof Eucken. Danske Høffding honorerede ikke komiteens idea-li-stisk forankrede kriterier, med 1928 kom franskmænden Bergson i betragtning – og 1950 englænderen Russell. Komiteovervejelserne fandt sted i lyset af Alfred Nobels fordring om "idealisk riktning" og de skiftende tolkninger af dette begreb.

De fem klassiske Nobelpriser – kemi, fysik, fysiologi eller medicin, litteratur, fred – blev som bekendt uddelt for første gang i 1901. Økonomiprisen kom til i 1968 og er finansieret af den svenske rigsbank.

At netop disse priser eksisterer beror på Alfred Nobels beslutning og blev bragt til offentlig kundskab via hans testamente. Man kan naturligvis fundere over, hvorfor Nobel valgte at tilgodese netop disse områder, men ikke f.eks. matematik eller musik, måske endda undre sig over, at dynamittens opfinder indstiftede en fredspris og tilmed lod det være op til det norske Storting at beslutte, hvem den skulle tildeles.¹

Ærindet hér er et andet, nemlig at belyse det forhold, at flere filosoffer er kommet i betragtning som modtagere af den litterære Nobelpris. På denne vis tydeliggøres selve det litteraturbegreb, som Svenska Akademien opererede med i hvert fald i begyndelsen af 1900-tallet – og til lige forskydningen i vurderingskriterierne i samme periode.

Men forkundskaber er nyttige, for dette specielle formåls skyld endda nødvendige.

Hvad skal der med andre ord til, for at man kan komme i betragtning?

Fordringerne

Ifølge testamentet skal priserne uddeles til "*dem, der i det foregående år har gjort menneskeheden størst nytte*" og uden, at der tages hensyn til nationalt tilhørsforhold, "*således at den værdigste får prisen, hvad enten han er skandinav eller ej*";² og hvad specielt Litteraturprisen angår, skal den uddeles af "*Akademiet i Stockholm*" til den, der har produceret "*det fortrinligste i ideal retning*".

Fordringerne er ikke ukomplicerede! Først og fremmest er det jo ikke enkelt at afgøre, hvilket menneske der "*under det för-lupna året*" har gjort sig tilpas nyttig og da specielt ikke inden for litteraturen. Derfor blev det allerede i år 1900 (i de såkaldte Nobelstatutter) fastslået, at der også kan være tale om at belønne ældre indsatser, hvis rækkevidde er blevet erkendt med en vis forsinkelse. Men dernæst kan det naturligvis være vanskeligt at afgøre, om den ene eller den anden indsats er til størst nytte for menneskeheden – hvad der på det litterære

område jo vil sige at vælge mellem værker af hver især fremragende forfattere eller at vælge mellem hver for sig fremragende forfatterskaber.

Fordringen om, at æren skal tilfalde de bedst kvalificerede ganske uden skelen til nationalitet, og at skandinaviske kandidater ikke bør have forrang, er i praksis også besværlig. Og skønt priserne uddeles til individer (fredsprisen dog ofte til organisationer), er det en kendsgerning, at nationerne kappes om dem.

Hvad specielt Litteraturprisen angår, mistænkte mange i starten af århundredet Nobelkomiteen for at have den politik, at prisen på skift skulle tilfalde de større (vest) europæiske nationer.³ Og de facto er prisen aldrig to år i træk gået til forfattere fra én og samme nation. For nu slet ikke at tale om, at de to verdenskrige og den kolde krig gjorde Nobelkomiteen sårbar over for beskyldninger for politisk partiskhed.

I øvrigt var det end ikke ganske klart, hvad Nobel kunne have ment med *"Akademiet i Stockholm"*. Svenska Akademien var jo et traditionelt akademi, som efter fransk forbillede røgtede sproget og udgav en ordbog og uddelte nogle priser – objektivet var det slet ikke rustet til at løse opgaven. Men prestigegudsigten afgjorde sagen – og apropos fordringen om *"idealisk retning"*: i hvert fald nogle af Akademiets toneangivende medlemmer ville gerne bidrage til, at idealiteten fik bedre kår i verden. Spørgsmålet om, hvordan fordringen skulle forstås, kom til at spille en ganske afgørende rolle. Kjell Espmark, i en længere periode formand for Nobelkomiteen, anlægger i et værk om Litteraturprisen det synspunkt, at dens historie er historien om skiftende fortolkninger af et uklart testamente.⁴

Litteraturbegrebet

I vore dage forekommer det selvindlysende, at Nobelprisen i litteratur tildeles en skønlitterær forfatter. Så enkelt stillede sagen sig på ingen måde for hundrede år siden. Litteraturbegrebet blev dengang i reglen forstået så bredt, at ikke blot skønlitteratur ("vitterhet"), men også humanistisk forskning ("vetenskap") kunne udløse en Nobelpris, dog naturligvis under forudsætning af, at der ud over et betydningsfuldt indhold forefandtes iøjnefaldende æstetiske kvaliteter. Med Nobelstatutternes formulering skulle Litteraturprisen belønne dels skønlitteratur, men dels også andre skrifter, *"som gennem form og fremstillingsmåde besidder litterær værdi"*. I medfør heraf var der især i de første par decennier blandt priskandidaterne ganske mange humanistiske forskere: kritikere, filologer, historikere, filosoffer, teologer, osv.⁵

Det lå altså ikke uden videre i kortene, at man skulle være skønlitterær forfatter for at blive tildelt den litterære Nobelpris. Allerede historikeren Theodor *Mommensens pris i 1902 understregede dette. Listen over prismodtagere omfatter da også flere filosoffer (Rudolf Eucken 1908, Henri Bergson 1927, Bertrand Russell 1950), samt f.eks. en memoireskrivende statsmand (Winston Churchill 1953). Listen over danske priskandidater peger i samme retning; blandt de 16, som blev bragt i forslag i århundredets første halvdel, finder man litteraturkritikeren Georg *Brandes, religionshistorikeren Vilhelm *Grønbech, kulturhistorikeren Troels Frederik *Troels-Lund, polarforskeren Knud *Rasmussen – og filosofen Harald Høffding.

At tiden opererede med et bredt litteraturbegreb er i øvrigt velkendt fra de litteraturhistoriske fremstillinger. Det turde være tilstrækkeligt at minde om Vilhelm

Andersens danske litteraturhistorie, der i kapitlet om "Halvfjerdsernes Mænd" giver f.eks. Høffding indtrængende omtale. Om hans psykologilærebog anføres, at den har "givet ham ikke mindre end G. Brandes en Plads i Verdenslitteraturen".

Carl David af Wirséns komité,⁶ den oprindelige Nobelkomité, pointerede ved flere lejligheder, at filosoffer for at komme i betragtning til Nobelprisen burde være "banebrydere i tankens verden" – vel fordi de foreslåede kandidater sjældent levede op til denne fordring. Det drejede sig om folk som Charles *Renouvier og Borden Parker *Bowne. Til Herbert *Spencers agnosticisme bemærkede komiteen, at den ikke tilfredsstillede "menneskeåndens dybeste behov". Alfred *Fouillée holdt vægten, men måtte i 1910 lide under, at prisen allerede var blevet tildelt en filosof. Historikerne havde større succes. At Albert *Sorel ikke nåede frem i forreste geled skyldtes nok kun, at Mommsen havde fået prisen (i 1905 forekom det i hvert fald "vel tidligt" igen at belønne en historiker). Om Ernest *Lavisse noterede komiteen gentagne gange, at han "synes at fortjene" Nobelprisen. Hos Rafael *Altamira y Crevea fandt man kun den brist, at han ikke var nogen stor stilist. Om kulturhistorikeren Gaston *Boissiers Nobelpris-kompetence herskede der ingen tvivl. Blandt litteraturhistorikerne måtte Gaston *Paris i 1901 sættes i venteposition, fordi man fandt det ønskeligt, at prisen i begyndelsen gik "til en digter med megen inspiration hellere end til en nokså oplyst kender af digtning". Francesco *d'Ovidio fortjente "at komme på tale", mens Émile *Faguet faktisk kom det. En række biografiforfattere lod sig afvise med den allerede i 1901 givne begrundelse, at man måtte foretrække "sådanne mere spontane fantasiprodukter eller bety-

dende historiske og filosofiske videnskabelige arbejder af høj originalitet og banebrydende karakter, i hvilke den skabende snilde har haft rigeligere mulighed for at træde frem". Hvad angår teologerne Theodor *Zahn og Adolf von *Harnack, så mente komiteen, at deres værker faldt uden for litteraturen "i den betydning, hvori Nobel synes at have opfattet begrebet".

På den anden side bør det også pointeres, at det brede litteraturbegreb ved flere lejligheder blev problematiseret. Men indsnævringsforsøgene havde gerne praktisk sigte; man påberåbte sig, hvad Nobel "i grunden" kunne have ment for på den måde at undgå bestemte kandidater.

Eucken og den idealistiske basis

Linjen i Nobelkomiteens arbejde blev i de år, hvor Akademiet overhovedet skulle udvikle sin kapacitet som prisuddelende organ, lagt af den magtfulde Wirsén. Hans æra var karakteriseret ved, at idealitetsfordringen blev funderet i en filosofisk tradition, der over den svenske filosof Christopher Jacob *Boström og hans tyske forbillede Friedrich Theodor *Vischer havde rod i den romantiske idealisme.

Tyskeren Rudolf Eucken⁷ fik prisen "på grund af den sandhedssøgende alvor, den gennemtrængende tankekraft og det vidsyn, den varme og styrke i fremstillingen, hvormed han i talrige arbejder har hævedet og udviklet en ideal verdensanskuelse". Komiteen havde imidlertid slet ikke indstillet Eucken, blot drøftet hans kandidatur. Godt nok var han skarpsindig osv., men skal en filosof vinde "en verdenspris", vil man dog gerne hos ham "finde noget af den geniale henførelse", som "rykker menneskeånder med sig". Derpå havde man drøftet den italienske lyriker Antonio *Fogazzaro, men var han end "en af vor tids største skønlitterære for-

fattere”, kunne han ikke opnå majoritet. Så blev den engelske lyriker Algernon Charles *Swinburne bragt på bane, og tre komiteemedlemmer samlede sig om ham, mens to insisterede på Selma *Lagerlöf. Det var denne gordiske knude, De Aderton huggede sig igennem ved at vælge Eucken. Den citerede begrundelse kan man passende læse også som en tilrettevisning af komiteen.

Spliden fortsatte, en flok akademi-medlemmer promoverede året efter Selma Lagerlöf, og Wirsén svarede igen ved at tilsværte hende i komiteindstillingen – og køre Maurice *Maeterlinck i stilling som fremtidig kandidat. Skønt agnostiker og symbolist aner den belgiske forfatter *”med den ægte digters følelse og fantasi, at mennesket ikke kun tilhører sanseverdenen”*. Disse krumspring forhindrede imidlertid ikke Akademiet i at tildele Selma Lagerlöf prisen – hvilket på den anden side ikke forhindrede Wirsén i at fastholde sin kurs: ud fra troen på åndelige værdier slog han i 1911 Harald Høffding af banen og erklærede sig rede til at give den danske epigonpoet Ernst von der *Recke prisen, om ikke Maeterlinck havde samlet majoritet i Nobelkomiteen.

