

Yvonne Terlinden

Människa-moral-miljö

En undersökning av livsåskådningar
i finländskt miljötanckande



Yvonne Terlinden

(f. 1966)

Teol. mag. 1993

Pärm: Tove Ahlbäck

Åbo Akademis förlag

Biskopsgatan 13, FIN-20500 ÅBO, Finland

Tel. int. +358-2-215 3292

Fax int. +358-2-215 4490

E-post: forlaget@abo.fi

<http://www.abo.fi/stiftelsen/forlag/>

Distribution: Oy Tibo-Trading Ab

PB 33, FIN-21601 PARGAS, Finland

Tel. int. +358-2-454 9200

Fax int. +358-2-454 9220

E-post: tibo@tibo.net

<http://www.tibo.net>

MÄNNISKA – MORAL – MILJÖ

Människa – moral – miljö

En undersökning av livsåskådningar
i finländskt miljötanke

Yvonne Terlinden

ÅBO 2007

ÅBO AKADEMIS FÖRLAG – ÅBO AKADEMI UNIVERSITY PRESS

CIP Cataloguing in Publication

Terlinden, Yvonne

Människa – moral – miljö : en undersökning
av livsåskådningar i finländskt miljötankande /
Yvonne Terlinden. – Åbo : Åbo Akademis
förlag, 2007.

Diss.: Åbo Akademi. – Summary.

ISBN 978-951-765-400-5

ISBN 978-951-765-400-5
ISBN 978-951-765-401-2 (digital)
UNIPRINT
Åbo 2007

FÖRORD

Det är ett privilegium att få ägna tid och krafter åt en tematik som tycks bli allt mer aktuell. För att det skall vara möjligt behövs mer än ett personligt intresse. Jag har haft glädjen att i professor Tage Kurtén ha en professionellt och personligt stödande handledare och inspirerande samtalspart. Det är i hög grad också hans förtjänst att vårt forskarseminarium har blivit ett oersättligt sammanhang där det finns plats för ett öppet tankeutbyte, uppmuntran och gemensam strävan. Den intellektuella arbetsmiljön har tack vare er alla alltid varit stimulerande och trevlig att återkomma till. Tack också till tf professor Mikael Lindfelt som särskilt i slutskedet varit en god medvandrare i processen.

Ett arbete av den här omfattningen är också beroende av finansiellt stöd. Beviljade stipendier utgör en sporrande uppmuntran i arbetet. Mitt tack går till Kyrkans Forskningscentral, Åbo Akademi miljöanslag, Stiftelsen för Åbo Akademis forskningsinstitut samt Ingrid, Margit och Henrik Höjiers donationsfond. Ett särskilt tack går också till Lärkkulla Stiftelsen, som både beviljat tjänstledighet och tidvis bestått mig med arbetsutrymme och från allra första början uppmuntrat mitt arbete.

Mest betydelsefullt har ändå stödet från min familj varit. Jag har fått hjälp med kommentarer, översättning, barnvakt och mycket mera. Tack Claus för din generositet och trofasta vänskap. Jag har tyckt om att prata, gråta och skratta med dig. Tack Jonathan och Johanna för att ni med tålmod och förväntan orkat med mitt skrivande.

Karis i november 2007

Yvonne Terlinden

Innehåll

1	Inledning	11
1.1	Uppgift och utgångspunkter	11
1.1.1	Miljötänkandet som modernitetskritik	16
1.1.2	Förändringar i den mänskliga självbilden	19
1.1.3	Förändringar i moraluppfattning	22
1.1.4	Miljöfrågornas aktualisering och fokus i Finland	24
1.2	Metod och material	28
1.2.1	Metod, frågeställningar och begrepp	28
1.2.2	Material och forskningsläge	34
2	Livet främst – ett biologistiskt perspektiv	41
2.1	Verkligheten och kunskap om den	43
2.1.1	Tidsandan och verkligheten	45
2.1.2	Evolutionsteori, katastrofperspektiv och biocentrism	50
2.1.3	Att se och att tänka	59
2.2	Naturen som livsgrund	71
2.2.1	Människan i biologistiskt perspektiv	74
2.2.2	Arten och individen	77
2.2.3	Massan och eliten	84
2.3	Linkola och det rätta handlandet	85
2.3.1	Vad ser Linkola?	85
2.3.2	Får människan gripa in i naturens gång?	87
2.3.3	”Ändamålen helgar medlen”	90
2.4	Sammanfattning	95
3	Naturens egenvärde – ett miljöfilosofiskt perspektiv	97
3.1	Natursyn och naturumgänge	98

3.1.1	Natursynens betydelse för naturumgänet	100
3.1.2	Kunskap och natursyn	103
3.2	Människan – primärt en naturvarelse	106
3.2.1	Vad är "natur"?	106
3.2.2	Naturens värde	114
3.2.3	Människan är en del av naturen	117
3.3	Moral och miljöetik	120
3.3.1	Människan är moralisk	120
3.3.2	Moral och etisk teori	123
3.4	Sammanfattning	127
4	Befriande gemenskap – ett teologiskt perspektiv	130
4.1	Vetenskap, verklighet och kosmologi	131
4.1.1	Teologins kunskap och vetenskapens	131
4.1.2	Verkligheten – sådan den är	138
4.2	Människan och naturen – en gemenskap	141
4.2.1	Naturen	141
4.2.2	Människan en del av naturen	143
4.2.3	Människan och skapandet – natur och kultur	149
4.3	Moraluppfattning	155
4.3.1	Teologi och etik	155
4.3.2	Kontextuell universalism	162
4.3.3	Politik eller moral?	166
4.4	Sammanfattning	169
5	Människans väl – ett humanistiskt perspektiv	171
5.1	Människans villkor och framtidsmöjligheter	172
5.1.1	Analytisk filosofi och kulturkritik	172
5.1.2	Tidsdiagnostikens metod och förutsättningar	174
5.1.3	Världsbild, livssyn och livsstil	176
5.2	Människan – det förnuftiga djuret	181
5.2.1	"Den åttonde dagen"	181
5.2.2	Sin egen lyckas smed?	185
5.2.3	Förnuftets kris	188

5.3 Förnuft och moral	196
5.3.1 Om etik och moral	196
5.3.2 Senmoderna tendenser	201
5.3.3 Extern moraluppfattning	204
5.3.4 Moralens grund	206
5.4 Sammanfattning	212
6 Avslutning	215
Summary	222
Litteratur	229
Personregister	245

1 Inledning

1.1 Uppgift och utgångspunkter

Enligt de bibliska skapelseberättelserna är människan, liksom den övriga naturen, skapad av Gud. Hon skiljer sig från den övriga naturen för att hon är skapad till Guds avbild. Hon fick av Gud uppdraget att bruka och bevara skapelsen och att uppfylla jorden och lägga den under sig. De kristna kyrkorna bekänner sig till en skapelsetro som bygger på bl.a. dessa bibliska skapelseberättelser.¹ Kyrkornas ställning i västerlandet är emellertid radikalt förändrad sedan den tid då den kristna tron utgjorde en självklar tolkningsram. Det är inte längre Gud Skaparen som för de flesta är Herre över allt. Det är inte längre i ett skapelseperspektiv man förstår sig själv och sin omgivning. Den kristna skapelsetrons villkor är i grunden förändrade. Förändrade villkor innebär inte att man för den skull behöver överge skapelsetron, men man måste relatera den till den situation som i dag gäller och klargöra hurdana uttryck den kan ta sig.² Hur ser man på människan i dag? Hurdana människosyner kommer till uttryck i Finland i dag? Miljörelserna och miljötänkandet överlag är ett sammanhang där den mänskliga självbilden aktualiseras och bearbetas. Kan man se det "gröna uppvaknandet" som förenligt med eller rent av som ett uttryck för kristen skapelsetro?

¹ Gen 1-2.

² Nordiska bidrag till diskussionen om miljöfrågor och skapelsetro är t.ex. Brander 2002; Jensen 1975 och 1979; Kristiansen 1993.

Miljörörelsen präglas av en kritisk medvetenhet om den västerländska industrialiserade livsstilens konsekvenser för den övriga naturen. Man ifrågasätter uppfattningen att människan kan och får dominera över den övriga naturen. Man kan beskriva det här som en självbild i förändring; synen på människan som den som genom sin kunskap och teknik har makt att behärska situationen och en gudagiven rätt till det ifrågasätts. Det är också en kritik mot människans moraliska särställning. Man anser att det inte är enbart människans intressen som skall beaktas. Människan går inte fri från moraliskt klander när det gäller hennes naturumgänge.³ Det är emellertid inte primärt människosynen som både kritiskt och konstruktivt stått i fokus i miljötänkandet, utan natursynen. Naturligt nog har man inom humanvetenskaplig miljöforskning kritiskt och konstruktivt undersökt natursynen, med en allmän utgångspunkt att natursynen, liksom andra uppfattningar, inverkar på eller är en del av en persons värderingar och livsstil.⁴

Människosyn och natursyn är mycket tätt sammankopplade, och avspeglar därför alltid varandra. Studerar man människosyn kommer man automatiskt in på natursyn, och vice versa.⁵ Grundkritiken och grundproblematiken hos miljö-tänkare riktar sig ofta mot den egna kulturens eller tidens bild av människan, och hoppet om en utveckling i naturumgänget i positiv riktning förväntas ske med hjälp av en förändring hos människan. Kritiken mot människans sätt att handskas med naturen i dag och förhoppningarna om en förändring riktar intresset mot människan.

³ Sedan Lynn Whites artikel om den ekologiska krisens ideologiska rötter (1967) har judisk-kristen skapelsetro och människosyn kritiserats. White 1999.

⁴ Kronlid 2005, 208.

⁵ Ett liknande synsätt finns hos Beck som konstaterar att man inte längre kan förstå natur utan samhälle eller samhälle utan natur. Beck 1998, 111 (ff.).

En fråga som naturligt kommer upp när man reflekterar över människans förhållande till den övriga naturen, är på vilket sätt människan egentligen skiljer sig från den övriga naturen. Vad är det som motiverar att det överhuvudtaget finns en klyfta mellan dem båda? Är det enbart biologiskt betingad artgemenskap som skapar detta vi-de mellan människan och den övriga naturen? Hur kommer det sig att människan handlar, inte enbart betar sig? Den här typen av frågor, som är en aspekt av människans försök att förstå sig själv, är för några ett uttryck för den egna självbildens pågående omvandling. För andra är de en del i argumentationen: man söker ett rationellt försvarbart svar på varför det antingen finns eller inte finns orsaker att behandla de två kategorierna på olika sätt och tillskriva dem lika eller olika värde.

Människosynen är också direkt relaterad till moraluppfattningen. Moraluppfattningen inverkar på hur stor vikt man lägger vid natursynen i sitt miljötänkande. Det är vanligt att inom miljöetik arbeta med natursyn, och negativt-kritiskt med människosyn, för att på det sättet kunna formulera eller argumentera för normer, regler eller principer som skulle ge ett ur miljöhelhetens perspektiv hållbarare naturumgänge.⁶ Ett annat sätt att se på människans moral är att inte beskriva den som en huvudsakligen rationell förmåga, vilket implicerar att människan huvudsakligen är en rationell varelse, utan som en integrerad del av begreppet människa.⁷ Att vara människa är att vara moralisk. Blir den moraliska känsligheten förstörd eller försvagad blir personen mindre människa.

De här olika sätten att förstå vad moral är kan ses i perspektiv av ett större skeende som varit på gång i vår kultur-

⁶ Härmed avser jag att natursyn, inklusive människosyn, är en viktig aspekt av olika uppfattningar om moralisk relevans eller egenvärde både i antropocentrisk och icke-antropocentrisk miljöetik.