Høffdings kandidatur

Som bekendt var Harald Høffding⁸ agtet i vide kredse, også internationalt. Hans hovedindsats kom til at ligge inden for psykologi og filosofi, hvor han leverede grundlæggende arbejder om filosofihistorie, etik, religionsfilosofi og erkendelsesteori. Den af Brandes lovpriste psykologilærebog var fremme i et halvt århundrede og blev oversat til tysk, fransk, engelsk, finsk, italiensk, polsk, russisk og spansk. I 1914 modtog han den største hædersbevisning, nogen dansk videnskabsmand kan få: at blive

udvalgt af Videnskabernes Selskab til at flytte ind i æresboligen på Carlsberg.⁹

Høffding blev indstillet til den litterære Nobelpris fem gange, i 1911-14 og 1916. Der indløb i alt 17 indstillingsskrivelser underskrevet af i alt 13 danske og 13 ikke-danske enkeltpersoner. Sagsforløbet har jeg skildret i en større artikel i *Fund og Forskning*, hvortil henvises. I denne sammenhæng skal blot et par bemærkelsesværdige tilkendegivelser omtales. Først Nobelkomiteens af Wirsén forfattede 1911-bedømmelse, der yder Høffding megen retfærdighed. Han er en af den moderne filosofis førende skikkelser, og fremstillingsmæssigt lever han op til det kunstneriske krav. Hans udvikling gik fra Kierkegaards religiøse individualisme og Rasmus Niensens dualisme, men stærkt påvirket af Hans Brøchner brød han med den positive kristendom og blev empiriker og realist, dog uden at slippe sin humanistiske anerkendelse af andre opfattelser end sine egne. Hans filosofihistoriske arbejder er velkendte og præget af omfattende indsigt og behersket tolerance. Hvad angår hans studier i etikens principper, kan der være god grund til at problematisere antagelsen af, at *”en virkelig sædelære er mulig uden, at den funderes på en ikke-sanselig bevidsthed”*; det ville den af Høffding beundrede Kant umuligt kunne give ham medhold i, da den etiske forpligtelse på den måde mister sin almenyldighed. I endnu mindre grad ville en så skarpsindig tænker som Boström kunne forlige sig med Høffdings måske Schelling-inspirerede antagelse, at ånden og materien kan udledes af *”noget bagvedliggende tredje”*. Trods disse reservationer er det ubestrideligt, at Høffding i filosofihistorien og i psykologien og etikken har markeret sig som en betydelig tænker, samt at han med megen indføling,

uden selv at bekende sig til positiv kristendom, har studeret og beskrevet typer af kristen religiøsitet og kristen mystik. Der findes i hans religionsfilosofi – ”*hvor utilfredsstillende den end må forekomme mennesker med dybe åndelige behov*” – en beundringsværdig religiøs pietet.

Så vidt, så godt. Wirséns bedømmelse gør det imidlertid også lysende klart, at Høffding på et helt afgørende punkt ikke slår til og altså ikke kan komme i betragtning til Nobelprisen:

Men den, som skolats af Platon och Kant, saknar hos Høffding det strängt systematiska tänkande, förutan hvilket ingen filosofi af högre dignitet är möjlig. För öfrigt äro empirism och realism, vid hvilka Høffding, om än med aktning för andra uppfattningar, fasthåller, ömöjliga såsom världsförklaringar. Tid och rum äro former för ändligt lif, men den sanna verkligheten är af andlig art och upphöjd öfver rum och tid. Gud är en ande. I hans andevärld har allt sin yttersta grund. Ingen empirism, ingen realism när till grundvalarna för tillvaron.

Denne indstilling¹⁰ blev den sidste fra Wirséns hånd. Høffding-afsnittet er skrevet op imod en specialudtalelse på 29 foliosider rekvireret af Nobelkomiteen hos filosofen Frans v. *Schéele, som med maliciøs brod mod sine egne kolleger henfører Høffding til den danske tradition fra Holberg, meget forskellig fra ”*de svenske tænkeres djærve metafysiske indstilling og tendens til mystisk overspændthed*”. Da Høffding i 1916 atter var på dagsordenen, gik man andetsteds hen efter en specialudtalelse, nemlig til akademimedlemmet, filosofi-professoren Vitalis *Norström. Over 10 foliosider ydede han Høffding al mulig

honnør, men uden vaklen i konklusionen: danskeren faldt på afgørende vis uden for, hvad Nobelkomiteen burde lægge navn til. Norströms udtalelse er et Wirsén-loyalt bidrag til tolkningen af Alfred Nobels fordring om ”*idealisk riktning*”. Dommen falder hér:

Vetenskapen rör sig för Høffding på sitt abstrakta område och religionen på sitt personliga, som bliver ganska kringskuret. Här märka vi intet rätt medvetande om att religion betyder och utgör den högsta och sista förutsättningen för universell vetenskaplighet och att något hos den ingår som konstitutivt i vetenskapens eget begrepp. [...] Det är djup, andekraft och nyskapande tankeförmåga, vi främst av allt finna oss sakna hos Høffding. I stället närmar han sig typen av en genombildat, förfinad, talentfull och inflytelserik populärfilosof med betydande strängt vetenskapliga förutsättningar och intressen.

Som tidligere omtalt udgjorde det ikke i og for sig et problem, at Harald Høffding var filosof og ikke skønlitterær forfatter. Det afgørende var, om forfatterskabet havde oplagte kunstneriske kvaliteter. Et sådant ræsonnement var holdbart frem til århundredets midte – som et blik på de to endnu ikke omtalte prisbelønnede filosoffer vil vise.

Bergsons svære vej

Henri Bergson¹¹ modtog den litterære Nobelpris i 1928 (den i 1927 hensatte pris), ”*som erkendelse for hans rige og livgivende ideer og den glansfulde kunst hvormed de er blevet fremført*”.¹² Komiteindstillingen havde mildt sagt ikke lagt op til denne afgørelse, den udmundede i uenighed

omkring Sigrid Undset, Maxim Gorkij og Thomas Mann, efter bl.a. at have sagt fra over for Bergson (om hvem filosofen Hans *Larsson, professor i Lund, i øvrigt havde skrevet en ganske positiv specialudtalelse):

Grunden er den samme, som mange gange tidligere er blevet anført, når der har været tale om at udstrække prisuddelingen til andet end digtning: det vanskelige i at overskue nye områder, hvorfra blot tilfældigvis og uden bredere konkurrence et navn her og der og nu og da fremføres for Akademiet.

Bergson blev bragt i forslag første gang i 1912 (af den skotske historiker Andrew Lang). Filosofen Axel *Herrlin skrev en specialudtalelse, men den placerede ikke Bergson blandt de fem ”præsumptive” kandidater, som komiteen det år koncentrerede sig om (og af hvilke tyskeren Gerhart *Hauptmann endte med at få prisen).

I 1913 og 1914 var det Vitalis Norström, der indstillede Bergson. Komiteindstillingen 1913 lader forstå, at man har bedt Norström om at udfærdige *”en vejledende udredning”*. Herrlins *”i det væsentlige positivistiske kritik”* synes at behøve en komplettering fra *”andre synspunkter”*, idet Bergson efterhånden har bidraget til *”at forstærke de idealistiske retninger inden for samtidens filosofiske tankearbejde”*. Forskydningen mod det metafysiske har med andre ord forbedret Bergsons chancer i Nobelsammenhæng, hvilket Norström altså fik til opgave at dokumentere. I mellemtiden indstillede komiteen en anden franskmænd, litteraturhistorikeren Émile Faguet – men han gik glip af prisen, fordi det efterfølgende lykkedes Verner von Heidenstam at vinde Akademiet for inderen Rabindranath *Tagore. Året efter forelå

Norströms specialudtalelse – men nu var verdenskrigen kommet på tværs.

Det var på komiteens initiativ, at Bergson i 1915 kom på forslagslisten, som det år ellers glimrede ved sin magerhed – i øvrigt sammen med et par landsmænd, som også ved tidligere lejligheder havde opnået positiv bedømmelse (men herved bragte komiteen sig i den situation i sin indstilling at måtte distancere sig fra den *”overvældende iver”*, hvormed de pågældende deltog i krigspolemikken).

I 1918 vendte Bergson tilbage til forslagslisten, indstillet af Heidenstam – men nu var han tilsyneladende ikke længere i kridthuset. De foreliggende specialudtalelser blev i hvert fald af Harald *Hjärne, der som Wirséns efterfølger i formandsstolen skulle forfatte komiteindstillingen, læst således, at Bergsons Nobelkvalifikationer ikke virkede *”tilstrækkeligt berettigede trods hans ubestridelige specielt stilistiske fortjenester”*. Og i 1921, da Heidenstam atter bragte Bergson i forslag, forlod Hjärne sig på, at Akademiet *”under nærværende omstændigheder”* (?) nok ville foretrække en repræsentant for skønlitteraturen – men skulle Bergson alligevel *”tilvinde sig varmere sympatier”*, havde Hjärne et andet kort på hånden: den franske religionsfilosof Émile *Boutroux.

Bergson var herefter ude af billedet, indtil en gruppe franske professorer og akademimedlemmer i 1928 igen bragte ham i forslag – og jo altså med succes trods Nobelkomiteens afvisende holdning.

Russells lette vej

Bertrand Russell¹³ var ny på kandidatlisten for 1950. Han blev foreslået af litteraturhistorikeren E.N. Tigerstedt og opnåede en meget positiv specialudtalelse (af den stockholmske filosofiprofessor Anders

*Wedberg) og en enstemmig komiteendstilling. Indstillingen var i øvrigt bemærkelsesværdigt kortfattet. Dette til trods for at kandidatantallet – formentlig på grund af en vis liberalisering af indstillingsretten – var steget fra 35 til 55, blandt hvilke var otte senere Nobelpristagere: Pär Lagerkvist 1951, François Mauriac 1952, Winston S. Churchill 1953, Ernest Hemingway 1954, Halldór Laxness 1955, Albert Camus 1957, Boris Pasternak 1958 og Mikhail Sjolochov 1965. Bedømmelsen af Russell er forfattet af komiteformanden, lyrikeren Anders Österling, som blankt indrømmer, at han er ude af stand til at give en fagvidenskabelig bedømmelse, men som i stedet lægger vægt på det formidlingsmæssige. Russells hele gerning

utgör ett outtröttligt stimulerande för-svar för det sunda förnuftets verklighet. Med sitt fria och friska vett, sin beundransvärt klara stil och sin kvickhet mitt i allvaret har han därunder utvecklat skriftställaregenskaper, som blott återfinns hos den främsta eliten i vår tid. [...] Genom sin liberala humanism synes mig Russell tillika i bästa mening motsvara just de önskemål och det tänkesätt som ledde Alfred Nobel när han stiftade sina pris. Jeg underskrivar gärna slutorden i professor Wedbergs för min uppfattning synnerligen klargörande och övertygande sakkunnigutlåtande: "Att ge Nobelpriset i litteratur at Bertrand Russell vore enligt mitt förmenande att hedra en av förnuftets och humanitetens mera lysande talesmän i vår tid. (Svensén 1992: bind 2, 421f)

Citatet klargør, hvor meget fortolkningen af "idealisk riktning" havde forskudt sig siden Wirséns dage, men jo også, at det

fortsat var vigtigt for komiteen at føle sig i overensstemmelse med, hvad Nobel skrev i testamentet. Man tør tilføje, at Nobel nok ville have følt sig i bedre selskab med Russell end med Eucken.

Andre filosoffer

For den gode ordens skyld bør endnu tilføjes, at der i mellemkrigstiden var flere filosoffer, som opnåede at få deres tanker prøvet på den stockholmske guldvægt. De blev langt hen ad vejen/typisk/for det meste mødt med den reservation, at de bevægede sig på kanten af Nobelprisens domæne – at de altså ikke var skønlitterære forfattere.¹⁴ Størst interesse påkaldte Benedetto Croce sig. Miguel de Unamunos værker gav anledning til ambivalens, men Hjalmar Hammarskjöld mindretalsindstillede ham dog til prisen. Om José Ortega y Gasset bemærkede komiteen blot, at hans kandidatur kunne fortjene "at blive holdt i live". Ludwig Klages bød komiteen inderligt imod; at menneskelig lykke skulle bero på "et animalsk forankret liv" var ikke forenelig med Nobelprisens ånd. Og hvad angår nu glemte folk som Rudolf Maria Holzapfel, Hans Driesch og Francesco Orestano, så forholdt komiteen sig afventende eller afvisende.

Et PS om Sartre

Sverige har som bekendt en liberal lov om offentlighed i forvaltningen, men for Nobelinstitutionerne gælder en undtagelsesbestemmelse: materialet i arkiverne bliver først tilgængeligt efter 50 års forløb. Den franske forfatter og filosof Jean-Paul Sartre¹⁵ blev tildelt Nobelprisen i 1964 "for hans iverige forfatterskab, som gennem sin frihedsånd og sandhedsstræben har øvet udstrakt indflydelse i vor samtid" – en jo ikke særlig klar motivering, der dog i det mindste ikke

ekskluderer det filosofiske forfatterskab. Et brev fra Karl Ragnar Gierow til Erik Lindegren pointerede, at Sartres da netop udkomne erindringsbind *Les mots* pegede mod ”en ny og vital æra” i forfatterskabet, men at han ”mere er debattør end egentlig skabende digter” – modsat konkurrenten, lyrikeren W.H. Auden, en af århundredets ”formgivere”, der dog nåede sin højde ”ganske langt tilbage i tiden”.¹⁶

Prisen endte altså hos Sartre, den femte til Frankrig efter verdenskrigen, men han afviste at modtage den.

Konklusion

Som det fremgår, også af personlisten, har Nobelkomiteen især i 1900-tallets begyndelse udvist megen åbenhed over for kandidater, som uden at være skønlitterære forfattere dog faldt inden for prisens område ved at have præsteret enestående humanistisk forskning formidlet på kunstnerisk tilfredsstillende vis. Hvad angår selve vurderingskriterierne, dvs. tolkningen af Alfred Nobels fordring om ”idealisk riktning”, så ses det ikke mindst i forbindelse med disse kandidater, at der i begyndelsen blev anlagt en strikte og ganske konservativ tolkning, til fordel for Rudolf Eucken og til ulempe for Harald Høffding, men at dette af Carl David af Wirsén med næb og kløer forsvarede, i tysk og svensk romantisk filosofi og æstetik funderede værdisæt i hvert fald efter 1920 tabte terræn. Komiteen blev forsigtigere i omgangen med testamentet og gjorde gældende, at opgaven ville blive uoverskuelig, om man gav sig i kast med ”andet end digtning”, som der står i indstillingen fra 1928 – den som afviste Bergsons kandidatur, og som Akademiet tilsidesatte med henvisning til hans rige ideer og glansfulde kunst. Ved århundredets midte så billedet anderledes ud: Bertrand Russell

passerede glat igennem, og motiveringen drejede sig nu om humaniteten og tankefriheden i det mangfoldige og betydelige forfatterskab!¹⁷

Personliste

- Altamira y Crevea, Rafael (1866-1951), spansk historiker, indstillet 1911-12.
- Boissier, Gaston (1823-1908), fransk klassisk filolog, indstillet 1906.
- Boström, Christopher Jacob (1797-1866), svensk filosof, Uppsala-professor 1842-63.
- Boutroux, Émile (1845-1921), fransk religionsfilosof, indstillet 1921.
- Bowne, Borden Parker (1847-1910), amerikansk filosof, indstillet 1906-07 og 1909.
- Brandes, Georg (1842-1927), dansk litteraturkritiker, indstillet 1903-07, 1910, 1916-18, 1920, 1922 og 1925-26.
- Croce, Benedetto (1866-1952), italiensk filosof, indstillet 1929, 1933, 1936, 1938-39 og 1947-50.
- Driesch, Hans (1867-1941), tysk biolog og filosof, indstillet 1928, 1930 og 1932.
- Faguet, Émile (1847-1916), fransk litteraturhistoriker, indstillet 1913-14.
- Fouillée, Alfred (1838-1912), fransk filosof, indstillet 1910.
- Grønbech, Vilhelm (1873-1948), dansk religionshistoriker, indstillet 1914-15, 1927-28, 1935, 1937, 1939-41 og 1943-44.
- Harnack, Adolf von (1851-1930), tysk teolog og kirkehistoriker, indstillet 1908 og 1916.
- Hauptmann, Gerhart (1862-1946), tysk forfatter, indstillet 1906 og 1912, Nobelpris 1912.
- Heidenstam, Verner von (1859-1940), svensk forfatter, akademimedlem 1912, indstillet 1909, 1911-13 og 1915-16, Nobelpris 1916.
- Herrlin, Axel (1870-1937), svensk filosof og psykolog.
- Hjärne, Harald (1848-1922), svensk historiker og politiker, Uppsala-professor, akademimedlem 1903, komiteemedlem/-formand 1913-21.
- Holzappel, Rudolf Maria (1874-1930), tysk filosof, indstillet 1925-29.
- Klages, Ludwig (1872-1956), tysk filosof og psykolog, indstillet 1936-37.
- Lagerlöf, Selma (1858-1940), svensk forfatter, akademimedlem 1914, indstillet 1904-09, Nobelpris 1909.
- Larsson, Hans (1862-1944), svensk filosof, Lund-

professor 1901-27, akademimedlem 1925.

Lavisse, Ernest (1842-1922), fransk historiker, indstillet 1909-13.

Maeterlinck, Maurice (1862-1949), belgisk forfatter, indstillet 1903-04 og 1909-11, Nobelpris 1911.

Mommsen, Theodor (1817-1903), tysk historiker, Nobelpris 1902 (kun indstillet dette år).

Norström, Vitalis (1856-1916), svensk filosof, Göteborg-professor 1893-1916, akademimedlem 1907.

Orestano, Francesco (1873-1945), italiensk filosof, indstillet 1932.

Ortega y Gasset, José (1883-1955), spansk filosof, indstillet 1933.

d'Ovidio, Francesco (1849-1925), italiensk filolog, indstillet 1909-12.

Paris, Gaston (1839-1903), fransk filolog, indstillet 1902-03.

Rasmussen, Knud (1879-1933), dansk polarforsker og forfatter, indstillet 1929.

Recke, Ernst von der (1848-1933), dansk forfatter, indstillet 1911-17 og 1930.

Renouvier, Charles (1815-1903), fransk filosof, indstillet 1901.

Spencer, Herbert (1820-1903), engelsk filosof, indstillet 1902.

Schéele, Frans von (1853-1931), svensk filosof og pædagog.

Sorel, Albert (1842-1906), fransk historiker, indstillet 1903-06.

Swinburne, Algernon Charles (1837-1909), engelsk forfatter, indstillet 1903-09.

Tagore, Rabindranath (1861-1941), indisk forfatter og filosof, Nobelpris 1913 (kun indstillet dette år).

Troels-Lund, Troels Frederik (1840-1921), dansk kulturhistoriker, indstillet 1916.

Unamuno, Miguel de (1864-1936), spansk forfatter og filosof, indstillet 1935-36.

Vischer, Friedrich Theodor (1807-87), tysk filosof.

Wedberg, Anders (1913-78), svensk filosof, Stockholm-professor 1949-76.

Zahn, Theodor (1838-1933), tysk teolog, indstillet 1902, 1904 og 1908.

Noter

¹ Alfred Nobel (1833-96) var kemiker og skabte sig en formue som opfinder og fabrikant. Arven efter ham tilfaldt den såkaldte Nobelstiftelse, der varetager forrentningen og stiller renterne til rådighed for de prisuddelende institutioner (for Litteraturprisens vedkommende Svenska Akademien, stiftet

i 1786 af kong Gustaf III). En god introduktion til Nobelpris-problematikken er: Henry Nielsen & Keld Nielsen, "Alfred Nobel. Mennesket, testamente og priserne", *Nabo til Nobel*, s. 22-51 og 501-03.

² Ordet "han" skal formentlig forstås juridisk, altså som "han"/"hun". Men kvinder er sjældne prismodtagere; de første i priskategorierne var: Bertha von Suttner, fred 1905; Selma Lagerlöf, litteratur 1909; Marie Curie, fysik 1903; Dorothy Hodgkin, kemi 1964; Rosalyn Yalow, fysiologi med medicin 1977.

³ Nobelkomiteen, det organ på fire eller fem af Svenska Akademiens atten medlemmer (De Aderton), som kollegerne har udpeget til at forestå sagsbehandling og foretage indstilling til Akademiet, som er det besluttende organ (og som følgelig også kan beslutte noget andet, end komiteen indstiller). Specielt i 1900-tallets begyndelse havde flere ikke-litterater sæde i komiteen.

⁴ Espmark (f. 1930), litteraturhistoriker, fil.dr. 1964, professor ved Stockholms Universitet 1978-95, akademimedlem 1981, formand for Nobelkomiteen 1988-2007, forfatter til *Litteraturpriset*, 2001 (se litteraturlisten)

⁵ Der henvises til personlisten, som omfatter de i teksten med * markerede personer. Hovedpersoners data m.v. oplyses hér i noterne.

⁶ Wirsén (1842-1912), forfatter, litteraturkritiker, akademimedlem 1879, sekretær 1884-1912, formand for Nobelkomiteen 1900-12.

⁷ Eucken (1846-1926), tysk filosof, Nobelpris 1908 (kun indstillet dette år), professor i Jena 1874-1920. Hans "schöpferische Aktivismus" fordrede individuel medvirken i åndens – det guddommelige – stræben efter at virkeliggøre sig i tilværelsen.

⁸ Høffding (1843-1931), cand.theol. 1865, dr.phil. 1870 (*Den antike Opfattelse af den menneskelige Villie*), docent ved Københavns Universitet 1880, professor 1883-1915.

⁹ Ved flere lejligheder opråbte Høffding som indstiller til Nobelprisen. I 1903-07 deltog han i Videnskabernes Selskabs bestræbelser for at skaffe Georg Brandes prisen. I 1907 indstillede han på opfordring Holger Drachmann. Og i 1911-14 og 1916 spillede han en fremtrædende rolle i bestræbelser, også baseret i Videnskabernes Selskab, til fordel for den i Tyskland bosatte Karl Gjellerup, der var hans fætter. Som bekendt blev Gjellerup i 1917 s.m. Henrik Pontoppidan tildelt den attråede pris, jf. Claus Jensen, "Et umage par", i *Nabo til Nobel*, s. 124-71 og 510-14. (Langt senere, i

Dyd og Terror mellem Žižek og Robespierre

Terrorregimet under den franske revolution er blandt de mest omdiskuterede fænomener i moderne tid. Robespierre leverede gennem sine taler under dette regime et af historiens mest berømte og berygtede argumenter for vold. Denne artikel behandler i første omgang Robespierres begreber om dyd og terror, og forsøger derefter, gennem Slavoj Žižek, at give en genfortolkning af dem i forhold til det 21. århundrede.

Den franske revolution er en af de mest indflydelsesrige og ikke mindst omdiskuterede hændelser i nyere tid. Stormen af Bastillien den 14. juli 1789 blev startskuddet til et årti, der på både godt og ondt influerede europæisk politik i mere end 100 år. Nogle argumenterer endda for, at det først var med murens fald den 10. november 1789, at revolutionernes tidsalder definitivt var ovre.

Begrebet er imidlertid ikke dødt, hvilket man så sent som i 2004 i Ukraine så, hvor folket påberåbte sig navnet ”den orange revolution” for deres massive protester mod det forudgående, korrupte præsidentvalg i landet. Selvom der måske nærmere var tale om en fredelig, om end standhaftig, folkeprotest og strejke end en revolution, så understregede den ikke desto mindre, at idéen om revolution, som blev født dengang i Frankrig, stadig havde mere at sige i historien.

Terrorregimet (La Terreur) blev trods sin korte beståen (1793-94) den mest kontroversielle del af den franske revolution. Regimets frontfigur og leder af det jakobinske parti, Maximilien Robespierre (1758-1794), fik med sin legendariske argumentation for legitimeringen af rege-

ringens politik ved hjælp af begreberne dyd og terror, splittet eftertiden mellem fascination og forfærdelse. Over 200 år senere lever denne splittelse stadig i bedste velgående, og man må spørge sig selv, om det ikke er på tide med en reformulering af La Terreur.

Robespierre og revolutionen

Robespierre markerer sig i den franske revolutions historie som den mest centrale skikkelse under Terrorregimet, eller den revolutionære regering, hvor han gik fra demokratisk valgt formand for velfærdsudvalget (Comité de salut public) til *de facto* diktator. I denne yderst kontroversielle periode var han bannerfører for forsvaret og retfærdiggørelsen af regeringens tiltag og beføjelser overfor befolkningen og nationalforsamlingen. Især talerne *On the principles of revolutionary government* (25/12 1793) og *On the principles of political morality that should guide the national convention in the domestic administration of the republic* (5/2 1794) er centrale forsvare for terroren, og kan ses som en samtidig, filosofisk udlægning af terrorregimet – den første i forhold til den eksterne politik, den anden til den interne.