⁷ Jfr. Hertzberg 1994; Diamond 2001a.

krets särskilt det senaste århundradet. Man distanserar sig från vissa självklarheter i modernitetens tankestrukturer och försöker komma till rätta med moderniseringens avigsidor.⁸ Denna senmodernitet eller modernitetskritik innebär inte ett totalt avståndstagande från moderniteten, utan ett ifrågasättande av vissa drag, till exempel människosynen (människan som autonom i meningen oberoende), rationalitetsuppfattningen (en innehållslös rationalitet som bland annat leder till värderingsfrihetsideal i vetenskapen) och moraluppfattningen (en juridiskt färgad och extern moraluppfattning).⁹ Jag räknar med en skillnad mellan senmodernitet å ena sidan och postmodernitet¹⁰ som filosofisk riktning eller som filosofiskt projekt och postmodernitet som livsstil å andra sidan.¹¹ Postmodernitet i dess olika former är uttryck för totalt avståndstagande från moderniteten, medan senmoderniteten försöker komma till rätta med modernitetens problem inom dess ramar.¹² Det handlar både om kritik mot moderniseringen och om en mer teoretiskt färgad diskussion om modernitetens premisser och följder. Termerna *senmodern* och *modernitetskritisk* står i min text för samma sak, även om *modernitetskritisk* antyder en högre grad av medvetenhet och målinriktning.

Hos många miljötänkare är frågan om människans plats i tillvaron och moraliska särställning explicit eller implicit cen-

⁸ För ett försök till definition av moderniteten, se Sim 1998, 319f. och Pettersson 2001, 28-39.

⁹ Med extern moraluppfattning menar jag synen att moral är något utanför människan och oberoende av hennes språk. En aspekt av en sådan uppfattning är att moralen kan ses som ett system liknande det juridiska. Med intern moraluppfattning avser jag en syn som betonar moralens koppling till individen och språket. Jfr Anscombe 2001, Hertzberg 2005 och Kurtén 2003a.

¹⁰ För ett försök till definition av postmodernitet se Sim 1998, 340. Om postmodernitet och filosofi, se Sim 1998, 3-14.

¹¹ Till detta se Watson 1998, 53-64.

¹² Jag går inte in på frågan om modernitet resp. postmodernitet som tidsepoker. Till detta, se Wadenström 1998, 69-95 och Bauman 1995, 17.

tral. Det tar sig uttryck på många olika sätt. Ett exempel är ifrågasättandet av det som man uppfattar som modernitetens antropocentricitet, som ofta ses som en rest av kristen människosyn i dagens kultur. Ett annat exempel är uppgörelsen med den dominerande vetenskapsuppfattningen som implicerar ett objektiverande förhållande till den övriga naturen. Ett tredje exempel är sökandet efter en normativ etik som inte är exklusivt antropocentrisk utan inkluderar också den övriga naturen.¹³ Man kan beskriva miljötänkandet i miljörörelsen som en form av modernitetskritik. Miljöetiken kan också ses som ett uttryck för modernitetskritik, även om den inte alltid är genomförd så att också den underliggande moraluppfattningen berörs, eller så att den betecknar sig själv som sen- eller postmodern.

Uppgiften för den här avhandlingen är att klargöra hurdana syner på människa och moral som kommer till uttryck bland miljötänkare i Finland i dag.¹⁴ Materialet utgörs av de texter som de finländska sinsemellan rätt olika miljötänkarna Seppo Kjellberg, Pentti Linkola, Leena Vilka och Georg Henrik von Wright gett ut på området. I avsnittet om uppgift och metod redogör jag närmare för materialvalet. Uppgiften blir mer nyanserat belyst när jag i avsnittet också redogör närmare för den begreppslighet jag använder. I det följande fördjupar jag något de utgångspunkter jag ovan kort redogjort för.

¹³ Detta fokus på antropocentriciteten och dess alternativ kallar jag centricitetstänkande. En stor del av både teologiska och filosofiska miljöetiker positionerar sig i relation till centricitetstänkandet eller använder sig av det värdesystemet. Så t.ex. Andersson 2007, Des Jardins 2001, Kronlid 2003 och Stenmark 2000.

¹⁴ Med "i dag" avser jag en inte strikt avgränsad "nutid". Det handlar i praktiken om de sista tre decennierna av 1900-talet fram till de första åren av 2000-talet.

1.1.1 Miljötänkandet som modernitetskritik

Man kan med goda skäl se miljötänkandet som modernitetskritik. Jag ser miljötänkandet som en rörelse som ur sitt perspektiv bearbetar vissa drag i moderniteten. En av tankarna som varit kännetecknande för moderniteten är upplysningens fokusering på människans förnuft och på människan som förnuft.¹⁵ Med hjälp av förnuftet, det rationella, skulle människan kunna frigöra sig från vidskepelse och ett liv i beroende av naturmakterna. Det ledde till avståndstagande från traditionella auktoriteter, framförallt kyrkan, och till en strävan att med teknikens och vetenskapens hjälp bättre kunna behärska tillvaron. Moderniteten präglas av en stark vetenskapstro – den rationella människan skall med vetenskapens hjälp både få en allt klarare bild av verkligheten och allt bättre forma sin omgivning på ett för henne fördelaktigt sätt. Rationaliteten eller förnuftet ses som något intersubjektivt eller kollektivt som möjliggör att vetenskapen är den "stora berättelsen"¹⁶ som skulle ge de svar människan behöver för sitt liv.¹⁷

Tron på människans möjlighet att med teknikens och vetenskapens hjälp allt bättre behärska sin tillvaro och tron på att utvecklingen hela tiden går till det bättre är drag, bland andra, som man kan beteckna som typiska för moderniteten. De har lett till talrika risker och problem i ett moderniserat västerländskt samhälle.¹⁸ Det är också just på de punkterna

¹⁵ Wadenström 1998, 28.

¹⁶ Mer om stora och små berättelser hos Wadenström 1998, 17-31.

¹⁷ Sim 1998, 238, 366. Wadenström beskriver de stora berättelsernas och metaberättelsernas funktion som befrielse- och legitimeringsberättelser och hur de "legitimerar modern kunskap, moderna institutioner och modern politisk makt" i Wadenström 1998, 48-54, 48.

¹⁸ Se Beck 1998, särskilt ss. 80-99 där han kritiserar det han kallar den naturvetenskapliga rationaliteten för att ha blivit en "beskyddare av en global kontaminering av människan och naturen". Beck 1998, 97.

som miljörelsen¹⁹ har reagerat. Den har ifrågasatt människans rätt att utan gränser utnyttja den övriga naturen för sina syften och också ifrågasatt den starka framstegsoptimismen och visat på utvecklingens katastrofala följder för miljön. Den är alltså kritisk mot modernitetens "stora berättelser".²⁰ I den meningen kan man kalla miljötankandet modernitetskritiskt.²¹ Avhandlingen vill visa hur denna modernitetskritik också tar sig mer subtila uttryck. Samtidigt visar genomgången på en kamp hos tänkarna som försiggår mellan en modernitetskritik som följer av medvetenheten om samtidens miljöproblem och den egna bundenheten till mycket av modernitetens tanke-ramar.

¹⁹ Med miljörelse menar jag här inte någon särskild eller några särskilda föreningar, utan jag använder termen som en samlande term för ett vaknande miljömedvetande som sedan fått olika uttryck, till exempel föreningar, böcker, discipliner (t.ex. miljöfilosofi). När jag skriver "miljörelse" gör jag det medveten om att miljörelsen inte är homogen. Liksom begreppet människa inte kan beskrivas uttömmande så att varje människa skulle känna igen sig är det svårt att fånga miljörelsen så att beskrivningen skulle ge rättvisa åt alla varianter. Termen miljörelse i min text står för ett tänkande eller engagemang motiverat av att människans förhållande till den övriga naturen anses ha lett till en miljökras eller ekologisk katastrof. Det jag undersöker är finländska texter som kan definieras som miljötankande för att de just är reaktioner på miljökrasen. Inte heller begreppet människa kan definieras med anspråk på fullständighet eller allmängiltighet. Av praktiska skäl är det ändå motiverat att använda både termen miljörelse och termen människa i singularis.

²⁰ Wadenström talar om att de små berättelserna får den stora berättelsen att vittra sönder, att de små berättelserna är "olydiga" mot den stora. Wadenström 1998, 28.

²¹ Sim 1998, 264f., 366. Jorma Kalela nämner "ekologins historia" som ett exempel på hur historieforskningen på 1970- och 80-talen producerade "små berättelser" – ett postmodernt fenomen. Återgivet av Wadenström 1998, 30. Worster 1996, 46 beskriver hur den ekologiska rörelsen riktar kritik "mot de etablerade doktrinerna i samhället och i nationalekonomi, teologi och humaniora, liksom i de andra disciplinerna och deras sätt att fungera."

Antropocentriciteten anges ofta som orsak till dagens ekologiska kris. Därmed menar man att människornas handlande i och med naturen har styrts av enbart mänskliga intressen, utan hänsyn till annat. Vetenskap och teknologi i förening har gjort det möjligt för människan att i stor utsträckning utnyttja naturen och lägga den under sig. Man kan se den här formen av antropocentricitet som ett uttryck för modernitetstänkande: en form av rationalitet som fokuseras på mänskliga behov och intressen.²² Man kan alltså se många miljötänkare som modernitetskritiska tänkare i den meningen att de opponerar sig mot moderniteten när den tar sig uttryck i en antropocentricitet av det här slaget.

Miljötänkare har framförallt formulerat kritik mot innehållet i det moderna tänkandet, nämligen människocentreringen och maktförhållandet mellan människan och den övriga naturen. Senmoderna tänkare riktar dessutom kritik mot att det överhuvudtaget finns s.k. stora berättelser som gör anspråk på universalitet. Det allmänna perspektivet ogiltigförklaras och man för fram perspektivens mångfald, pluraliteten som alternativ.²³ De små berättelserna är partikulära, tillfälliga och lokala.

Även om man kan identifiera miljörörelsen som en modernitetskritisk rörelse är det inte självklart att klassificera den som *medveten* modernitetskritisk hållning. Man kan konstatera att modernitetskritiken och miljörörelsen bearbetar delvis samma drag i moderniteten, men att man inom miljörörelsen inte nödvändigtvis gör det medvetet. Det leder till att det i miljötänkandet finns intressanta uttryck för modernitetskritik helt på modernitetens villkor.²⁴ Det säger emellertid inget om

²² Irrgang 1992, 251.

²³ Henriksen 1998, 101.

²⁴ Vad jag här avser är att någon tänkare t.ex. kan kritisera antropocentriciteten och den vetenskapsteoretiska utvecklingen efter upplysningen utan att för den skull själv överge dessas grundstrukturer. Beck

enskilda miljötänkares position. Det gäller att för var och en separat analysera hur den pågående uppgörelsen med vissa drag i moderniteten eventuellt kommer till uttryck. I denna avhandling skall jag fördjupa bilden av förhållandet mellan modernitetskritik och moderna drag i miljötänkandet.

1.1.2 Förändringar i den mänskliga självbilden

Människosynen är en del av en persons livsåskådning. När jag i mitt arbete analyserar fyra finländska miljötänkares texter för att blottlägga människosynen söker jag explicita uttryck för vad personen i fråga i sina texter anser om människan, det vill säga av personen uttryckta åsikter, kunskaper, uppfattningar om vad människan är och hur hennes förhållande till den övriga naturen är, och implicita, bakomliggande uppfattningar och värderingar som utgör ett slags referensramar för hur den återger uppfattningar om verkligheten och förståelse av moral.²⁵ De explicita uttrycken är relativt lätta att genom noggrann läsning få tag i. De bakomliggande implicita uttrycken kräver motiverad tolkning av texterna, läsning mellan raderna.