The goal of constitutional government is to preserve the Republic; that of revolutionary government is to found it. Revolution is the war of liberty against its enemies: the constitution is the system of liberty victorious and at peace. (Robespierre 1793: 99)

Helt grundlæggende var terrorregimet en politisk undtagelsestilstand i krigstid. Krigen udspiller sig mod både indre og ydre fjender af friheden, som angiveligt forsøger at hindre det franske folk i at fortsætte udviklingen af en fri demokratisk republik, en udvikling som har gjort sig gældende i årene op til terrorregimet. Terrorregimet skal sikre republikkens fundament og neutralisere dens fjender, således at en demokratisk valgt regering kan indtræde og administrere den i fred. Den omstændighed, at selve den franske republik er truet, fordrer altså en nødvendighed af ekstraordinære midler fra regeringens side – konstant med henblik på at forsvare den *offentlige* frihed, altså forsvare landet mod såkaldte suverænitetskrænkelser.

Robespierre kan her siges at arbejde med et radikalt frihedsbegreb, hvor objektet for regeringen bliver at opnå magt til at beskytte magten selv. Først når den er sikret, kan den private frihed sikres. Med andre ord skal staten etablere mulighederne for en reel, materiel frihed for borgerne, og det eneste tidspunkt, hvor den kan gøre dette, er når den selv er sikret mod trusler på dens eksistens.

Truslen mod statsmagten er et centralt element i Robespierres retorik, hvor han nærmest ikke kan understøtte den overhængende fare nok. Ifølge ham har en række af Europas monarkier allieret sig med et ukendt antal personer i Frankrig, hvor de konspirer og regulært statskup, der

skal føre til indførelsen af tyranni i Frankrig. Det eneste middel der kan svare igen, er indførelsen af terroren, som skal rense landet for forrædere og sikre republikkens etablering.

Terroren placeres altså som et helt centralt begreb i den revolutionære regering. Basalt set er terroren, for Robespierre, intet andet end øjeblikkelig retfærdighed rettet mod alle, der truer landets frihed. Egentligt argumenterer Robespierre for at legitimere statens brug af vold. Hans andet centrale begreb, dyden, bliver således hans garanti overfor det franske folk for, at terroren ikke kommer til at ende i et rædselsvælde:

If the maintaining of popular government in peacetime is virtue, the maintaining of popular government in revolution is virtue and terror both: virtue, without which terror is disastrous; terror, without which virtue is powerless. (Robespierre 1794: 115)

Dyden konstituerer sig som en kompromisløs kærlighed til landet, loven og ligheden. Dyden som menneskelig egenskab falder, inspireret af Rousseau, naturligt for mennesket, men kan korrumpes under de forkerte samfundsforhold. Kun i demokratiet, hvor individet selv er en del af suveræniteten, kan det føle en sand kærlighed til hjemlandet, som fremmer dydigheden i dets sind, som igen fremmer en indiskutabel overholdelse af landets love.

I fredstid er denne dydighed i sig selv nok, idet den kan sikre landets harmoniske bevarelse i fred. Er freden imidlertid truet, bliver den magtesløs uden terroren. Terroren må altså ses som en slags dydens våben eller dydens soldat. Den kan ikke stå alene, da den i så fald ikke ville kunne skelnes fra arbitrær vold, men er underordnet dyden.

Terroren beskytter dyden med øjeblikkelig retfærdighed.

Terrorregimet er således ikke blot en undtagelsestilstand, men også en politisk konkretisering af en overordnet filosofi, som fordrer en idé eller et endemål om det naturligt dydige menneske, blottet for korruption og egeninteresser, som grundlaget for den ideale, frie republik. Den allerede korrupte del af samfundet er som dødt væv, som må skæres fra koppen, så dyden kan blomstre. Idet de valgte korruptionen frem for deres naturlige dydighed, blottede de sig selv for terroren. Det sker altså en dehumanisering af fjenden, som legitimerer terroren.

Guddommelig vold

Terrorregimet varede knapt et år, før det i 1794 blev kuppet af den såkaldte thermidorianske reaktion, som senere udmundede i direktoriet, der traditionelt ses som afslutningen på den franske revolution. Lige siden dens udbrud har den franske revolution givet anledning til en bred historisk, kulturel og politisk polemik. Som den slovenske filosof Slavoj Žižek (1949-) indledende bemærker i hans tekst om Robespierre:

Nowhere is the dictum 'every history is a history of the present' more true than in the case of the French Revolution: its historiographical reception always closely mirrored the twists and turns of political struggles. (Žižek 2007: VII)

Receptionshistorien har ofte været splittet i en konservativ fordømmende retning, en yderst selektiv liberalistisk retning ('1789 uden 1793'), eller en radikal imødekommende retning der glædeligt siger både A og B (Žižek: VIII). I stedet for enten

at ignorere eller fordømme terrorregimet prøver Žižek imidlertid at nyfortolke og aktualisere den, for, som han spørger, hvad er egentligt politisk terror i den jakobinske betydning? Og hvordan ville den se ud i den moderne verden?

Udgangspunktet for Žižek ligger i terrorregimet selv, nærmere bestemt i det han kalder *revolutionær* terror. Men henvisning til den tyske filosof Walter Benjamin (1892-1940), understreger Žižek, at den terror, der var tale om her, ikke var, hvad mange kalder "statsfunderet vold", men snarere et tilfælde af hvad man kan kalde *guddommelig vold*.

"It is a decision (to kill, to risk or lose one's own life) made in absolute solitude, not covered by the big Other. If it's extra-moral, it is not "immoral", it does not give the agent licence to kill mindlessly with some kind of angelic innocence. The motto of divine violence is fiat iustitia, pereat mundus¹: it is justice [...]." (Žižek: XI)

Denne guddommelige vold er et centralt begreb i forståelsen af terroren. Det er et yderst sjældent historisk tilfælde af en både individuel og kollektiv selvoverskridelse i retfærdighedens tjeneste. Det enkelte menneske beslutter sig her for at sætte sig ud over risikoen for at miste sit eget liv og hengive sig til en moral, der ligger højere end ham selv. Der er hverken tale om hævn eller tankeløs massakre, men *retfærdighed*. Den guddommelige vold sætter sig udover alle humanitære bekymringer, idet den repræsenterer folkets (i dets mest abstrakte betydning) vordende retfærdiggørelse.

Proletariatet

I vore dage er den såkaldte politiske korrekthed altoverskyggende i den offentlige

debat. Vi fremhæver alles ret til lighed: lige ret til hospitaler, indkomst, skoler og pension. Det, der ifølge Žižek, tit bliver glempt, er, at denne form for lighed kun opnås ved stærk favorisering af de svageste i samfundet. Samtidig hersker der en udtalt frygt for alle truslerne mod den offentlige velfærd i den politiske retorik; "... *such a (post)politics always amounts to a frightening rallying of frightened men.*" (Žižek: XXVI). Denne *post politiske biopolitik*, som Žižek formulerer den, er kendetegnet ved sin brug af en stærkt frygtbetonet retorik og fordrer ofte populistisk frem for ideologisk politik.

Denne relativt nye politiske tradition, om man vil, er noget, vi ifølge Žižek bør lægge bag os – vi må søge dets modpol, men hvor? Svaret kommer fra en uventet kant: hvad med at genoplive det gode gamle "proletariatets diktatur"? (Žižek: XXVII). Imidlertid munder et sådan forslag om at bryde med den ovenfra dikterede biopolitik oftest ud i en anklage om forsøg på at påtvinge samfundet et proletariatets diktatur, som et levn fra en gammel kommunistisk utopi – altså en nedladende udelukkelse fra den "seriøse" debat. Proletariatets diktatur kan og skal dog forstås som nøglen til forandring, som vejen til terrorens genoprejsning.

Centralt for Žižek er her at definere den, ifølge ham, fordomsfrie egentlige betydning af proletariatets diktatur – altså en definition, der abstraherer fra den Leninistiske/Stalinistiske påvirkning. Hvis man således ser ud over de umiddelbare associationer, begrebet giver, og fokuserer på dets indhold, vil man for det første erfare, at "diktaturet" ikke står i modsætning til demokratiet: "... since the entire field of state power is *that of dictatorship.*" (Žižek: XXVII). Det essentielle er netop, at der er tale om et diktatur, hvor magt ikke ligger

hos enkelte eller få mennesker, men hos befolkningen. Proletariatets magt fremhæver netop den potentielle diktatoriske dimension, der altid befinder sig i demokratiet – nemlig flertalsdiktaturet.

Proletariatet kan dog ikke simplificeres til blot at være pøbelens flertal: "*The 'dictatorship of the proletariat' means: the direkt empowerment of univeriality, so that those who are the 'part of no-part' determine the tone.*" (Žižek: XXVIII). Proletariatet tilhører samfundet uden at tilhøre nogen bestemt del. Dette abstrakte tilhørsforhold betyder, ifølge Žižek, at proletariatet egentligt repræsenterer noget universelt i samfundet – derfor er der i proletariatets diktatur tale om magten til det universelle. Denne universalitet betyder videre, at kampen om enkelte interesser bliver suspenderet til fordel for en kollektiv og forenet røst, en røst som i magtpågribelsen bevirker et udslag af guddommelig vold. Konklusionen bliver, at proletariatets diktatur skal forstås som en demokratisk eksplosion – som en kollektiv etablering af en ny magt. Der er ingen stat, kun folkets vilje (ibid. [XXX]).

I den franske revolution repræsenterer den 3. stand ved den nationale stænderforsamling proletariatet. Idet de griber magten og starter revolutionen, opstår den førmtalte demokratiske eksplosion, men det er ikke her den sande udfordring ligger. Først når revolutionen skal omformes til en holdbar samfundsorden, en orden, der konstituerer alle revolutionens drømme og principper, opstår det, som man kalder terrorregimet, og som Žižek identificerer med proletariatets diktatur. Samtidig med at revolutionens ideer konkretiseres, gør terroren det ligeledes. Det er nemlig netop i skabelsen af en ny magt, at terrordimensionen ligger. Kun igennem terroren, dvs.

undertrykkelsen af de tidligere magtindehavere, kan proletariatet opnå sit egalitære demokrati.

Vores verden

Det skal understeges, at Žižek på ingen måde opfordrer til nogen kamikazelig-nende handlinger. Der er med andre ord ikke tale om et ønske om statsfunderet martyrisk vold eller lignende – vi skal netop genopfinde en ny jakobinsk terrorform; en kollektiv eller intersubjektiv vilje. Med inspiration fra den franske filosof Alain Badiou (1937-) opstiller Žižek fire ”udviklingskategorier” for revolutionshistorien; voluntarisme, terror, egalitær retfærdighed og tillid til folket. Det er i en kombination af disse, at Žižek finder nøglen til hans genopfindelse af terroren. Et statuerende eksempel kunne være i forhold til den globale opvarmning:

- Den egalitære retfærdighed skulle således sikre, at alle lande uden skelnen ville blive pålagt den samme CO2 kvote eller afgift i forhold til eks. areal – som man eksempelvis kunne kalde det globale sikkerhedsreglement.
- Terroren skulle sikre strenge sanktionsmidler (heriblandt decideret begrænsning af liberale friheder) mod dem, der overtræde de førnævnte sikkerhedsregler.
- Sikringen af landenes deltagelse skulle ske gennem en folkelig, voluntaristisk beslutning om at gå imod den globale kapitalismes vej mod miljøets ruin – altså påvirke samfundet ikke blot oppefra og ned, men også nedefra og op.
- Sidst, men ikke mindst, måtte der sættes på, at flertallet af befolkningen havde lyst til at rede miljøet og deltage aktivt i planens gennemførelse.

Man kunne spørge sig selv om, hvorvidt dette ville kunne lade sig gøre, men her ser Žižek terrorregimet som et konkret eksempel på, at det *er* muligt kollektivt at tage kontrollen over den historiske udvikling.