De dimensioner av människosynen som jag försöker ringa in i de olika texterna är relaterade till de problemfält som miljötänkandet och modernitetskritiken aktualiserar. Ett problemfält kommer man åt genom att se på *naturesynen* och hur människan inordnas i eller utesluts ur den.²⁶ Människan är ett djur bland andra djur, men ett djur som på många sätt skiljer sig från övriga arter.²⁷ Det finns en distans som möjliggör ett tal

pekar på en sådan paradox då han konstaterar att miljö rörelser ofta innebär både kritik mot och tro på vetenskapen. Beck 1998, 100.

²⁵ Därmed har jag positionerat mig bland dem som uppfattar livsåskådningen som främst ett funktionellt begrepp. Se olika klassificeringar i Lindfelt 2003.

²⁶ Kronlid 2005, 200-223 benär ut centrala frågor både om *naturesynens* funktion och innehåll.

²⁷ Uddenberg 1993.

om "vi människor" å ena sidan och "naturen" eller "den övriga naturen" å andra sidan. Den distansen uppfattas av en del som konstgjord och omotiverad, av andra som motiverad av grundläggande skillnader mellan människan och den övriga naturen. Samtidigt som miljömedvetandet vaknat och blivit allmännare har också en biologisk eller biologistisk människosyn blivit vanligare.²⁸ Den tidigare självklara antropocentriciteten och uppfattningen om människans överhöghet i relation till andra arter blir därmed ifrågasatt.

Tanken om människans överhöghet har tagit sig uttryck t.ex. i uppfattningar om människans frihet förstådd som obundenhet och autonomi.²⁹ Vad innebär det för självbilden av människan som fri att hon faktiskt är naturbunden, det vill säga är en del av naturen och den utveckling som skett och sker där? Den frågan kan belysas med hjälp av olika uppfattningar av begreppet frihet. Liberalismens uppfattning, den s.k. negativa friheten, innebär att människan är fri när hon är obunden, då det inte finns något utanför eller ovanför henne som kringskär hennes möjligheter att förverkliga sig själv. Modernitetens frihetsbegrepp betonar människans frihet till självbestämmande. I miljötankandet förs en liknande diskus-

²⁸ Bråkenhielm 1994, Jeffner 2000.

²⁹ Tanken på människan som enskild individ slog igenom i kritik mot den enligt Irrgang aristoteliska essentialismen under senmedeltiden, då man betonade viljans frihet i relation till förnuftet. Under renässansen betonade man den mänskliga friheten överlag: människan är skapad utan gränser, fri att själv välja dem och sin uppgift. Descartes betonade det mänskliga medvetandets oberoende, Kant byggde på uppfattningen att människan inte styrs av någon yttre moralag. Upplýsningen betonade människans frihet från auktoriteter (kyrkan). I modernt tänkande överlag har man starkt betonat individens rätt att tänka och handla i enlighet med egen övertygelse. Tanken att autonomi, självbestämmandet, är något som konstituerar människan uppkom under nya tiden, formulerad bl.a. av Pico della Mirandola. Picos frihetstanke och uppfattning om människans självbestämmande var tankegodt som förberedde upplýsningens autonomitanke. Irrgang 1992, 220f.

sion där den enskilda individen ersatts med mänskligheten i sin helhet. Man ifrågasätter uppfattningen att människan, i betydelsen mänskligheten som helhet, är eller lever som om den vore oberoende av den övriga naturen, och för istället fram att någon form av gemenskap eller delaktighet i naturen är något för människan grundläggande. Denna tanke har släktskap med en tredje uppfattning om frihet, den som utgår från att människan i grunden är en gemenskapsvarelse. Frihet handlar här inte om frånvaron av hinder utan om förmågan att behärska sitt liv. Denna frihetsuppfattning har sina rötter i Aristoteles tänkande och återfinns i olika former av modernitetskritiskt tänkande.³⁰

Tanken om att människans överhöghet är utmanad av att hon är en del av naturen, aktualiserar frågan om människovärdet, och särskilt om människans värde i relation till den övriga naturens värde. Tanken på människans värdighet har funnits länge i den västerländska tanketraditionen.³¹ Kant förde den vidare i sin formulering av det kategoriska imperativet som ett bud att alltid handla så att människonaturen även används som ändamål, aldrig blott som medel. Respekten för människan är ett moraliskt ideal. Värdigheten bygger enligt Kant på människans autonomi, och därför är egenvärdet förbehållet människan.³² Under slutet av förra århundradet fick den här exklusiva uppfattningen om egenvärde kritik

³⁰ Modernitetskritik som för fram ett aristotelesbesläktat frihetsbegrepp representeras förutom i en del miljötänkande också i feministisk litteratur. Se t.ex. Westerlund 2001, 138-140. Till de båda förstnämnda frihetsuppfattningarna, se Sihvola 1998, 67.

³¹ Tanken finns redan hos stoikerna, hos Cicero och senare framförallt hos Pico della Mirandola och tas upp i modernitetstänkandet. Andersen 1997, 104f. I kristen tradition har människans värde och värdighet motiverats med uppfattningen om människan som skapad till Guds avbild. Se t.ex. Moltmann 1983, 156-160.

³² Till frågan om människovärde och mänskliga rättigheter, se Irrgang 1992, 220-222.

speciellt från djurrättsfilosofer, men också från miljöfilosofer som ville visa att egenvärdet kan grunda sig på annat än autonomi.

1.1.3 Förändringar i moraluppfattning

Autonomin som ett uttryck för människans frihet blev ett tema i den moralfilosofiska diskussionen i och med Kant. Uppfattningen om människan som autonom ledde till avståndstagande från auktoriteter, framförallt kyrkan. Det skulle inte längre vara kyrkan – eller någon annan instans – som skulle ange vad som är rätt och fel. Frågan blev då på vad, om inte yttre auktoriteter, man skulle grunda moralen. Kant ville visa att moralen har sin grund i människans förnuft, allt annat vore heteronomi. Det moraliska tänkandets rationalitet skiljer sig inte från det utommoraliska tänkandets.³³ Förnuftet fick här en stor betydelse. De etiska teorier som i moderniteten blivit centrala (deontologi och utilitarism) bygger på rationella överväganden. Moralerna har blivit mätbara med hjälp av de regler som de etiska teorierna ger. Autonomi som Kant betona har enligt modernitetskritiker gått förlorad i förtröstan på det mänskliga förnuftets strävan efter allmängiltighet och möjligheten att på rationell väg nå för alla människor giltiga moraliska sanningar.

Kritiken mot den moderna moraluppfattningen går delvis ut på att ifrågasätta det etiska subjektets autonomi. Det som ser ut som autonomi är i själva verket en illusion. Exempel på sådan kritik är Nietzsches naturalism och andra former av naturalism, och Freuds psykoanalys.³⁴ Delvis riktar sig kritiken mot förenklingen av det moraliska subjektet genom generalisering av moraliska dilemman. Det gör inte rättvisa åt jagets mångdimensionalitet och det faktum att moraliska sub-

³³ Hertzberg 1988, 2.

³⁴ Andersen 1993, 141-152.

jekts relationer alltid är asymmetriska. De moraliska subjektens relation till varandra kan aldrig kastas om.³⁵ Man vill på detta sätt inte binda någon annan i de moraliska krav man ställer på sig själv, det vill säga de lagar man "stiftar för sig själv" kan inte göras allmängiltiga, eftersom man då inkräktar på den Andres autonomi. En moralisk relation handlar inte i första hand om att följa normer eller regler, utan om att ta ansvar för den Andre. Det är ett ansvar som inte går att universalisera såsom regler eller plikter. Därmed understryker det personen som individ: "Plikter tenderar att göra människor lika; det är ansvaret som gör dem till individer."³⁶ I en sådan modernitetskritisk uppfattning som denna uppfattas universella normer och regler som något som gör individens moraliska omdömesförmåga onödig. Man strävar därmed efter att "ersätta autonomt moraliskt ansvar med heteronom etisk skyldighet".³⁷ Fokus för bedömningen av vad som är moraliskt och vad som inte är det har därmed förskjutits från handlingar och deras konsekvenser till det handlande subjektet:

[I det absoluta ansvarets etik] läggs tyngdpunkten vid det handlande subjektet (inte vid den yttre "handlingen" eller dess konsekvenser) och det rör sig i första hand om ett *förhållningssätt, en relation, inte om objektiva (ontologiskt givna) värden och regler*.³⁸

Man har därmed tagit avstånd från en juridiskt färgad moraluppfattning.

³⁵ Bauman 1995, 67.

³⁶ Bauman 1995, 71.

³⁷ Bauman 1995, 61.

³⁸ Kurtén 1998, 47f.

1.1.4 Miljöfrågornas aktualisering och fokus i Finland

Miljöproblemen aktualiserades och blev allmänt kända på 1960-talet, t.ex. genom Rachel Carsons bok *Silent Spring*. Det allmänna, gemensamma draget för miljötänkare och aktivister var blicken för det västerländska samhällets negativa inverkan på den övriga naturen. Idén om en fortsatt ekonomisk tillväxt och den konsumistiska livsstilen kritiserades. Man såg ett behov av att ifrågasätta den gängse bilden av förhållandet mellan människan och den övriga naturen. Kritiken formulerades på olika plan: miljöfilosof och miljöetik ville undersöka de kollektiva idéer som ligger till grund för modernitetens naturumgänge, både beträffande människans natur, den övriga naturen och moralen. Ekoteologi och annat religiöst motiverat tänkande ville föra fram en religiös förståelse av människan och hennes plats i en större helhet.

Natur- och miljövärden har en lång historia i Finland. Redan år 1803 fick landet sitt första naturreservat.³⁹ Den nyare finländska miljörörelsens historia beskrivs av sociologen Esa Konttinen som en rörelse med fyra protestvågor. Den moderna miljörörelsen nådde Finland i slutet av 1960-talet som en följd av den snabba industrialiseringen och av det radikala sociala och kulturella klimatet. Miljöaktivister oroade sig för skogsindustrins skadeverkningar. Den här första protestvågen tillförde miljörörelsen en politisk aspekt. Tidigare hade man betonat behovet av att skydda naturen från de skadeverkningar människorna och deras verksamhet innebar. Nu gjorde man saken till en politisk fråga.⁴⁰ Den andra protestvågen placerar

³⁹ Hermanson 2006, 133.

⁴⁰ Konttinen gör en klassificering av de olika skedenas medel eller strategier för det kollektiva handlandet: "those of *conservationism*, *political ecology* and *deep ecology*. Conservationism is based on a presumed dichotomy between nature and culture Conservation principles were developed as an attempt to save the natural world from the destructive effects of civilization. The political ecology package politicizes the environment and emphasizes political

Konttinen in i slutet av 1970-talet och början av 1980-talet. Den kan ses som en logisk fortsättning på den tidigare, samtidigt som den har en egen förklaring: det kulturella klimatet utvecklades i en riktning som ville försvara den mänskliga subjektiviteten. Moderniseringens hörnstenar såsom till exempel industrialiseringen, den ekonomiska tillväxten, byråkratin var hårda värden som fick ge vika för mjukare värden. Då blev frågan om den omgivande, lokala miljöns tillstånd relevant. Koncentrationen låg nu på lokala miljöfrågor, till exempel Kojjärvikonflikten 1979.⁴¹ Under den här perioden användes första gången också direkt aktivism, det vill säga handlingar som var ägnade att stoppa ingrepp man protesterade mot och att väcka medieuppmärksamhet. Den direkta aktivismen ville undvika våld. Två betydande framsteg för miljörörelsen skedde under den här perioden, båda år 1983. Gröna rörelsen, som senare skulle bli de politiska partierna Gröna förbundet och det ekologiska partiet De Gröna, organiserade sig, och ett miljöministerium inrättades i Finland.⁴² Miljöfrågorna hade därmed lyfts fram till en central och politisk fråga i Finland.⁴³ Konttinen bedömer att den här andra protestvägen har varit

action designed to improve nature and environment; first and foremost, as a place for human beings to live in. Deep ecology, a fundamentalist approach, stresses the intrinsic value of nature. This symbolic package displaces human being's position as the centre of world and Lord of creation, and sees that other creatures of nature have equal right for "good living". Konttinen 1999, 20.

⁴¹ Kojjärvikonflikten var en långvarig och i massmedia stort uppslagen konflikt. Miljöaktivister skred till direkt aktion vid fågelsjön Kojjärvi i sydvästra Finland för att förhindra dess torrläggning. Rannikko 1993, 24. Jfr Hermanson 2006, 141f.; 198.

⁴² Det ekologiska partiet De Gröna bestod av miljörörelsens ekologiska falang som tog avstånd från den samhälleligt inriktade delen av rörelsen som bildade Gröna förbundet. De Gröna förblev ett marginellt parti, medan Gröna förbundet har varit framgångsrikare. Hermanson 2006, 82; 142f.

⁴³ För en initierad redogörelse för miljövårdens institutionalisering i Finland, se Hermanson 2006.

den mest betydande för miljörelsen. Också Pertti Rannikko betonar den här perioden i finländsk miljöhistoria då han beskriver den som miljöaktivismens blomstringstid i Finland.⁴⁴

Den tredje protestvågen inträffade i slutet av 1980-talet. Den föregicks av internationella diskussioner kring globala miljöhot och hållbar utveckling. Vetenskapsmän, naturskyddare, miljömyndigheter och också politiken hade fokuserat på frågor kring skogar och biodiversitet; det var därför naturligt att den finländska miljörelsen vände uppmärksamheten mot skogsindustrin i Finland. Man ville skydda gamla skogar och protesterade mot massavverkning. Den här tredje protestvågen innebar en förskjutning från ett antropocentriskt synsätt, med argument som enbart gällde människornas välmåga, till ett ekocentriskt synsätt där man började föra fram argument som också förde fram den ickemänskliga naturens intressen. Man använde främst ekologiska argument.

På 1990-talet hade miljöfrågorna etablerats i allmänhetens medvetande och i politiken. Det var inte längre bara de gröna som tänkte grönt, utan alla partier var medvetna om miljöfrågorna. Också inom den ekonomiska sektorn hade miljöfrågorna fått fotfäste: miljömedvetenhet och -vänlighet hade blivit ett säljargument och en marknadsföringsfråga.

Den fjärde vågen inträffade då miljöfrågorna var etablerade men nedprioriterade under mitten av 1990-talet. Djurrättsaktivister slog till första gången våren 1995. Pälsfarmning och annan storskalig djurhållning och djurförsök blev föremål för kritik och attacker. Den fjärde protestvågen skiljde sig från de tidigare på flera punkter. Argumenten var nu framför allt moraliska, utan vetenskaplig (ekologisk) betoning. Snarare var det djupekologin eller djurrättsfilosofin som utgjorde intellektuell referensram.⁴⁵ Man hävdade alla levande varelsers lika

⁴⁴ Rannikko 1993, 24.

⁴⁵ Viktiga inspiratörer var Arne Næss, Peter Singer och Tom Regan.

rätt till liv. Rörelsen har också militanta och fundamentalistiska inslag. Aktivisterna är unga och påfallande ofta kvinnor. Det är en motkultur som koncentrerar sig på frågor om djurens rättigheter, stöder vegetarianism och veganism och motsetter sig multinationella bolags verksamhet.

Konttinen konstaterar att de två första vågorna var antropocentriska, varefter en förskjutning mot ekocentrism skedde. Det betyder ändå inte att miljörelsen som vitt begrepp i sin helhet i dag skulle vara ekocentriskt orienterad, utan att det finns både antropocentriskt och ekocentriskt orienterade grupperingar.⁴⁶ Efter millennieskiftet har fokus mer legat på Östersjöns tillstånd och klimatförändringen. Inför riksdagsvalet i mars 2007 konstaterade Gröna förbundet att alla stora partier hade tagit in miljöproblematiken på en synlig plats i sina kampanjer.

Teija Mikkola menar att miljöfrågornas och miljövärdenas uppkomst och stadigare förankring i det allmänna medvetandet speglar en pågående förändring av världsbilden. Både uppfattningen om verkligheten och värderingar förändras.⁴⁷ Gemensamma, tidigare självklara, uppfattningar ifrågasätts och omvärderas. En sådan förändring har många drivkrafter. Miljömedvetenhetens uppkomst i Finland ser Mikkola som en del av den värdeförändring som skett i Finland efter andra världskriget. Sålunda har den fysiska tryggheten, materiella levnadsstandarden, den nya teknologin, mobiliteten, utbildningen, de nya kommunikationerna och den växande ekologiska kunskapen spelat en roll då gamla värden ifrågasätts till förmån för nya. Utvecklingen går enligt Mikkola mot mer holistiska värden och ekologisk medvetenhet.⁴⁸ Kjellberg och Kanerva ser på basis av sin undersökning

⁴⁶ Konttinen 1999, 21-37

⁴⁷ Mikkola 1997, 117.

⁴⁸ Mikkola 1997, 97f.

om värden inom stadsplaneringen i Tammerfors tecken på en liknande förskjutning.⁴⁹

1.2 Metod och material

1.2.1 Metod, frågeställningar och begrepp

Uppgiften för denna avhandling är att klargöra hurdana synen på människa och moral som kommer till uttryck bland miljö-tänkare i Finland i dag.

Alltsedan Lynn Whites artikel om den ekologiska krisens idéhistoriska rötter har man inom miljö rörelsen haft en förståelse för livssynens betydelse för handlingarna.⁵⁰ Synen på naturen, synen på människan och synen på deras förhållande till varandra inverkar på hur naturumgänget gestaltas. Människosyn och natursyn är nära sammankopplade och inverkar ömsesidigt på varandra. Får man en förståelse av hur människan förstår sig själv, ökar förståelsen för hennes handlingar. Aktuell moralfilosofisk diskussion aktualiserar å sin sida frågan om människosynens betydelse för moraluppfattningen.⁵¹ Det är därför motiverat att närmare se hur människosyn och moraluppfattning relaterar till varandra särskilt inom miljö-tänkandet där människosynen kritiskt granskas och miljöetik utvecklas och diskuteras. För dem som arbetar med miljöfrågor är det relevant att både få en uppfattning om hurdana människosyner som faktiskt finns och att få ökad förståelse av hur de filosofiska frågorna som är förbundna med de övergripande värdeförändringarna kommer till uttryck inom miljö-tänkandet. Bilden av olika positioner och uppfattningar som

⁴⁹ Kjellberg – Kanerva 2004, 234.

⁵⁰ White 1999. I den här undersökningen använder jag termerna livssyn och livsåskådning som synonymer.

⁵¹ Ett exempel på hur människosyn och moraluppfattning hör i hop ger Henriksen 1997, 22-26.

finns bland miljötankare i Finland i dag blir mera nyansrik och tydlig då man medvetet och systematiskt blottlägger de synen på människa och moral som finns.

Inom livsåskådningsforskningen utgår man från att både handlingar, värderingar och tänkesätt har en gemensam bakgrund. Det är mot denna bakgrund som våra åsikter och vår kunskap likaväl som våra värderingar och handlingar formas. Den här bakgrunden är inte medvetet uttänkt eller vald, utan den är oreflekterad och självklar. Den konstituerar vår verklighet. Jag utgår från ett livsåskådningsbegrepp som innehåller en förståelse av sådana bakomliggande tankemönster eller självklara förutsättningar.⁵²

I min undersökning är jag intresserad av att se om brytningen mellan modernitet och senmodernitet avspeglar sig i de olika tänkarnas uppfattningar om människa och moral. Det är främst dessa två livsåskådningselement som är aktuella i min undersökning. Jag menar att människosynen är kärnan i miljötankandet, även om det ofta är natursynen som man explicit behandlar. Det är de mänskliga ingreppen i naturen och sättet att leva i och med naturen som av många anses vara orsaken till den ekologiska krisen. Det har lett till att man börjat reflektera över människan och hennes förhållande till den övriga naturen, människans plats i helheten och moraliska särställning. Sammankopplad med människosynen är synen på människan som moralisk varelse. I många fall är miljöetiken en central del av miljötankandet. I ett moralfilosofiskt perspektiv kan man se att olika moraluppfattningar implicerar olika syn på människan. Vilken syn på människan som ligger till grund för olika moraluppfattningar är intressant både i den specifika teologiska och i den allmänna diskussionen om människan och miljön. På samma sätt som brytningen mellan

⁵² En definition av ett sådant livsåskådningsbegrepp finns hos Kurtén 1995, 19. Till diskussionen om olika definitioner, se t.ex. Lindfelt 2003, 301-305.

modernitet och senmodernitet inverkar på verklighetsuppfattningen i fråga om människosyn, inverkar den också på moraluppfattningen.

Tidigare intresserade man sig inom livsåskådningsforskningen främst för stora tänkares utvecklade system eller för konstprodukter och deras livsåskådningsinnehåll.⁵³ Sedan en längre tid intresserar man sig också för vanliga människors livsåskådningar. Inom den forskningen har man främst använt sig av två metoder. Den ena är att genom enkäter få fram olika statistiska mönster. Den andra är att genom djupintervjuer få fram enskilda individers livsåskådning. En kombination av båda är också möjlig.⁵⁴ Då har man direkt tillgång till undersökningspersonernas svar på undersökningens frågor.⁵⁵ Jag undersöker ett färdigt skrivet material. Vad jag då har att beakta är att författarens ärende inte nödvändigtvis varit att explicit uttrycka sin egen livsåskådning. Jag kan inte heller vänta mig att få svar på alla frågor. Det är också viktigt att komma ihåg att det inte är personerna jag undersöker, utan de texter de skrivit och den livsåskådning som kommer till uttryck i texten. Eftersom dessa livsåskådningar formas i det sammanhang där man lever blir de fyra författarnas livsåskådning inte bara uttryck för de individuella åskådningarna, utan visar också på tendenser i tiden i Finland. Livsåskådningar är kontextbundna och tar sig konkreta uttryck i konkreta människors liv. Därför kan man med hjälp av dessa konkreta personers livssyner och tänkesätt få syn på tendenser i Finland i stort i dag.

Genom innehålls- och begreppsanalys blottlägger jag de syner på människa och moral som finns i textmaterialet. I av-

⁵³ Ett tidigt exempel på detta är Wrede 1978, ett nyare exempel är Bråkenhielm – Pettersson 2001.

⁵⁴ T.ex. Bråkenhielm (red.) 2001; Kurtén 1995; Uddenberg (red.) 2000; Uddenberg 1995.

⁵⁵ Kurtén 1997, 21-22.

snittet 1.1 beskrev jag de utgångspunkter jag tar avstamp i när jag ringar in de syner på människa och natur jag vill blottlägga. Jag har också redogjort för hur brytningen mellan modernitet och senmodernitet fungerar som en analysram. I det följande beskriver jag ur vilket perspektiv jag läser texterna för att få syn på och förståelse för det innehåll och de begrepp jag är ute efter.