Critique et fin

Når man taler om den franske revolution generelt og terrorregimet i særdeleshed, er der, som Žižek også påpeger, en stærkt fordømmende tendens – man kan nærmest ikke forstille sig noget mere fjernt fra den vestlige tænkning og værdier end disse ”rædsler”, revolutionen medførte. Det er netop denne nærmest nedladende afvisning, man hører, når folk som f.eks. Søren Krarup kategorisk stempler terrorregimet som en ren og skær totalitær henrettelsesmaskine. Al diskussion synes hurtigt udelukket – den franske revolution er ovre, færdig, kaput. ”Der er ikke mere at tale om, og lad os håbe, at et sådant despoti aldrig viser sig igen i vores moderne, civiliserede og teknologiske verden.”

Sagen er bare den, at der måske stadig er *noget* at tale om. Ikke alene i forhold til selve udlægningen af, hvad der egentligt skete dette kontroversielle år under den franske revolution, som der kan være nok så mange versioner af, men også i forhold til i dag. Debatten er vigtig for vores forståelse af begrebet om revolution: både med hensyn til hvad en revolution kan udrette, men også i forhold til at forstå størrelsesordenen af de kræfter den kan sætte i spil, og hvad den potentielt kan ødelægge.

Žižek er blevet kaldt alt fra venstrefløjens nye håb til et opreklameret modefænomen. Uanset hvad man måtte synes, må de fleste dog kunne se det både interessante, men også uhyrligt provokerende i hans projekt. Om projektet virkelig lykkes for ham – om han formår at genopfinde terro-

ren og give den en form for genoprejsning, kan imidlertid diskuteres. Hele hans løsning (som vel egentligt er lånt fra Badiou) med en slags verdensborgerlig egalitær voluntarisme har et totalitært islæt over sig, som egentligt ikke ligger særligt fjernt fra Robespierres idé om den folkelige dyd.

Hvordan Žižek vil garantere, at terrorrens genindførelse ikke blot risikerer at blive en storskala *gentagelse* af det jakobinske terrorregime, er uklart. Han taler om tilliden til, at folket vil adoptere ideen og støtte den som deres egen, men dette levner ikke megen plads til uforudsete og spontane udviklinger fra menneskets side. Han lægger ikke skjul på, at fravælgelsesmuligheden er nærmest ikke-eksisterende – tværtimod afviser han ikke situationen, hvor alle kan anmelde alle, som en plausibel måde at få terrorren gennemført i praksis.

Selvom Žižek kan kritiseres for ikke at gennemføre sit projekt på en overbevisende måde, er det dog stadig et tankevækkende projekt, og i sig selv ikke dadelværdigt. Hans kritik af den Burke inspirerede konservatismes fokusering på, og fordømmelse af, det voldelige aspekt i revolutionen, som alt for indskrænket, samt den liberalistiske (omvendte) fokusering på den demokratiske frigørelse i 1789 og ignorering af terrorren, virker utroligt rammende. Man må medgive ham i, at det er vores opgave at acceptere hele den franske revolutions historie, inklusiv terrorregimet, som vores historie – som en del af vores kulturelle arv.

Det er måske med det in mente, at man må læse Robespierre. Det er klart, at hans filosofiske ideer om den revolutionære regering, som indstifteren af den dydige republik, eskalerede til et utroligt voldsomt og på mange måder ukontrollerbart diktatur. Hans filosofiske udlægning af det regime,

han selv var med til at stifte, virker således noget problematisk i forhold til den reelle udvikling. Menneskenes universelle rettigheder, demokratiet og ligheden forsvinder således i forhold til hans overvejelser om både fjenden og befolkningen.

Om diktaturet og magten havde været hans hensigt fra starten, eller om han virkelig til det sidste troede på retfærdigheden af hans sag – om han virkelig var den ubestikkelige – kan man kun gisne om. Det væsentlige må være at læse ham med en accept af, at terrorren i den jakobinske forståelse er uadskillelig fra dyden. Dette udgangspunkt udtrykker Badiou ganske glimrende, idet han siger at:

Man må studere det revolutionære værk som en homogen mangfoldighed. I denne er terrorren en uadskillelig kategori. I særdeleshed uadskillelig fra dyden. (Badiou 2007: 224)

Noter

- ¹ [lad retfærdigheden ske fyldest, om så verden skal gå under]

Litteratur

- Badiou, Alain (2007): *Grundrids af metapolitikken*, Slagmarks Skyttegravsserie
- Robespierre, Maximilien (2007) [1793]: "On the principles of revolutionary government" i Žižek, Slavoj (red.) *Virtue and terror: Maximilien Robespierre / Slavoj Žižek*. London: Verso
- Robespierre, Maximilien (2007) [1794]: "On the principles of political morality that should guide the national convention in the domestic administration of the republic" i Žižek, Slavoj (red.) *Virtue and terror: Maximilien Robespierre / Slavoj Žižek*. London: Verso
- Žižek, Slavoj (2007): *Virtue and terror: Maximilien Robespierre / Slavoj Žižek*. London: Verso

FAGLIG KRITIK

Denne sektion er åben for faglige kommentarer til artikler publiceret i vores to seneste numre. Alle kan bidrage til denne sektion og redaktionen vil udvælge bidrag til publikation og lægge resten på Semikolons hjemmeside. Denne nye sektion er ikke ment som en pendant til opinionssektionen i dagblade, ej heller egentlige anmeldelser af Semikolons samlede udtryk eller stil. Det er nærmere en plads for offentliggørelse af en "tænken-med" (eller imod) nogle argumenter i de tidligere artikler. Det kan sammenlignes med såkaldte peer-review-rapporter, men med de store forskelle, at indlæggene til Semikolon offentliggøres, og at de vil være modtaget uopfordret fra skriftets læsere.

Det skal medvirke til, at den akademiske udvikling af tanker og ideer ikke er hemmelig, at gode ideer ikke strandes, fordi de ikke var færdigudviklede, samt at nogle "fejl" kan gøres produktive i en anden eller større kontekst. Hvilke pointer og argumenter kan udvides, hvilke hænger ikke særligt godt sammen, hvad siger andre studier, fagretninger og anden forskning om emnet behandlet i artiklen? Det er spørgsmål, som kunne tjene som udgangspunkt for den faglige kommentar.

Der er umiddelbart ikke nogle krav til formen eller indholdet af en kommentar, men længden er begrænset til tre sider i overensstemmelse med vores skrivevejledning og kritikken skal holdes til det faglige mellemværende. Gensvar på kritik i sektionen må højst være en side, men er yderst velkomne.

Peter Thielst

96

Ad fontes - rent sporgligt

Jonas Kjærgård Laursen

99

Racismen hos Joseph Conrad

Replik til Casper Andersens kritik i Semikolon nr. 17

De, der kan huske filmmagasinet *Bogart*, husker sikkert også Ole Michelsens afsluttende replik: "*Husk: film skal ses i biografen.*" De er nemlig lavet til et format, der er langt større, end hvad såvel en transportabel pc som en forvokset fladskærm kan hamle op med. Derfor er sidstnævnte nødløsninger, der nok går an ved gensyn, men aldrig kan yde en biograffilm retfærdighed – modsat film tænkt til tv's gamle kukkasformat.

Jeg nævner dette for at slå et slag for, at man i artikler, afhandlinger og bøger, der prætenderer et vist fagligt og videnskabeligt niveau, omgår den anvendte og citerede litteratur med en noget større respekt, end den vi ofte er vidne til – også i *Semikolon* (jf. ex. nedenfor). Det handler om sproget, om det *sproglige format*, teksten er tænkt og formuleret i. Jeg medgiver, at vi alle ikke kan beherske alle sprog lige godt, og at de fleste af os i mange tilfælde må ty til oversættelser for overhovedet at komme ind i relevante tekster.

På Kierkegaards tid var det akademisk elementært at kunne læse oldgræsk, latin og hebræisk samt fransk og tysk, mens engelsk nærmest var ude af billedet. Af samme grund citerer Kierkegaard fx i *Frygt*

og *bæven* Shakespeare på tysk, hvilket vi i dag finder lidt sært og sprogligt inkompetent – kunne han i det mindste ikke have benyttet sig af en dansk oversættelse af *Richard III.*? Nuvel, i dag opererer akademika næsten udelukkende med engelsk ved siden af dansk (og måske lidt norsk bokmål, hvis det går højt), og derfor vil det nu være både uhørt og komisk at læse og citere Shakespeare – endsige Gilbert Ryle og Anthony Giddens – på tysk.

Omvendt er der ingen, der holder sig tilbage fra at læse og citere såvel Foucault og Deleuze som Kant og Habermas på engelsk, til trods for at deres sproglige format er henholdsvis fransk og tysk. Det er øjensynlig ikke længere noget krav – og der er i hvert fald ingen akademisk forventning om – at man håndterer fransk og tysk, og i så fald er en engelsk oversættelse vel acceptabel?! Ja, det er den vel, hvis det virkelig ikke kan være anderledes, men det kan netop ofte være anderledes, for til benefice for alle de mange, der ikke behersker tysk og fransk, er der i de sidste 15-20 oversat ikke så lidt af den fagligt relevante – klassiske som nyklassiske – litteratur til dansk. Netop fra tysk og fransk.

Det er sket ud fra den enkle og solide

logik, at hvis ikke engelsk er ens modersmål (eller er et med dansk fuldt ligestillet andet modersmål), så er det bedre at arbejde med en dansk oversættelse end en engelsk eller hvilken som helst anden – naturligvis under forudsætning af, at den danske oversættelse er kompetent og fagligt-begrebsligt præcis og gennemtænkt. Med ganske få undtagelser er dette heldigvis tilfældet i dag, slet og ret fordi kravene til oversættelse er øget betydeligt siden de glade 60'ere og 70'ere, hvor det var vigtigere at få nogle fagkritiske tekster hurtigt i spil end at tænke på oversættelseskvaliteten. De tidligere Freud-oversættelser ved Mogens Boisen er således stærkt problematiske (som også de engelske i The Standard Edition er det), mens de store Marx-oversættelser under J. Witt-Hansens redaktion netop satte en ny standard, der blev forbilledlig.

Problemet med at omgås og anvende engelske oversættelser har to sider: Dels forlader man sig på en tekstversion, hvis kvalitet og validitet man sjældent kender til – eller hvis terminologiske valg i forhold til originalteksten man ofte kun kan gisne om. Dels lever man på den illusion (ofte!), at ens engelske sprogberedskab er lige så kyndigt og nuanceret som ens danske – og som den danske er hos den oversætter, der magter sit arbejde. Jeg kan ikke anbefale, at man kun baserer sin faglige tilegnelse og ditto "output" på danske oversættelser: det bedste er jo altid at have originalen ved hånden; men det er dog ringere at forlade sig på de engelsksprogede – også selvom det i en globaliseret kultur ser "smartere" ud.

Når der derfor i Semikolon 16, s. 25 henvises til Heideggers *Being and Time* og ikke til *Væren og tid* (Klim 2007), er der tale om en faglig slendrian, der muliggør en mængde misforståelse og begrebslige

forstyrrelser. Det er for artiklens forfatter muligvis for hasarderet at gå til kilden, *Sein und Zeit*, men at vælge den (ældre) engelske oversættelse, når der foreligger en ny og omhyggelig på dansk, det er for dumt – og mageligt, hvis det alene afspejler, hvad man nu lige tilfældigvis har stående på hylden. Til gengæld vil jeg lade Aristoteles-henvisningen i 16,45 til *Physica* i Oxfords udgave af *Works* passere, for den danske udgave ved P. Helms er fra 1952 og temmelig diskutabel. Den begrebsmæssige afklaring og etablering var endnu ikke slået igennem – det præger i endnu højere grad de gamle oversættelser af *Om digtekonsten* (Poetikken) fra 1958 og 1969, der nærmest må betegnes som korrupte. Der er dog ikke god mening i at henvise til *Rhetoric* (Works) i 16,103, frem for *Retorik* i Thure Hastrups oversættelse fra 1983, der er både valid og stringent.

De oversættelser, som 1965-70 blev udgivet i serien "De Store Tænkere. Berlingske Filosofi Bibliotek", var af vekslende kvalitet, men hvad angår Leibniz' *Monadologi*, ville jeg nu nok vælge den danske fra 1967 frem for en engelsk (se 17,101) – når nu den tyske grundtekst ikke lader sig magte. Helt galt går det imidlertid 17,52, hvor hele fem titler af Foucault og Deleuze/Guattari angives og anvendes i kraft af engelske oversættelser, til trods for at der foreligger gode danske fra 1996-2005. Det er fand'eme for sløjt, men desværre ikke atypisk, ej heller på disputatsniveau, skulle jeg hilse og sige. (At *Madness and Civilisation* – såvel som den norske udgave: *Galskapens historie* – derudover er et misfoster og en misforståelse, som Foucault selv tog afstand fra, og som kun bør inddrages i idéhistoriske læsninger omkring antipsykiatri o. lign., det er en anden sag, men dog værd at nævne for de ukyndige.)

Vil nogen efter denne udladning sige, at jeg er en hildet og inhabil kritiker, idet jeg som forlægger på DET lille FORLAG har ansvaret for mange filosofiske nyoversættelser/udgivelser gennem de sidste 15 år, så medgiver jeg delvis dette, men mener også, at jeg ovenfor har angivet, hvorfor jeg har givet mig i kast med dette arbejde. *Ad fontes* er et godt princip, også når det gælder en teksts sproglige kilde, men lader den sig af den ene eller anden grund ikke håndtere, så er der mere faglig og akademisk ræson i at anvende en kompetent dansk oversættelse, ofte suppleret med et opdateret dansk notemateriale, end en engelsk, som man sprogligt set sjældent er fuldt på højde med. Hvorfor lægge flere snubletråde ud end højst nødvendigt; og hvorfor lade sig imponere af det engelske, så længe dansk er ens primære mål og mæle?

Racisme hos Joseph Conrad

Én pointe interesserer mig i Casper Andersens (CA) noget bidske kommentar til min artikel om Joseph Conrads kortroman *Heart of Darkness*. Han foreslår, at Conrad-læseren, i stedet for – som jeg forsøgte – at sondre mellem på den ene side værkets markante imperialismekritik og på den anden side dets udtalte racisme, bør undersøge, hvordan bestemte ”i *samtiden velkendte troper om det mørke kontinent*” hos Conrad bliver vendt ”*grundigt på hovedet*”. CA kommer ikke med konkrete eksempler, men det er nærliggende at tro – og ret mig nu, hvis jeg tager fejl – at pointen er rettet mod bogtitlens *Darkness*. Når bogen pointerer, at mørket findes i dybet af den elfenbenshungrende, hvide mands bryst og ikke er knyttet til den sorte mands påståede barbari, er dette da ikke det perfekte eksempel på, hvordan en metafor som mørke lades med en anden betydning end den vante? Ser vi ikke her, hvordan det, der ifølge en tidstypisk racisme kunne tage sig ud som en sammenstilling af afrikanerens mørke hud og hans mangel på kulturel oplysning, viser sig i stedet at være en kritik af den overdrevent oplyste europæers pengebegær?

Pointen er glimrende, synes jeg, men desværre også meget langt fra at være fyldestgørende. Og det af to grunde:

For det første er racismen et kompliceret, men stadigt tilbagevendende fænomen i det conradske oeuvre, som man som læser må forholde sig til. Forfatterens vel nok mest ambitiøse roman, *Nostramo*, og dens karakteristiske multiperspektivisme kan tjene som eksempel. Det, at mange forskellige karakterer hver især udlægger begivenhederne i den fiktive sydamerikanske stat Costaguana, som netop de ser dem, gør det svært at udskille, hvad man kunne kalde et romanens udsagn. Når en af hovedpersonerne, Mrs. Gould, ikke kan skelne mellem indianske arbejdere, men kun ser rygge i forskellige nuancer af brunt – ”*of reddish-brown, of blackish-brown, of coppery-brown*” (Conrad 2007: 75) – er det et racistisk blik, der reducerer individuelle forskelle til brunhedens fællesnævner. Omvendt er det romanens anonyme fortæller, der karakteriserer den krysteragtige Hirsch som ”*the little hook-nosed man*” (Conrad 2007: 147) og ”*the enterprising Israelite*” (Conrad 2007: 148) og dermed reproducerer antisemitiske stereotyper om jødens krumme næse og ivrige foretagsomhed.

Allerede ud fra dette lille empiriske materiale er det klart – og i Conradforskningen er det ikke noget kontroversielt synspunkt – at racismen er udpræget og tilbagevendende, hvilket gør det til et

tekstanalytisk fejlskud at ville nedtone dette aspekt.

For det andet er mørket et tilbagevendende motiv hos Conrad, hvis betydning langt fra er begrænset til beskrivelserne af det afrikanske kontinent. I en overbevisende analyse af den verdensforståelse, der ligger til grund for Conrads værker, omtales mørket som den evigt tilstedeværende "metafysiske entitet" (Hillis Miller, 28), som gør det meningsfyldt at differentiere mellem den oplyste civilisations overfladesandhed ("surface-truth", Conrad 1988: 38) og mørkets blivende og så at sige dybere sandhed. Hos Conrad etablerer rationaliteten et meningsgivende netværk imellem løsrevne enkeltobjekter, der hver for sig er meningsløse. Som sådan er civilisationen eller rationaliteten en måde at møde verden på, en måde at tilføre verden mening. Eller, for at tale med Ernst Cassirer: Rationaliteten er en symbolsk form, der præger virkelighedens kontingens og giver den mening. Her er mørket ligningens anden halvdel. Den instans, der melder sig, når meningen hører op, som ikke lader sig forstå, og som forbliver uartikuleret. Hvad enten bøgernes handling udspiller sig i Europa (*The Secret Agent*), Sydamerika (*Nostromo*), Afrika (*Heart of Darkness*) eller Sydøstasien (*Lord Jim*), fungerer mørket som symbol på denne tilværelsens skyggeside, hvilket naturligvis kun i meget begrænset omfang gør det meningsfuldt at forstå mørkets funktion som en omvendning af "i samtiden velkendte troper om det mørke kontinent". Ikke fordi det er decideret forkert, men fordi det er meget langt fra at være en fyldestgørende forklaring.

Litteratur:

- Conrad, Joseph (1988): *Heart of Darkness* (HD), Norton Critical Edition (3rd edition), New York, London.
- Conrad, Joseph (2007): *Nostromo: A Tale of the Seaboard* (N), Oxford University Press, UK.
- Hillis Miller, J. (1965): *Poets of Reality: Six Twentieth-Century Writers*, Harvard University Press, Cambridge.

ANMELDELSER

- | | | |
|-----------------------|-----|---|
| Eva Krause Jørgensen | 102 | Menneskets undergang - planetens farmakon: et modigt tankeeksperiment
<i>Anmeldelse af Alan Weisman:
Verden uden os</i> |
| Stuart Pethick | 104 | Which Spinoza is the Most Eco-Friendly? - De Jonge on Deep Ecology's Use and Abuse of Spinoza
<i>Anmeldelse af Eccy de Jonge:
Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism</i> |
| Helene Sloth Borgholm | 105 | En læseværdig kort introduktion til en bred problematik
<i>Anmeldelse af Thomas Dixon:
Science and Religion – A Very Short Introduction</i> |
| Astrid Nonbo Andersen | 106 | Til Tasterne...
<i>Anmeldelse af Mikkel Hvid:
Skriv! – Gode tekster er lette at skrive</i> |

Menneskets undergang - planetens farmakon: et modigt tankeeksperiment

Alan Weisman: *Verden uden os*
Borgen, 2008 [2007]; 360 sider, 349 kr.

I en tid hvor spørgsmålet om klimaet konstituerer et af de mest centrale verdenspolitiske problemer, er der i den offentlige debat ikke sparet på profetier, visioner, planer, mål og delmål. *Verden uden os* er på mange måder et barn af denne tid, men i modsætning til mange andre bud på verdens frelse er journalisten Alan Weismans foretagende overraskende originalt. Afsættet er relativt simpelt: vi er alle enige om, at nøglen til et bedre klima ligger hos mennesket, men hvor radikalt kan vi tillade os at forstå dette? I stedet for fortsat at bræge om CO₂-nedskæringer og klimavenlig livsstil, skulle vi så prøve at sætte spørgsmålstegn ved selve menneskets eksistens? For hvad ville der ske, hvis vi overhovedet ikke var her? Det er dette sidste spørgsmål, der danner udgangspunktet for *Verden uden os* – et tankeeksperiment over postapokalypsen:

Lad os foretage et tankeeksperiment. Lad os forestille os at det værste tænkelige er sket. Menneskehedens udslættelse er en kendsgerning. (s. 12)

I *Verden uden os* er mennesket altså forsvundet fra den ene dag til den anden: om dette skyldes et dødeligt og yderst smitsomt humanvirus eller måske en pludselig bortførelse af væsner fra det ydre rum vides ikke – hovedsagen er, at mennesket, på en ikke destruktiv måde, er borte: hvad nu? Hvordan vil naturen reagere, hvis den pludselig bliver befriet fra det pres, menne-

skeheden til stadighed lægger på den? Hvor lang tid vil der gå, før alle spor efter menneskets eksistens er forsvundet? Ville bare ét element i økosystemet på nogen måde savne os? Det er selvfølgelig en forræderisk tanke, men uanset hvor uhyrligt det kan forekomme, er effekten af menneskets udryddelse lige præcis, hvad Weisman ønsker at beskrive.

I forsøget på at være så detaljeret og troværdig som mulig bygger Weisman sin beskrivelse op omkring en række af interviews med alt fra havbiologer og ornitologer til inspektører på kemiske fabrikker og filosoffer. Disse interviews er med til at overbevise læseren om, at Weismans ærinde ikke blot er et populistisk tankespind, men et reelt forsøg på at beskrive postapokalypsen ud fra et kvalificeret grundlag, om end de ofte tager ham mere eller mindre dystre steder hen: fra sandsynlighedsberegninger for diverse apokalyptiske scenarier på fremtidsforskningsinstitutter til deciderede trans- eller posthumane bevægelser, som aktivt spekulerer i menneskets udryddelse, f.eks. den radikale Church of Euthanasia: "save the planet – kill yourself".

Der er to ting man hurtigt finder ud af, når man læser *Verden uden os*. For det første, hvilket er relativt opmuntrende, at naturen kan og vil gendannes – selv på de mest forurenede steder på jorden. Desværre vil man også erfare, at dette, grundet menneskets enorme indflydelse de sidste 15 000 år, en del steder vil tage umådelig lang tid, da naturen må finde sig i ikke så lidt fra vores efterladenskaber. Weisman tager således store geografiske og tidsmæssige spring og læseren bliver gjort bekendt med alt fra clovisfolkets folkevandring til Nordamerika for 13 000 år siden, til tilstanden for det menneskeforladte (og glemte?) område omkring det gamle Tjernobyli. *Verden uden*

os er altså ikke blot en beskrivelse af natu-rens generobring af planeten efter men-neskets farvel, men også en fortælling om, hvordan mennesket overtog verden samt, i klima øjemed, en kortlægning af præcis *hvor* omfattende den forureningsmaskine mennesket satte i gang (i særdeleshed ved industrialiseringen og op til i dag) er. Selvom dette måske falder uden for det umiddelbare ærinde i bogen, virker det ret styrkende for beskrivelsen at give læseren hele forhistorien med på vejen.

Efter vores afgang er der desværre ikke så meget, der vil savne os (ironisk nok vil kun vores lus, der er specialiseret i at leve på og af mennesket, savne os), og så snart naturen får frie tøjler, går den ellers i gang med at slette vores spor. Hvad angår alt, hvad mennesket har bygget op, så arbejdes der med en ret bred tidshorisont i forhold til, hvor lang tid det vil tage naturen at udrette alle vores spor. For eksempel vil huse og byer angiveligt være mere eller mindre forsvundet i løbet af 50 til 100 år, mens bronzeskulpturerer som frihedsgudinden formentlig vil stå der til evig tid. Endvidere vil f.eks. New Yorks undergrundsbane, uden elektricitet til konstant at pumpe vand ud, blive oversvømmet i løbet af blot 36 timer, mens kerneaffald med en halveringstid på 704 millioner år vil plage jorden nogen tid endnu.