Ett sätt att tolka om det finns moderna eller senmoderna influenser hos en tänkare är att fråga vilka anspråk han eller hon kommer med när det gäller allmängiltighet och tidlöshet. Ett högt anspråk på allmängiltighet och tidlöshet antyder en uppfattning att verkligheten i enlighet med modernitetens tänkesätt går att på ett objektivt sätt beskriva därför att den föreligger utanför oss oberoende av vårt språk. Med hjälp av förnuftet och ett bra språk skall det vara möjligt att formulera en förståelse av verkligheten som motsvarar den faktiska verkligheten i så hög grad som möjligt. I ett senmodernt influerat perspektiv är inte frågan om allmängiltighet och tidlöshet relevant. Det senmoderna uttrycker en uppfattning om komplexiteten i och sambanden mellan livshållning, verklighetsuppfattning och explicita uttryck för verklighetsförståelse.⁵⁶ De här två perspektiven, åskådarperspektiv respektive aktörsperspektiv, utgör en tolkningsram för analysen av materialet. Med *åskådarperspektiv* avser jag uppfattningen att verkligheten är objektivt beskrivbar och att språket har en refererande funktion. Språket anses bättre eller sämre avbilda den givna verkligheten. Med *aktörsperspektiv* avser jag uppfattningen som betonar språkets, verklighetens och subjektets komplexa relationer. De för min analys viktigaste elementen består i konstaterandet att subjektet som orienterar sig i verkligheten själv är en ofrånkomlig del av samma verklighet, inte

⁵⁶ Oelschlaeger 1995, 5.

en neutral åskådare. Subjektets språk får samtidigt en konstituerande funktion i verklighetsförståelsen.⁵⁷

En naturlig fokuseringspunkt i analysen är frågan om människans förhållande till den övriga naturen. Är människan en del av naturens system, eller står hon utanför det? Om hon är en del av systemet, i vilken mening är hon det? Uppfattas människans delaktighet i utvecklingen som något främmande eller ont, eller som något accepterat, rentav gott? Jag använder mig av David Kronlids natursynsklassificeringar. Med *vid natursyn* avser jag en icke-dualistisk syn där människan och naturen ses som delar av ett stort helt. Med *smal natursyn* avser jag en dualistisk syn där människan ses som något avskilt från den övriga naturen. Med *blandad natursyn* avser jag en icke-dualistisk syn som ser människan som en naturkulturvarelse, och som ger rum för mänskliga särdrag och en mänsklig särposition.⁵⁸ Vid och blandad natursyn ser jag som exempel på aktörsperspektiv, genom att de båda ser människan som en ofrånkomlig och aktiv del av naturen. Smal natursyn i sin tur exemplifierar åskådarperspektivet genom sin uppfattning att människan är en i någon mening avskild del av en given verklighet.

Frågan på vad ett eventuellt människovärde eller naturens egenvärde grundar sig är en annan central fråga i analysen. Den klargör också om människovärdet är exklusivt eller om ett motsvarande värde tillskrivs andra naturliga varelser. En följdfråga blir om man vill hålla fast vid att människan har en särskild position men inte vill eller kan motivera den med människans värde. Kan den motiveras på annat sätt?

Miljörörelsens moraliska krav är ett naturumgänge som är hållbart i längden, av respekt för människans och/eller naturens egenvärde. Detta kunde innehålla en kritik av modernite-

⁵⁷ De båda perspektiven beskrivs utförligt i Kurtén 1995, 87-92.

⁵⁸ Kronlid 2005, 205-216.

ten. Men det är ändå inte självklart att den moraluppfattning som ligger till grund för de etiska resonemangen hos de olika tänkarna gör det. En del miljöetiska tänkare står för en normativitet med höga anspråk på universalitet och objektivitet. De regler, värden och normer som man ser att borde följas för att den ekologiska krisen skall kunna avstyras ses då som de riktiga svaren, som mått på om en handling eller en person är moralisk eller inte. Bakgrunden till ett sådant tänkesätt ligger i att man söker en rationell grund för moralen. Modernitetens förnuftscentrering och tro på universella perspektiv leder till att man också ser på moralen på samma sätt: man söker giltiga rationella grunder, och hänvisar till universella principer. Man vill på det sättet säkra en allmängiltig syn på det rätta och goda. Inom miljöetisk teori strävar man efter att antingen värna om människans, hela den levande naturens eller hela ekosystems absoluta värde. Man beskriver detta centricitetstänkande med termerna antropocentricitet, biocentricitet och ekocentricitet.⁵⁹ Tron på möjligheten att finna en sådan objektiv syn är grundläggande, även om alla försök hittills har misslyckats.⁶⁰ I min analys använder jag termen *facittänkande* om en sådan moraluppfattning.

Typiskt för en modernitetskritisk moraluppfattning är i sin tur att normer, regler och värden inte har en sådan moraldefinierande funktion som i facittänkandet. I stället anser man att moralen är ett förhållningssätt där normer, regler och resultat spelar en relativ roll. De är uttryck för den handlande individens moraliska hållning. Tyngdpunkten har förskjutits från den yttre handlingen och dess konsekvenser till det handlande subjektet. I min analys använder jag termen *det absoluta ansva-*

⁵⁹ Stenmark 2000, 186f.

⁶⁰ Diskussionen om monism eller pluralism inom miljöetiken kan ses som ett uttryck för olika positioneringar i fråga om möjligheten att finna en objektiv syn. Se t.ex. Callicott 2003; Stone 1995.

rets etik för en sådan uppfattning. När det gäller frågan om i vilken mån man kan se moderna respektive modernitetskritiska eller senmoderna förutsättningar för de moraluppfattningar som kommer till uttryck i miljötänkandet, menar jag att de uttryck för relativism eller för objektivistiskt facittänkande kan ses som uttryck för modernt färgade förutsättningar. Uppfattningen att moral handlar om individens insikt om sitt absoluta ansvar som människa, vilket kan gälla både i relation till andra människor och till den övriga naturen ser jag som uttryck för senmodernt tänkande.⁶¹

1.2.2 Material och forskningsläge

Till skillnad från Mikkola, vars konklusioner görs utgående från en undersökning av vanliga medelklassfinländares uppfattningar, och Konttinen, som å sin sida har följt med miljörörelsens utveckling, inte enskilda människors uppfattningar eller tänkande, är mitt intresse inte primärt att undersöka varken vanliga finländares livsåskådning eller miljörörelsen och dess livsåskådning och utveckling som sådan, utan att undersöka vissa miljötänkares texter som exempel på olika befintliga nutida tänkesätt. Textförfattarna är tänkare som är barn av sin tid liksom alla andra, men som själva har medvetandegjort och aktivt bearbetat frågor kring människans förhållande till naturen. Både Mikkola och Konttinen pekar på att livsåskådningsmässiga förändringar äger rum: världsbild och värderingar ifrågasätts och byts ut. De tänkare vars texter jag undersöker lever mitt i den här förändringen. Som människor är de delar av den pågående förändringen. Kanske de också har inflytande på förändringen genom att de har bearbetat frågorna målmedvetet och offentligt.

⁶¹ Se Kurtén 2003, 77-79; 1998, 13-17 och 1995, 183. En utförligare beskrivning av de två synsätten finns i Kurtén 1998, 44-48 och Kurtén 2001.

Jag fokuserar på dessa tänkares personliga livsåskådningar som de kommer till uttryck i texterna, medveten om att också stora, färdiga livsåskådningssystem inverkar på individerna, genom att de är en del av ett samhälle där ett eller flera livsåskådningssystem lever och förmedlas.⁶² De livsåskådningssystem som har relevans i vårt samhälle är vid första anblicken främst humanism och kristendom, som ju sällan kan ses avskiljda från varandra i helt renodlade former. Samtidigt som både den kristna och den humanistiska livshållningen minskar i betydelse i samhället får den biologiska kunskapen större betydelse. Människans biologiska natur och historia blir en allt viktigare utgångspunkt i livstolkningen. Den fysikaliska, statiska världsbilden håller på att bytas ut mot en världsbild som är inspirerad av biologi och systemteori.⁶³ När biologin börjar få en livsåskådningsfunktion och utgöra tolkningsram och meningsleverantör handlar det om biologism.⁶⁴

Jag har för min undersökning valt personer som har olika utgångspunkter för sitt sätt att resonera. Linkola är biolog, Vilka är filosof, Kjellberg är teolog och von Wright är här aktuell med sin humanistiskt orienterade tidsdiagnostik.

Min behandling av tänkandet som det kommer till uttryck hos de fyra valda författarna disponeras å ena sidan av de begrepp jag särskilt valt att analysera. Å andra sidan menar jag att det är viktigt för en kontextmedveten läsning att ge relativt stort utrymme åt tänkarens eget val av uttryckssätt. Det har medfört att jag genom ingående referat med relativt många citat motiverar resultaten av min analys.

Jag har valt materialet enligt två kriterier. Det *första* kriteriet för avgränsningen av materialet är tidsmässig. Jag koncentrerar mig på texter skrivna de tre sista decennierna på 1900-

⁶² Kurtén 1997, 16.

⁶³ Uddenberg 1990, 223.

⁶⁴ Fagerström 1994.

talet och under vårt årtusendes första år. Den bakre gränsen motiveras av att flera bedömare menar att den finländska miljörelsen gick in i ett nytt och centralt skede då. Konttinen konstaterar att förändringen bestod i att man övergick från konservatism, det vill säga miljöskydd för att bevara natur för människans behov, till politisk och djupekologi. Med den förändringen problematiseras frågan om människans förhållande till naturen på ett helt annat sätt än då miljörelsen främst var konservationistiskt inriktad. År 1979 gav Pentti Linkola ut *Toisinajattelijan päiväkirja*⁶⁵ varefter utgivningen på området kom igång på allvar.

Ett *andra* kriterium för valet av material är hur miljöfrågorna behandlas. Jag koncentrerar mig på den del av miljödiskussionen i Finland som intresserar sig för förhållningssätt och uppfattningar som är relaterade till miljöumgänget. Den typens texter är för det första teologisk och kyrklig litteratur, för det andra texter som präglas av antropocentricitetskritik, och för det tredje texter med humanistisk utgångspunkt. Utöver detta eller bland dessa finns en del miljöfilosofiska bidrag. Texter om miljöfrågor i ekologiskt eller socioekonomiskt perspektiv faller då utanför materialet.⁶⁶

På 1980-talet började reaktionerna på Lynn Whites kritik synas i teologiska böcker och artiklar också i Finland. Man började granska den kristna traditionens natursyn och möjliga bidrag till miljökrisens avvärjande. Esa Tuomaalas *Ihminen – uhka luomakunnalle*⁶⁷, Pauli Välimäkis (red) *Haavoittunut planeetta. Raportti ympäristökriisistä ja ekoteologiasta*⁶⁸ och Juhani

⁶⁵ Linkola 1979. Jag har valt att inte översätta de finskspråkiga titlarna i den löpande texten, utan de finns översatta i bibliografin. När finskspråkiga citat förekommer återger jag en egen översättning av dem i notapparaten.

⁶⁶ Jfr Sörlin-Öckerman 1998, 191.