Hvad angår menneskets åndelige frembringelser som filosofi, musik og knust, så afhænger disses "evige" liv nærmest udelukkende af den eventuelle eksistens af andet intelligent liv: vi må med andre ord sætte vores lid til, at Voyager-sonderne eller udsendte radiobølger en dag bliver opda- get. Kun held kan altså afgøre, om men-neskeheden skal være andet end et glimt i universets historie.

Overordnet virker *Verden uden os* gen-

nemført og overbevisende uden på noget tidspunkt at være kedelig. Weisman har talent for at skrive og formår at holde læse-rens opmærksomhed hele vejen. Selvom risikoen for menneskets totale udryddelse nok er forsvindende lille (selv et virus med en dødelighed på 99,99 % vil efterlade 650.000 mennesker med naturlig immuni- tet – nok til at sikre artens overlevelse), så er *Verden uden os* et tankevækkende værk.

Hvorvidt mennesket fortjener sin eksis-stens, er imidlertid ikke en diskussion, der bliver taget op. Ligeledes bliver der heller ikke brugt særligt lang tid på at spekulere i hvem eller hvad, der skulle gøre det af med os. Forløbet i bogen er således i langt højere grad præget af en "for the sake of argu-ment" tilgang. I bogens efterskrift, simpelt kaldet "coda", forsøger Weisman som det eneste sted at give et bud på, hvorledes mennesket og naturen kan opnå en eller anden form for harmoni. På mange måder virker den foreslåede løsning (global ét- barns politik) dog lidt som en tom ballon i forhold til den ellers høje kvalitet af resten af værket, idet den præsenteres fuldstæn- digt uproblematiseret med ordene, at vi som den intelligenteste skabning blot må "udvise mod og visdom" til at turde accep-tere denne løsning.

Det er lidt en skam, at Weisman på denne måde afviger fra det erklærede formål med bogen med hvad, der virker som en ugenomtænkt og hurtig løsning. Der kunne godt savnes en større diskus- sion af, hvad en sådan løsning indebærer – praktisk og moralsk. Ligeledes føler man sig som læser efterladt med et spørgsmål om, om mennesket måske ikke godt kunne siges at tilføre planeten noget, der ikke blot er destruktivt. Om det blot skyldes ynke- lig sentimentalitet eller ej vides ikke, men man savner under alle omstændigheder

en anerkendelse af, at menneskets udryddelse ikke blot kan ses som en lettelse for naturen, men også et tab for (af?) verden. Måske ville verden være et tomt sted uden os. Selv om ballonen altså taber pusten til sidst, står det dog klart, at *Verden uden os* på ingen måde er spild af tid, og at Weisman på fornem vis giver læseren rigeligt med stof til eftertanke. Et originalt og vigtigt værk.

- Eva Krause Jørgensen

Which Spinoza is the Most Eco-Friendly? - De Jonge on Deep Ecology's Use and Abuse of Spinoza

Eccy de Jonge: *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*

Ashgate Publishing Limited, 2004

When Arne Naess first coined the term 'deep ecology' in 1972, he quickly assumed Spinoza as its patron. De Jonge questions his and other deep ecologists' use of Spinoza however, claiming that they have often mistreated Spinoza's texts in order to enlist him for their particular aims. Perhaps the most important instance of this is the attempt to make Spinoza say that all of nature and everything in it has intrinsic value – a principle held dear by many deep ecologists. This, they argue, can free us of our anthropocentric worldview that threatens to destroy the environment around us. De Jonge is correct in maintaining that Spinoza cannot possibly allow that every being has intrinsic value, given that value only arises for Spinoza during the processes that occur between living beings. We do not desire something because it is intrinsically good, Spinoza argues, but rather deem

something to be good because we desire it in our activity; all other notions of value are empty and abstract. Spinoza seems to be useless for deep ecologists here, but de Jonge insists that the latter are merely looking in the wrong place. Spinoza's critique of anthropocentrism does not lie in conferring equal value upon the whole of nature, but in insisting that the activity of any living being cannot fail to involve and incorporate the lives of countless others, therefore necessitating a care of relations that incorporates all aspects of the world. But, de Jonge argues, even if other human beings are not the only lives we need to care for in our relations, they are the most important ones. This is something that deep ecologists tend to forget. They often underestimate the worth of human relations and see them as destructive to nature as a whole, and not a vital part (at least from our perspective), of it. De Jonge thus insists that deep ecologists should pay more attention to Spinoza's political writings that argue for the care and enhancement of democratic human relations, which educate and empower individuals in their relationships with other beings, both human and otherwise. Any turn away from engaging in our political organisation towards a romanticised 'return to nature' (whatever that might be), can only result in a damaging return to ignorance, superstition, and a general incapacity to care for a wider range of relations to our world.

Overall, de Jonge argues that deep ecologists can use Spinoza in their battle against anthropocentrism and to widen our relations of care to incorporate all aspects of our living environment, but only insofar as Spinoza argues that we need to *empower* people, rather than to weaken ourselves in awe of 'nature'. With this de Jonge pro-

duces both a convincing set of arguments and a reasonable reading of Spinoza himself. However, it is a little puzzling as to why it is so important for de Jonge and other deep ecologists to find a philosopher to identify with so completely. It is understandable to the extent that deep ecologists seek a holistic worldview and thus a convincing metaphysics, but the desire to find a Western philosopher to identify with seems to be borne out of the desire for academic and philosophical credence more than anything else. Spinoza is an odd choice here, in that he does not have much of either of these. This is not to say that he should not have any, rather that he has been historically marginalised. Still, many of those whose approval is sought might be convinced by de Jonge's general point that while Spinoza's metaphysics can help us to understand the need to care for our environment, it is his political philosophy of democratic empowerment that can help us to achieve this. The utility of seeking Spinoza's or anybody else's authority to ground a metaphysics thus gives way to the importance of this vital political task.

- *Stuart Pethick*

En læseværdig kort introduktion til en bred problematik

Thomas Dixon: *Science and Religion – A Very Short Introduction*,
Oxford University Press, 2008; 150 s., ca. 100 kr.

Thomas Dixons *Science and Religion – A Very Short Introduction* er, som titlen lover, en kort introduktion til det problematiske spændingsfelt mellem (natur!)videnskab og (monoteistisk)religion. Gennem seks

kapitler præsenteres læseren for mange forskellige elementer af debatten, både i en historisk og en nutidig kontekst, men også mere generelle overvejelser over grunden til strid rundes.

Bogens udgangspunkt er hverken at tage parti i diskussionen eller at vise, at der ingen grund er til at være uenige, men derimod at give et mere nuanceret grundlag for uenigheden. Værket har som mål, gennem historiske eksempler, at tydeliggøre, hvordan debatten om forholdet mellem videnskab og religion har set ud og har opnået sin nutidige udformning, samt filosofisk at undersøge hvilke antagelser angående viden, der er involveret, for endelig at reflektere over de politiske og etiske spørgsmål, der ofte ligger bag striden mellem (natur)videnskab og religion.¹

Kapitel 1 undersøger, hvad (natur)videnskab- og religionsdebatter egentlig omhandler. Her anføres en række spørgsmål, der er med til at vise kompleksiteten af debatten. De mest fremherskende spørgsmål, som behandles i værket, er: "hvilken viden er mest autoritativ og hvorfor?", "hvilken virkelighed er mest fundamental?", "hvem skal kontrollere undervisning" og "hvad kan bedst tjene som pålidelige retningslinier for etisk handling?" Dermed er rammen, for hvad debatten egentlig handler om, sat og Dixon går videre (i kapitel 2) til at belyse konflikten i et historisk perspektiv, nemlig via kætterdommen i 1633 over Galileo Galilei.

Kapitel 3 behandler spørgsmålet om, hvorvidt og hvordan Gud handler gennem naturen, og hvad forskellige holdninger til dette spørgsmål vil indebære. Kapitel 4 behandler Darwin og evolutionsteoriens fremkomst og deres modtagelse og virker således som et forberedende kapitel til kapitel 5, der omhandler kreationisme

og intelligent design teorierne, samt hele debatten herom (især ud fra et amerikansk perspektiv). Det sidste kapitel angår mere abstrakte og generelle overvejelser over moralitet og menneskets sind/sjæl i forhold til (natur)videnskabs og religionsdebatten, og således opnår Dixon en fin blanding mellem historisk analyse og mere filosofiske overvejelser.

Bogen er let læst og skrevet i et interessant og levende sprog. Selv om bogen spænder vidt både tidsmæssigt og emnemæssigt forstår forfatteren på glimrende vis at holde læseren fanget, samt at vise de enkelte kapitlers relevans i forhold til det overordnede mål, - at give en nuanceret udlægning af debatten. Forfatteren holder især læseren fanget gennem sin gennemgående brug af eksempler, der både gør fortællingen levende og forhindrer stoffet i at blive tungt og svært tilgængeligt.

Thomas Dixon formår i høj grad at holde det neutrale udgangspunkt, som han proklamerer i starten. Gennem hele værket undersøger han neutralt argumenterne og analyserer baggrunden for holdningerne for både (natur)videnskaben og religion. Kun i kapitlet om kreationisme og intelligent design bliver den neutrale tilgang brudt, men det sker simpelthen, fordi teorierne ikke er holdbare ifølge Dixon, og neutraliteten mellem religion og videnskab genoprettes, idet han påpeger, at både religiøse og videnskabsmænd vender kreationismen og især intelligent design ryggen.

Bogen kan absolut anbefales som et første blik ind i spændingsfeltet mellem (natur)videnskab og religion, og kan både give inspiration til, hvilke problematikker, man videre ønsker at undersøge, samt give et mere nuanceret syn på, hvorfor (natur)videnskab og religion gennem store dele af vores historie synes at fare i totterne på

hinanden. Et yderligere kvalitetsstempel for bogen er, at den netop her i sommeren 2009 har modtaget British Society for the History of Sciences Dingle Prize for at formidle naturvidenskabelig historie godt til et bredere publikum.

- Helene Sloth Borgholm

Noter

¹ Preface og side 4

Til tasterne... skriv!

Mikkel Hvid: *Skriv! – Gode tekster er lette at skrive*

Forlaget Ajour, 2008; 261 s., 248 kr.

Der er sikkert rigtig mange, der kender denne situation: Man skal skrive en tekst, en opgave, en artikel, men i stedet for at skrive løs bruger man oceaner af tid på at glo tomt ud i luften, eller får travlt med uopsættelige ærinder, der pludselig er helt nødvendige at få ordnet først, og kommer ikke rigtig nogen vegne. Til dem, der kan nikke genkendende til den situation, er der hjælp at hente i journalisten (med en baggrund i idéhistorie) Mikkel Hvids *Skriv! – Gode tekster er lette at skrive*, der stiller skarpt på selve det ensomme arbejde foran pc'en. Budskabet er, at alle kan lære at skrive godt, og at skriveprocessen kan vendes fra en tung og besværlig proces til en decideret flowtilstand, der fylder en med energi snarere end dræner en for den. Rigtig mange skribenter er ifølge Hvid tænkeskrivere. Dvs. skribenter, der tænker sig frem til deres pointer undervejs i skriveprocessen. Det er ifølge Hvid en acceptabel måde at gennemarbejde sit stof på – det har bare intet med formidling at gøre. For det, der kommer ud af tænkeskriventens

arbejde, er i de fleste tilfælde en tekst, der er lige så tung og besværlig at læse, som det var for skribenten at komme frem til pointerne – og selv en omfattende redaktionsproces kan sjældent kompensere for dette.

For at kunne formidle sine budskaber effektivt må man derfor ifølge Hvid dele skriveprocessen op i flere faser. Helt overordnet i en forberedelsesfase, selve skrivefasen og til sidst en revisionsproces. Pointen er her, at forarbejdet skal være gjort så grundigt, at man er i stand til at sætte sig ned og skrive hele teksten i et stræk uden at standse op, før man er helt færdig. Går man i stå undervejs, er det tegn på, at forberedelsen ikke er god nok, og så må man gå tilbage og finde problemet. Deler man processen op i de tre overordnede faser, får man adskilt den kreative fase fra den kritiske, og det er ifølge Hvid nødvendigt for at kunne aktivere de kreative dele af hjernen, der skal i brug, når viden skal omdannes til en letforståelig, velskrevet tekst, og fornemmelsen af flow skal indfinde sig.

Flow-teorien fylder en del i bogen. Det kan være lidt svært at kapere, hvis man som denne anmelder er en anelse overfølsom overfor NLP- og coaching-sprog, men da kapitlet om flowteori behændigt er placeret sidst i bogen, kan man jo evt. springe det over. Hvid antyder selv svagt at flow-skrivningen, alle dens fordele til trods, har den svaghed, at hjernen, når den skal arbejde rigtigt hurtigt, har tendens til at vælge de samme ord igen og igen, da de er de mest ramrende (!). Den væsentligste anke mod bogen er da også, at den rent sprogligt faktisk ikke er specielt velskrevet, hvilket er en smule bekymrende, når det nu netop er en bog om skrivning, der er tale om. Det vil sige sproget er effektivt, klart og let formidlet, men tynges desværre af redundans, og minder desværre alt for meget om andre

længere tekster skrevet af professionelle journalister, hvis evne til at kommunikere skarpt og effektivt ender med at blive en hæmsko, når pointerne strækkes over en hel bog. Noget tyder derfor på, at Hvid ikke selv har været så benhård og skarp i revisionsfasen, som han selv anbefaler sine læsere at være.

Men selvom pep-sproget er lige i overkanten, må man dog give Hvid, at hans bog formår at formidle sit budskab på en måde, så man utålmodigt læser videre for selv at få lov at prøve systemet af i praksis.

Skriv! – Gode tekster er lette at skrive giver skrivekløen et ordentligt spark fremad i den rigtige retning – men virker det så? Det satte denne anmelder sig straks til at undersøge og anmeldelsen her er blevet til efter de nye regler: forarbejdet er gjort først, de indre kritikere er venligt, men bestemt blevet bedt om at fordufte, den hærdebrede håndværkermuse er tilkaldt, og teksten er skrevet med fingrene flyvende over tastaturet, stavekontrollen slået fra og blikket rettet skråt opad. Det er måske ikke J.P. Jakobsen, der er kommet ud af det, men til gengæld har det foreløbigt taget under 20 min. (forberedelses- (herunder læsefase) og revisionsfasen inklusive endte det samlede tidsregnskab på ca. 15 timer – næste kursus skal vist være i lynlæsning). Er man i tvivl om kvaliteten, kan man tage et kig i et par af mine tidligere anmeldelser i Semikolon og se efter om formidlingsniveauet har udviklet sig til det bedre eller værre...

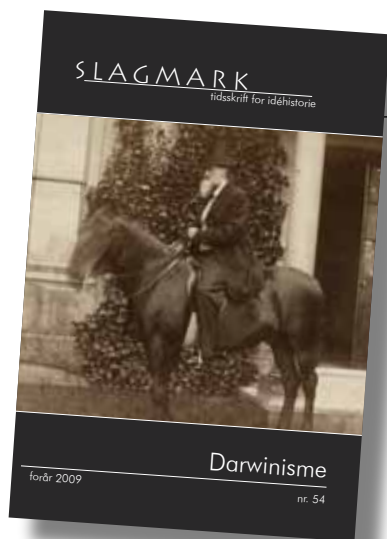
Om ikke andet er det i hvert fald forsøget værd, så vi giver stafetten videre og glæder os til at se flere hurtigt skrevne tekster strømme ind i Semikolons mailbox hen over vinteren.

Inden vi når dertil, skal der dog lige lyde et *don't try this at home* til de studerende, der netop nu sveder over en større skriftlig

opgave. Skriverådene i *Skriv! – Gode tekster er lette at skrive* henvender sig til alle typer af skribenter, men undervejs i *Skriv! – Gode tekster er lette at skrive* affives den akademiske fortælle måde. Det er der på flere måder god grund til. Men hvor ønskeligt det end ville være at tage den akademiske fortælleform op til grundig revision, ses der generelt ikke med milde øjne på alternative fortælleformer i eksamenssystemet. Så vent med lige netop denne del til efter eksamen og skriv så opgaverne kreativt om og send dem til Semikolon, der gerne tager imod alternative fortælleformer.

- Astrid Nonbo Andersen

Nye numre af SLAGMARK ude nu!



SLAGMARK # 54 om

Darwinisme

“

I dette nummer af SLAGMARK vil en række forskere vise læserne rundt i darwinismens mangfoldige kulturelle, politiske og videnskabelige landskab.

Af emner kan nævnes Darwinindustrien, socialdarwinisme, dyrepsykologi, uorganisk darwinisme, intelligent design, darwinisme og litteratur, Darwin i Danmark og forholdet mellem naturvidenskab og religion.



SLAGMARK # 55 om

Fængslets idéhistorie

“

Fængslets historie var engang historien om et civilisatorisk fremskridt mod større grad af humanitet. Slagmark nr. 55 giver nye vinkler på fængslet fra det 19. århundredes menneskelaboratorium til vore dages masseindespærring med USA som det store foregangsland.



Bestil på www.SLAGMARK.dk

Tidligere numre



Tidligere numre af Semikolon kan findes i PDF-format på Semikolons hjemmeside. Her finder du desuden seneste call for papers, skrivevejledning og semikolonske nyheder. Semikolons hjemmeside har adressen

www.semikolon.au.dk

Semikolon modtager bidrag fra læserne i form af artikler inden- og udenfor tema samt indlæg til sektionen Faglig Kritik. Bliver det mere polemisk, er der plads i sektionen Polemik.

Bidrag sendes til redaktionens e-postadresse *semikolon.au@gmail.com* i Word eller RTF-format; illustrationer vedhæftes seperat i bedst mulig kvalitet. Redaktionen påtager sig intet ansvar for indsendt materiale.

Tema for næste nummer er *Det samme*. Læs call for papers på side 7 og indsend dit bidrag inden *1. februar 2010*.

Skrivevejledning

Alle indlæg skal overholde følgende formalia:

- a) Artikler er maksimalt 12 sider á 2.400 tegn, i alt 28.800 tegn.
- b) Indlæg til Faglig Kritik er maksimalt 3 sider á 2.400 tegn, i alt 7.200 tegn.
- c) Artikler indeholder titel og et abstract på maksimalt 5 linier.
- d) Citater sættes i dobbelt anførselstegn og kursiv: "*I begyndelsen var ordet...*"
 Citat i citat sættes i enkelt anførselstegn: "*Han sagde: 'Lad det være sådan.' Og sådan blev det.*"
 Kursiv i citater sættes med almindelige typer: "*Han var af en anden verden.*"
- e) Med undtagelse af citat i citat anvendes kun dobbelt anførselstegn.
- f) Særlige fagtermer fremhæves med kursiv, første gang de anvendes.
- g) Titler på bøger skrives i kursiv, titler på artikler sættes i anførselstegn uden kursiv.
- h) Begrænset brug af noter.
- i) Litteraturhenvisninger er af formen: (Croft 2004)
 Ved sidehenvisning: (Nicolaisen 2004: 40)
- j) Litteraturlisten er for bøger af formen:
 Croft, William (2004): *Cognitive Linguistics*, Cambridge University Press, Cambridge.
 For tidsskrifter af formen:
 Nicolaisen, Nis (2004): "Dommerfilosofi", *Semikolon*, nr. 9, årg. 4.
- k) Teksten skal være skrevet på dansk, svensk, norsk eller engelsk i henhold til den seneste retstavning og kommatering.

Astrid Nonbo Andersen
Cand. mag. i idéhistorie og dansk,
AU og KU; blixblix@hotmail.com

Henrik Jøker Bjerre
Ph.d., cand. mag. i filosofi og russisk;
filhjb@hum.au.dk

Helene Sloth Borgholm
Stud. mag. i idéhistorie og journali-
stisk formidling.

Morten Dige
Lektor i filosofi, AU; filmd@hum.au.dk

John Holten-Andersen
Civilingeniør, lektor ved DTU; aktiv i
netværket Modvækst, medlem af
bestyrelsen i Civilsamfundets Klima-
forum; jha@man.dtu.dk

Thomas Palmelund Johansen
Stud mag. i idéhistorie og nordisk,
AU; tpj83@hotmail.com

Eva Krause Jørgensen
Stud. mag. i idéhistorie og historie,
AU; evaxleffe@yahoo.dk

Aage Jørgensen
Cand. art. i dansk og alm. & sam-
menlignende litteratur, AU;
aaj@langkaer.dk

Nanna Katrine Lüders Kaalund
Stud mag. i idéhistorie og viden-
skabshistorie, AU;
nabselone@hotmail.com

Jonas Kjærgaard Laursen
Stud.mag.art. i litteraturvidenskab,
KU; jonaskl28@gmail.com

Stuart Pethick
Ph.d.-studerende i filosofi, AU;
filsp@hum.au.dk

Fernando Calderón Quindós,
Departamento de Filosofía Universi-
dad de Valladolid;
quindos@yahoo.com

Julie Budtz Sørensen
Stud. mag. i idéhistorie og litteratur-
historie AU; juliebudtz@gmail.com

Peter Thielst
Mag. art i filosofi, forfatter, redaktør.

Mikkel Thorup
Adjunkt, Institut for Filosofi og Idéhi-
storie, AU: idemt@hum.au.dk

SEMIKOLON

Institut for Filosofi og Idéhistorie
Jens Chr. Skous Vej 7
Bygning 1465-1467
8000 Århus C

semikolon.au@gmail.com
www.semikolon.au.dk

REDAKTION

Astrid Nonbo Andersen (ansv. red.)
Thorbjørn Friis (temared.)
Stefan Gaarsmand Jacobsen (temared.)
Helene Sloth Borgholm (anm.red.)
Thomas Hjerimitslev (krea. red.)
Eva Krause Jørgensen
Marie Louise Kaufmann
Andreas Møller Lange
Anne Louise Nielsen
Jon Utoft Nielsen
Anders Dahl Sørensen
Julie Budtz Sørensen

PRODUKTION

SUN-tryk
Aarhus Universitet
Bygning 1163
8000 Århus C

Oplag: 350 eks.

UDGIVET MED STØTTE FRA
Nordisk Institut
Institut for Filosofi og Idéhistorie

Redaktionen	3	Leder
	7	Call for papers - Semikolon nr. 19: Det samme
<hr/>		
Tema: Klima og økologi		
Henrik Jøker Bjerre	9	Fra Hiroshima til Kyoto
Nanna Katrine Lüders Kaalund	16	Klimadebatten - hvem orker?
Morten Dige	25	Klimacændringer og etik - har vi et ansvar over for kommende generationer og folk i fjerne lande?
Fernando Calderón Quindós	30	Rousseau and the <i>Green Revolution</i>
John Holten-Andersen	39	Symbolets magt - et essay om den økologiske krises kulturelle rod
Thomas Palmelund Johansen	49	Arne Næss og den dybe økologi - et kritisk korektiv til en reformistisk klimadebat
Mikkel Thorup	60	Vejrkrig - om militarisering af vejret
<hr/>		
Udenfor tema		
Julie Budtz Sørensen	70	På sporet af den tabte sandhed
Aage Jørgensen	79	Filosoffer betænkt med Nobelprisen i litteratur - en oversigt
Eva Krause Jørgensen	89	Dyd og Terror mellem Žižek og Robespierre
<hr/>		
Faglig kritik		
Peter Thielst	96	Ad fontes – rent sprogligt
Jonas Kjærgård Laursen	99	Racisme hos Joseph Conrad - Replik til Casper Andersens kritik
Anmeldelser	101	