⁶⁷ Tuomaala 1985

⁶⁸ Välimäki 1988

Veikkolas *Yhdessä luomakunnan kanssa*⁶⁹ ger en bild av den tidens aktuella teologiska tänkande i relation till miljöfrågorna, den sistnämnda med tonvikt på de ekumeniska och inomkyrkliga diskussionerna. På 1990-talet har Seppo Kjellberg varit engagerad i stadsekologiska projekt. Förutom enskilda rapporter från projekten utkom han med *Urban Ecotheology* år 2000. Den evangelisk lutherska kyrkan har utkommit med *Ekologinen elämäntapa*⁷⁰ och *Ihmiseksi luomakunnassa. Ihmisoikeudet, kestävä kehitys ja rauha*⁷¹. Under 2000-talet har man inom kyrkan utvecklat ett miljödiplomsystem och i samband med det på finska och svenska gett ut en handbok för miljödiplomet med en kort skapelseteologisk motivering.⁷² Suvielise Nurmi har redigerat en bok som granskar attityder, värderingar och tänkesätt i humanistisk-teologiskt perspektiv: *Hurja luonto. Abrahamista Einsteiniin*⁷³. Det nyaste bidraget till kyrklig-teologisk reflektion är artikelsamlingen *Pyhän kosketus luonnossa. Johdatus ekoteologiaan*.⁷⁴

På 1980-talet började det också ges ut bidrag som var kritiska mot de antropocentriska dragen i vår kultur. Man ifrågasatte dels antropocentriciteten, som man definierade som att människan ger sig själv rätt att använda den övriga naturen efter eget förgottfinnande. Dels kritiserade man den natursyn – eller brist på natursyn – man såg i den västerländska kulturen. Pentti Linkolas debattböcker, speciellt *Johdatus 1990-luvun ajatteluun*,⁷⁵ innehåller skarp kritik mot den västerländska kulturen som den tar sig uttryck i vårt land. Leena Vilkkä ställer sig också kritisk till den antropocentriska kulturens

⁶⁹ Veikkola 1992

⁷⁰ Hallamaa 1991

⁷¹ Forsberg 1997

⁷² *Kirkon ympäristödiplomin käsikirja* 2005; *Handbok för kyrkans miljödiplom* 2005

⁷³ Nurmi 1999

⁷⁴ Kainulainen 2007

⁷⁵ Linkola 1989

naturesyn. Hennes *Ympäristöetiikka*⁷⁶ är en presentation av vad miljöetik kan vara om man vill anta ett ickeantropocentriskt perspektiv. Följande bok, *Eläinten tietoisuus ja oikeudet*,⁷⁷ vill ge argument för djurens rättigheter och en etik som beaktar dem. År 1998 går Vilkkä vidare och skriver om naturens rättigheter och dess egenvärde i *Oikeutta luonnolle. Ympäristöfilosofia, eläin ja yhteiskunta*.⁷⁸ År 1995 lade Vilkkä fram den första avhandlingen i miljöfilosofi i Finland: *The Varieties of Intrinsic Value in Nature*.⁷⁹ I den utvecklar hon den värdelära som är grunden för hennes miljöfilosofiska tänkande.

En tredje gruppering är humanistiskt färgad och utgår inte från en kritik av antropocentriciteten. Pekka Kuusi framför i sin *Tämä ihmisen maailma*⁸⁰ att den utveckling som människan har styrt hittills kan hon också styra in på mindre katastrofala spår. En liknande tro på människan möter i Georg Henrik von Wrights *Vetenskapen och förnuftet*⁸¹ – en optimism som han senare tar avstånd från. År 1996 gav Jarmo Heinonen och Osmo Kuusi (red.) ut sin *Ekologinen humanismi*,⁸² en bok vars författare tagit intryck och fått inspiration av Pekka Kuusi och von Wright. Författarna ger en alternativ bild av antropocentricitet: den ekologiska humanismen anser att människan har en särställning som vårdare av naturens egenvärde.

På filosofins område utvecklades miljöfilosofin starkt i slutet av 1990-talet. Förutom Leena Vilkkäs bidrag finns i dag Yrjö Uurtimos och Vesa Jaaskis (toim.) *Ympäristöfilosofian polkuja*⁸³ och Markku Oksanens och Marjo Rauhala-Hayes (toim.)

⁷⁶ Vilkkä 1993

⁷⁷ Vilkkä 1996

⁷⁸ Vilkkä 1998

⁷⁹ Vilkkä 1995. En bearbetad version kom ut på Rodopi 1997, Vilkkä 1997.

⁸⁰ Kuusi, P. 1982

⁸¹ von Wright 1991

⁸² Heinonen – Kuusi, O. 1996

⁸³ Uurtimo – Jaaski 1997

*Ympäristöfilosofia. Kirjoituksia ympäristönsuojelun eettisistä perusteista*⁸⁴ att tillgå. Till skillnad från Vilkka är de här inga självständiga bidrag till den innehållsliga diskussionen, utan refererar och kommenterar de viktigaste utländska förhållningssätten. I sin bok *Arvot ja luonnon arvottaminen*⁸⁵ har Arto Haapala och Markku Oksanen (toim.) tagit upp frågan om värdeläran och synen på naturens värde. Filosofen Juhani Pietarinen har i många artiklar byggt upp en antropocentrisk miljöfilosofi.

De personer som fyller ovannämnda kriterier, det vill säga har publicerat sig inom den aktuella tidsramen och behandlat frågor om förhållningssätt och uppfattningar som relaterar till miljöumgänget, och som därtill har sinsemellan olika bakgrund och ger de mest självständiga och omfattande materialet är de fyra redan nämnda tänkarna: Docent Leena Vilkka är miljöfilosof och har på 1990-talet gett ut flera böcker i ämnet och har därtill varit en flitig artikelskribent. Pentti Linkola är biolog och en radikal tänkare som var aktivast på 80-talet, men hans tankar har inspirerat debattörer fram till i dag. Akademikern och humanisten Georg Henrik von Wright har i sina tidsdiagnostiska essäer reflekterat över miljöfrågorna. Boken *Vetenskapen och förnuftet* var enligt von Wright själv ett första resultat av hans tänkande kring människans förhållande till naturen.⁸⁶ Bland teologerna är docent Seppo Kjellberg den som mest specifikt har fördjupat sig i miljöproblematiken.

Detta material har mig veterligen inte analyserats av någon annan. I Finland har inte heller miljöfrågorna behandlats på detta sätt i livsåskådningsperspektiv. Studien är därför väl motiverad för att den klargör bakgrunden till de bäst artikulerade positioner som möts i diskussionen. För teologin som är

⁸⁴ Oksanen – Rauhala-Hayes 1999

⁸⁵ Haapala – Oksanen 2001

⁸⁶ von Wright 1995, 15.

intresserad av att relatera till samtidens uppfattningar är undersökningen relevant, främst med tanke på den utmaning som den kristna skapelsetron och människosynen möter i den naturvetenskapliga världsförklaringen och i den kritik av antropocentrismen som möter i delar av miljötänkandet.

2 Livet främst – ett biologiskt perspektiv

Den ökade medvetenheten om den ekologiska krisen har gett upphov till reflektion kring natursyn och människosyn. I en sekulariserad tid är det inte längre självklart att förstå sig själv som människa i kristet-religiösa kategorier. En biologiskt färgad förståelseram är ett allt vanligare alternativ. Människan förstås i huvudsak som biologiskt begrepp.¹ Den religiösa tolkningsramen har ersatts av en naturvetenskaplig. Man vill förstå människans förhållande till den övriga naturen och ge skäl för sina värderingar med hjälp av naturvetenskapliga argument.² Det innebär att biologin inte enbart är en naturvetenskaplig disciplin, utan ibland också får spela en roll som meningsgivare, totalförklarare, livsåskådning.

I Finland är den mest kända företrädaren för ett biologiskt synsätt Pentti Linkola (f. 1932). Han är född och uppvuxen i Helsingfors. Efter att ha skrivit studenten inledde han studier i biologi, men avbröt dem efter ett och ett halvt år och blev fri naturforskare, då han ägnade mycket tid till fågelstudier. År 1959 blev han fiskare, och har fortsatt med det yrket sedan dess och är i dag halvtidspensionerad. Vid sidan av sitt fiskaryrke har han skrivit. Hans produktion innehåller fågelböcker, en fredspamflett och ett stort antal kolumner och artiklar kring naturfrågor i olika tidningar och tidskrifter. En del av dem finns samlade i hans viktigaste böcker: *Unelmat paremmasta maailmasta*,³ *Toisinajattelijan päiväkirjasta*,⁴ *Johdatus*

¹ Uddenberg 1994, 36.

² Fagerström 1994, 46.

³ Linkola 1971.

1990-luvun ajatteluun⁵ och *Voisiko elämä voittaa*.⁶ Dessutom har han skrivit ett förslag till program för den gröna rörelsen,⁷ och en samtalsbok tillsammans med Osmo Soininvaara.⁸ Det är de fyra sistnämnda som utgör huvudmaterialet i den här undersökningen.

Linkola är på grund av sina radikala åsikter en kontroversiell person i den finländska miljörörelsen.⁹ Hans betydelse är ändå ostridbar: han har som en av de första i Finland i sina ofta skarpt kritiska artiklar fört fram frågor som rört följderna av den snabba samhällsutvecklingen, industrialiseringen och urbaniseringen. Det är säkert många som har väckts till medvetenhet om miljöproblemen och inspirerats till engagemang av honom. Det är emellertid inte lika många som har bedömt situationen vara lika allvarlig som han eller dragit samma konsekvenser av situationen.¹⁰ För den övriga miljörörelsen har hans synlighet i media och hans radikala och provokativa åsikter lett till att den har sett sig tvungen att höja sin egen

⁴ Linkola 1979.

⁵ Linkola 1989.

⁶ Linkola 2004.

⁷ Publicerat som bilaga i Linkola – Soininvaara 1987. Hans förslag till program antogs inte som gröna rörelsens program.

⁸ Linkola – Soininvaara 1987. För en översikt över Linkolas liv och verk se t.ex. Leikola 1997.

⁹ Linkolas artikelsamlingar väckte mycket uppmärksamhet. Första boken fick överväldigande goda recensioner och sålde i 10 000 exemplar. Andra boken väckte mer blandade reaktioner, bl.a. pga att han tillägnade den Ulrike Meinhof och Andreas Baader, kända som tyska terrorister i Baader-Meinhofligan. Kauko Kämäräinen hävdar att många som tog avstånd från Linkolas tankar själva inte hade bekantat sig med hans texter, utan hade fått en snedvriden bild av honom. Kämäräinen hävdar vidare att Linkola i stort inte blivit förstådd. Leikola 1997, 176; Kämäräinen 1992, 12-14.

¹⁰ Linkola pekar själv på skillnaden mellan honom och Osmo Soininvaara när det gäller att bedöma tidsperspektivet: för Linkola är ekokatastrofen (eller katastroferna) ett faktum, för Soininvaara är den ett framtidshot. Linkola-Soininvaara 1987, 24-26.

profil genom att organisera sig och formulera ett alternativt program.¹¹ År 1985 talade Linkola första gången på gröna rörelsens (fi. *Vihreä liike*) årsmöte och 1986 presenterade han sitt program för rörelsen, men det understöddes endast av ett fåtal personer. Linkola företrädde den s.k. ekologiska linjen inom rörelsen, vilken karaktäriserades av ett biologiskt synsätt och betoning på avvärijandet av den ekologiska katastrofen. En andra falang, den s.k. sociala linjen utgick från en samhälllig verklighetsgestaltning och hade därför som mål att bygga upp ett alternativt samhälle där de gröna värdena skulle vara centrala. Båda de här linjerna, organiserade i varsin förening, bildade år 1987 Gröna förbundet (fi. *Vihreä liitto*). Till förbundet hör också andra föreningar inom miljörörelsen. I det parti som grundades 1988 under namnet Vihreä Liitto (sv. *Gröna förbundet*) finns emellertid inte den djupekologiska föreningen Vihreä Elämänsuojelun Liitto ry - Gröna Förbundet för Livets Beskydd rf med. I detta förbund är Linkola styrelsemedlem.¹² Linkolas åsikter har vunnit ett visst intresse också internationellt, trots att hans texter bara till en liten del finns översatta.¹³

2.1 Verkligheten och kunskap om den

En av fokuseringspunkterna på brytningen mellan modernt och senmodernt tänkande är frågan om giltighetsanspråk. Man har talat om moderniteten som de stora berättelsernas eller den stora berättelsens tid. Berättelsen framom andra har varit (natur)vetenskaperna. Sanningen framom andra om den verklighet vi lever i har formulerats utgående från (natur)-

¹¹ Linkola var enbart en bidragande orsak.

¹² www.vesl.fi/yhteystiedot.html (050907). En insatt beskrivning av Linkolas relation till miljörörelsen och Gröna förbundets uppkomst finns i Välimäki – Brax 1991, 21-25.

¹³ www.penttilinkola.com är en engelskspråkig sida som upprätthålls av en fanclub.

vetenskapliga rön. Man har skapat en vetenskaplig världsbild. Linkola är biolog och kan därför förväntas dela den naturvetenskapligt präglade synen på människan och hennes plats i den övriga naturen. Men vilken roll tilldelar han denna kunskap? Är det en kunskap som är allmängiltig och uttömmande, eller ser han att hans syn på verkligheten präglas av att han är biolog? Tilltron till det mänskliga förnuftets förmåga att med hjälp av teknik behärska livet har varit stark. Den kritik som uttalats av miljömedvetna tänkare har främst gällt den strävan att behärska tillvaron som är typisk för modernt tänkande och som bygger på en, som man uppfattar det, överdriven förnuftstro och en antropocentrisk verklighetsförståelse. Denna strävan har lett till objektivisering och gränslöst utnyttjande av den icke-mänskliga naturen. Kan man i Linkolas texter uppfatta sådana bakomliggande förutsättningar som skulle ge vid handen att han delar modernitetens starka tro på förnuftet och dess förmåga att beskriva verkligheten på ett uttömmande och objektivt sätt? Eller ger han uttryck för en konstitutiv syn där den egna livsåskådningen, de egna utgångspunkterna, färgar sättet att beskriva verkligheten på och leva i den? Hos några miljömedvetna tänkare kan man finna kritik mot naturvetenskapens monopol på naturbeskrivningen.¹⁴ I den allmänna modernitetskritiken har man också ställt sig kritisk till möjligheten att beskriva verkligheten på ett objektivt sätt, till möjligheten att skapa en bild av verkligheten som skulle vara giltig för alla människor, överallt och i alla tider.

¹⁴ I mitt material är både Vilka och Kjellberg exempel på detta. Hos von Wright finns kritik mot förnuftsförståelsen som kommit att starkt färgas av vetenskaplig rationalitetsförståelse.

2.1.1 Tidsandan och verkligheten

Går det att ur Linkolas texter få fram om han ser på verkligheten utifrån ett åskådare- eller aktörsperspektiv? Nyckeltermerna i försöket att skapa förståelse här är allmängiltighet, tidlöshet och insikt om olika positioners och språkets inverkan på verklighetsuppfattningen. På många ställen i sina texter visar Linkola en förståelse för att en människas bakgrund eller sammanhang har betydelse för hur personen uppfattar saker och uttrycker sig.¹⁵ Han ser också att hans egna åsikter många gånger beror på den egna bakgrunden som biolog, och framhåller att han har en biologisk verklighetsuppfattning och ser verkligheten i ett katastrofperspektiv.¹⁶

Särskilt i *Voisiko elämä voittaa* (2004) återkommer han till tematiken kring tidsandan och dess inverkan på människors sätt att värdera och tänka. De centrala, enligt Linkola negativa, värdena i den västerländska kulturen i dag är sådana värden som moderniteten fört fram som positiva.

Koskaan historiassa eivät kulttuurin johtoteemoja ole olleet sellaiset elämää konkreettisesti tuhoavat ja elämänlaatua raunioittavat tunnuksut kuin – rahan lisäksi – demokratia, yksilön vapaus, ihmisoikeudet. Vapaus kuluttaa, vapaus riistää, vapaus polkea jalkeihin. Oikeudet, oikeudet – näennäisesti kauneimmillaankin aina oikeudet: naisen oikeudet, lapsen oikeudet, vammaisen oikeudet, MINÄ; MINÄ; MINÄ.¹⁷

¹⁵ I den nyaste boken förekommer bl.a. följande exempel: s. 13 där han konstaterar att skogsbolagens världsuppfattning (fi. *maailmankatsomus*) leder till andra värderingar och annan verksamhet än miljö rörelsen skulle önska; s. 149 om veganernas påpekande att man i västerlandet fått syn på och ifrågasatt allt fler kulturbundna självklarheter såsom t.ex. slaveriet; s. 353 där han konstaterar att det beror på betraktaren om han beskriver en person som terrorist eller som frihetskämpe.

¹⁶ Linkola 1989, 161; 211.

¹⁷ "Kulturens ledande värden har aldrig förr varit så konkret livsförstörande och nedrivande för livskvaliteten som – förutom pengar – demokrati,

Demokratin, individens frihet och mänskliga rättigheter är i Linkolas ögon uttryck för en ohejdad egoism. Linkola anklagar Gröna Förbundet för att ha tagit till sig den omgivande kulturens värden istället för att erbjuda ett alternativ när det gäller natursyn, människosyn och välfärdsideal:

Täsmälleen kuin Vihreä Liitto, jolla loppujen lopuksi on valtakulttuurin luontokäsitys, ihmiskäsitys ja hyvinvointiuskonto – kunhan vain uusiopaperia valmistetaan ja pulloja kierrätetään. Vihreästä filosofiasta, totaalivehtoehdosta, on vain nimi jäljellä.¹⁸

Det alternativ som den gröna filosofin utgjort är numera bara ett tomt namn, medan den ursprungliga filosofin övergivits till förmån för den förhärskande kulturens värderingar. Liksom den övriga mänskligheten består också gröna rörelsen av en oförstående "massa", "folkhop" och en insiktsfull elit. Linkola konstaterar att också många som identifierar sig själva som delar av den gröna rörelsen ofta är barn av sin tid och i praktiken inte är förmögna att utöva och leva ut den samhällskritik som är nödvändig.¹⁹ Den fokusering på människans behov och intressen som är framträdande i den västerländska kulturen har också vunnit insteg i den gröna rörelsen.

Toki hippisektori sekä puhui että kirjoitti puoliksi muutakin kuin liikkeen omasta sisäisestä porinasta. Mutta vihreä oivallus oli hukassa, arvot olivat ympäriövästä hyvinvointiyhteiskunnasta pe-

individens frihet, mänskliga rättigheter. Frihet att konsumera, frihet till utsugning, frihet att trampa ner. Rättigheter, rättigheter – också när de ser som vackrast ut, alltid rättigheter: kvinnans rättigheter, barnets rättigheter, den handikappades rättigheter, JAG, JAG, JAG." Linkola 2004, 319f.

¹⁸ "Precis som Gröna Förbundet, som när allt kommer omkring delar maktkulturens natursyn, människosyn och välståndsreligion – bara man producerar returpapper och sorterar flaskor. Endast namnet återstår av den gröna filosofin, helhetsalternativet." Linkola 2004, 290.

¹⁹ Linkola 1989, 142f.

räisin. Ainoa subjekti ja herra oli ihminen ja ainoa aika tämä hetki ja päivä, ehkä viikko.²⁰

Linkola beskyller gröna rörelsen för ytlighet och inkonsekvens gällande de värden den säger sig stå för. De gröna idealen är enligt Linkola bara en läpparnas bekännelse, och insikten om att de gröna värdena är oförenliga med många av de förhärskande värdena, såsom individens frihet och värde, demokrati och antivåld, saknas.²¹ Han kritiserar starkt den utveckling som lett till att man i miljörörelsen började tala om miljöskydd som komplement till eller istället för naturskydd. Det är, enligt Linkola, ett tydligt tecken på att förståelsen för vad det egentligen handlar om saknas.

Ett konkret exempel som Linkola ger på hur den omgivande kulturens värderingar har smugit sig in i gröna rörelsen är djurrättsaktivisternas fokus på hur djur dödas. Linkola menar att det viktigaste är att fokusera på hur djuren lever, om deras liv kan sägas vara gott. Dödsögonblicket är försvinnande kort i jämförelse med djurets liv, och döden och lidandet är en av livets realiteter. Fokuseringen på djurens eventuella lidande i dödsögonblicket ser Linkola som ett exempel på en tendens i vår tids kultur att se döden och lidandet som något man måste bli fri från, något man inte kan acceptera:

Mutta koko elämän jatkumossa niin eläimen kuin ihmisen kuoleman prosessi on ajallisesti ja merkitykseltään häviävän vähäinen. Sen painottaminen eläinsuojelussa liittyy varmasti ajallemme ominaiseen kulttuuri-ilmioon, kuoleman ja fyysisen kärsimyksen

²⁰ "Visserligen både talade och skrev hippisektorn om annat än rörelsens eget interna gnäll. Men den gröna idén var förlorad, värdena härstammade från det omgivande välfärdssamhället. Människan var det enda subjektet och herren, och den enda tiden var denna stund och denna dag, kanske denna vecka." Linkola 1989, 142.

²¹ Linkola 1989, 140f.

herättämään kauhuun. Siinä on jotain suhteetonta, sairasta, siitä on päästävä irti.²²

Rädslan för död och lidande är en aspekt av det man enligt Linkola kan kalla tidsanda eller en kulturs gemensamma värderingar. De är föränderliga och inverkar på individens sätt att se på verkligheten och leva i den. När Linkola reflekterar över hur tidsandan föds, konstaterar han att det är en stor och komplex fråga som borde avhandlas i en bok, inte i en kort tidningsartikel. Ett delsvår erbjuder han ändå, och det är att massmediernas redaktörer både har förmåga och vilja att "fylla människornas medvetande med skräp," det vill säga både oväsentligheter och felaktigheter. På det sättet skapar de en mur som hindrar människor att se de verkligt allvarliga och viktiga frågorna.²³ Han går inte närmare in på varifrån redaktörernas s.k. skräp kommer.

Det här talet om de "verkligt allvarliga och viktiga frågorna" antyder att det finns mer att säga om Linkolas perspektiv på verkligheten. Även om han visar på en viss förståelse för att man kan uppfatta och beskriva verkligheten på olika sätt, beroende på olika bakgrundsfaktorer, finns det alltid något "verkligt" att värdera sådana olika uttryck mot. T.ex. när det gäller synen på människan och hennes moral, skriver Linkola att biologen inte skall låta sig luras av skenbara förändringar:

Biologin on aina oltava varovainen, jos hän on näkevinään yleistä kehitystä kansakunnan tai ihmiskunnan moraalissa, suuntaan tai toiseen, lempeyteen tai julmuuteen. Ennemmin tai myöhemmin ne kuitenkin paljastuvat aatehistorian ohimeneviksi aalloiksi, ja

²² "Men i hela livets kontinuum är såväl djurets som människans dödsprocess tidsmässigt och till sin betydelse försvinnande liten. Att man i djurskyddet betonar denna beror säkert på en för vår tid typisk kulturföreteelse, en skräck som väcks av tanken på döden och fysiskt lidande. Däri finns något orimligt och sjukt som vi borde släppa taget om." Linkola 2004, 136.

²³ Linkola 2004, 205.

on pakko jälleen kerran todeta biologin väite oikeaksi: ihmisen perusluonto ei miksikään muutu, ainakaan sadassa tai tuhannessa vuodessa. Sitä paitsi poikkeavat eettiset valinnat – ajateltakoon luonnonsuojelun tai eläinsuojelun ohella vaikkapa pasifismia – yleensä koskevat aatteen nousukausinakin vain pieniä vähemmistöjä.²⁴

Den idéhistoriska utvecklingen består av tillfälliga vågrörelser som inte förändrar människans natur på, i biologisk mening, kort sikt. Verkligheten är i sig själv oföränderlig och möjlig att klart beskriva. Det gäller bara att ställa sig på tillräcklig distans, så kan man inta en position där trender och värderingar inte stör iakttagelsen:

Ajattelijan on oltava herpautumattoman tarkka ja ennakkoluuloton tutkiessaan ja punnitessaan eri kulttuurien, saman kulttuurin eri vaiheiden, muuttuvan henkisen ilmapiirin syy- ja seuraussuhteita, kytkentöjä ja vaikutuksia elämään. Ehdoton vaatimus on täydellinen irtautuminen oman ajan hämäävästä lumosta, kyky nähdä oman ajan tendenssit objektiivisesti, ulkoapäin, vertailukohteina. Historian tuntemus on ajattelun elinehto, mutta kaikkein olennaisinta on oman ajan läpivalaisu, sillä vain siihen voi kirjoittaa nimikirjoituksensa.²⁵

²⁴ "Biologen måste alltid vara försiktig om han tror sig se en allmän utveckling i folkets eller mänsklighetens moral i någon riktning, mot mera ömhet eller grymhet. Förr eller senare visar de sig vara övergående idéhistoriska vågor, och så måste man än en gång konstatera att biologens påstående är rätt: människans natur förändras inte, åtminstone inte på hundra eller tusen år. Dessutom berör avvikande etiska val – tänk t.ex. på pacifism vid sidan av naturskydd eller djurskydd – i allmänhet bara små minoriteter." Linkola 2004, 132.

²⁵ "Tänkaren bör oförtröttligen vara noggrann och fördomsfri då han analyserar och prövar hur olika kulturer, hur en kulturs olika skeden, hur en förändrad andlig atmosfärs kausalsamband är kopplade till och inverkar på livet. Ett ovillkorligt krav är en fullständig frigörelse från den egna tidens vilseledande trollkraft, förmåga att se den egna tidens strömningar objektivt,

En möjlighet att objektivt kunna beskriva verkligheten avskild från varje position, en möjlighet som man i ett aktörs-perspektiv ifrågasätter, är för Linkola en verklig möjlighet. Den är inte bara en möjlighet, utan också en nödvändighet för att kunna fatta riktiga beslut. "Mitä sanoo todellisuus?" kan Linkola fråga sig då han argumenterar för något.²⁶ Verkligheten finns där som en tillgång när man behöver hitta rätt svar. Den förändras inte med tiden och den finns tillgänglig för alla som har kapacitet eller förmåga att rätt se. Han tror att alla frågor har ett rätt svar, och hoppas för egen del att han före sin död hittar det rätta svaret på alla viktiga frågor:

Toivon, että ennen kuolemaani osaisin antaa kaikkiin tärkeisiin kysymyksiin oikean vastauksen.²⁷

På grundval av det här anförda kan man anse att ett *åskådarperspektiv* är dominerande hos Linkola.

2.1.2 Evolutionsteori, katastrofperspektiv och biocentrism

Det finns tre viktiga förutsättningar för Pentti Linkolas verklighetstolkning och tänkande. Den första är evolutionsteorin, den andra är katastrofperspektivet, den tredje är biocentrismen. Linkola ser på människan och naturen i evolutionsperspektiv, det enligt honom enda möjliga om man vill få en riktig bild av människan och hennes problem.²⁸ Han ansluter sig till sociobiologin i sin förståelse av människorna och deras verksamhet och beteende. Linkola anför inga argument för sitt perspektiv, utan utgår från att det är det rätta. Evolutionen

utifrån, som jämförelseobjekt. Kännedom om historien är ett livsvillkor för tänkandet, men allra väsentligast är att genomskåda den egna tiden, endast sådant kan man skriva under." Linkola 2004, 318.

²⁶ "Vad säger verkligheten?" Linkola 2004, 256.

²⁷ "Jag hoppas att jag före min död skulle kunna ge rätt svar på alla viktiga frågor" Linkola 1989, 155. Se också Linkola 2004, 356.

²⁸ Linkola 1989, 59.

förstår han som en utvecklingsprocess som leder till allt större artrikedom och att alltfler ekologiska nischer fylls.²⁹ Man får lätt ett intryck av att Linkola uppfattar evolutionen som i någon mening målinriktad, något som de flesta biologer inte menar att man kan säga. Det intrycket får man t.ex. av hans starka betonande av att evolutionen leder till allt större artrikedom, och att mångfalden därför är dess mål. Framförallt är det frågan om människans destruktiva inverkan på möjligheten att mångfalden förblir ett av evolutionens särtecken som ger det intrycket. Linkola frågar sig om evolutionen med människans utveckling har gjort ett misstag. Den artutrotning som kan anses vara en följd av mänsklig verksamhet hotar enligt Linkola att omintetgöra evolutionens verk. Om sedan de tendenser i mänskligheten, som kan omintetgöra de destruktiva dragen i mänskligheten i stort, blir dominerande, har evolutionen kommit in på rätt spår igen.³⁰ Man kan ana en subjektivering av biosfären hos Linkola.³¹ Linkolas uppfattning av naturen som ett subjekt och evolutionen som målinriktad är inte förenlig med gängse tolkning av evolutionsteorin. Enligt den är evolutionen ett skeende utan mål eller avsikt.³² Linkola förnekar ändå inte evolutionens slumpmässighet. Det framkommer till exempel när han talar om människovärdet.

I alla sammanhang måste man enligt Linkola hålla i minnet att det viktigaste alltid är förhållandet mellan människan och den övriga naturen med beaktande av den övriga naturens

²⁹ Linkola 1989, 166.

³⁰ Linkola-Soininvaara 1987, 20f.

³¹ Linkola-Soininvaara 1987, 20; Linkola 2004, 359. Kauko Kämäräinen tolkar Linkola så att han uppfattar den levande naturen som ett subjekt. Kämäräinen 1992, 64. I Kurtén, B. 1987 finns en kort beskrivning av biologiskt tänkande och evolutionsteorin, där ett teleologiskt synsätt som Linkola företräder avvisas. s. 40-57.

³² Fagerström 1994, 42.

bärkraft.³³ Människans förhållande till den övriga naturen är i dag så obalanserat, till människans fördel, att Linkola utan vidare betecknar situationen som katastrofal.³⁴ Allt han skriver, alla hans ställningstaganden och åtgärdsförslag är präglade av uppfattningen att tiden är mycket kort, om inte redan slut. Allting underställs därför målet att biosfären skall överleva. Det finns inte plats för abstrakta, teoretiska principer såsom individens frihet, mänskliga rättigheter eller demokrati, principer som Linkola kanske utanför en akut situation skulle acceptera. Vardagliga frågor, som för de flesta människor är centrala och viktiga ter sig för Linkola som absurda:

On nähtävä uutisten hierarkia: ainoita olennaisia, merkittäviä uutisia ovat ympäristöuutiset. Itse asiassa koko muu tietomateriaali on muuttunut varjomaiseksi. Lasten päivähoito, veroprosentti ja virkamiehen lahjonta ovat aika tavalla absurdeja asioita planeetalta, jolla ei ole yhteiskuntaa eikä ihmiskuntaa. Vain yhdestä näkökulmasta noilla uutisilla on todellista mielenkiintoa: missä määrin tuo tapahtuma, toimi, ilmiö lisää tai vähentää, jouduttaa tai hidastaa luonnontalouden kuormitusta.³⁵

För att förstå Linkola är det viktigt att komma ihåg att hans resonemang förs i en katastrofsituation. Han är fokuserad på livets fortbestånd och tänker pragmatiskt. Han kallar sig själv praktisk filosof, för att han ser de konkreta frågorna om människans och naturens förhållande och biosfärens överlevnad som centrala, medan den teoretiska filosofins frågor för ho-

³³ Linkola 1989, 227; Linkola 2004, 356.

³⁴ Linkola-Soininvaara 1987, 24-26.

³⁵ "Man måste se nyheternas hierarki: de enda väsentliga, relevanta nyheterna är miljönyheterna. I själva verket har all annan information blivit skugglik. Barndagvård, skatteprocent och mutande av tjänstemän är på sätt och vis absurda saker på en planet, där det inte finns samhällen eller mänsklighet. Endast ur en enda synvinkel är dessa nyheter av verkligt intresse: i vilken mån en händelse, sysselsättning, företeelse ökar eller minskar, påskyndar eller bromsar upp belastningen på naturen." Linkola 1989, 171.

nom lätt ter sig som hårklyveri.³⁶ Han är medveten om sitt tänkandes värdefilosofiska grund: de högsta värdena för honom är sanning och intellektuell ärlighet samt livets fortbestånd.³⁷ Han anser själv att en strikt biolog som håller fast vid evolutionsteorin egentligen borde kunna acceptera utvecklingens gång. Också människan är en produkt av utvecklingen och borde därför accepteras, även i sina mest förödande varianter.

Ankarimman biologisen determinismen mukaan tässä ei ole mitään marisemista, enempää kuin missään muussakaan: kaikki on niin kuin on ja menee niin kuin menee. Jos ihminen jyrää luonnon altaan pois (ja sitten tuhoutuu itse), se kuuluu kehitykseen, maapallon elämän tähän vaiheeseen /... / Tosiasiassa tällä johdonmukaisimmalla biologismilla on hyvin vähän kannattajia. Enemmän on näitä minun kaltaisiani luonnonystäviä-biologeja, jotka eivät, tunteenomaisesti, jaksava hyväksyä maapallon uutta tilannetta.³⁸

Linkola kan inte låta bli att bry sig om livet, fastän han tycker att han som biolog egentligen borde inse att det är ett faktum att allt liv någon gång tar slut, och att detta faktum i sig inte borde leda till en värdering av situationen eftersom fakta är fakta och inte värdering. Det finns, enligt honom i strikt biologiskt perspektiv, ingenting som säger att livsformer som förekommer i dag är värdefullare än de som kommer senare. Den av människan förorsakade artutrotningen har i utdöda

³⁶ Linkola 1989, 157.

³⁷ Linkola 1989, 158.

³⁸ "Enligt den strängaste determinismen finns här inget klandervärt, och inte heller någon annanstans: allt är som det är och går som det går. Om människan förstör naturen (och sedan själv går under), så hör detta till utvecklingen, till detta skede i jordens liv /.../ I verkligheten har denna följdriktiga biologism mycket få anhängare. Det finns flera naturvänner som är som jag – biologer som inte känslomässigt orkar acceptera den nya situationen på jorden." Linkola 1979, 203. Han tar avstånd från nihilistiskt tänkande: Linkola 1989, 167f.

arters antal ännu inte överstigit andra tider av naturlig artutrotning. En förmåga att förhålla sig lidelsefritt till dagens situation kan han alltså inte upprätthålla. Här ser vi att han upprätthåller tanken att fakta och värden inte kan eller skall sammanblandas. Han uppfattar sin egen "känslsamhet" som ett avsteg han måste förklara eller ursäktas. Därför vill han framhålla att hans tolkning av situationen som katastrofal bygger på vetenskapliga fakta.³⁹ Det är betecknande för Linkola att han presenterar sina egna åsikter och sitt eget tänkande som vattentätt och objektivt. Hans tro på möjligheten att "hitta alla svar" och att uttömmande kunna beskriva verkligheten "som den verkligen är" tar sig uttryck just i en strävan att visa på fakta och rationalitet som garant för uppfattningens sanningshalt.

Pentti Linkola beskriver sig som en *elämänsuojelija*, en livets beskyddare. Han utövar stark kritik mot det finländska samhällets industrialisering och urbanisering, mot de grönas enligt honom halvhjärtade insats, mot tillväxtideologin och mot den västerländska civilisationen överlag. Den västerländska civilisationen, "vår humanistiska kultur" som Linkola kallar den, kännetecknas av förbundet mellan teknik och humanism. Den drivs av en otyglad tillväxttro. Pentti Linkolas kritik kan ses som en variant av miljörelsens antropocentrisk kritik. Han kritiserar hela den västerländska civilisationen för dess människocentrering:

Yhä uudelleen ja uudelleen koetan järkyttää humanismia, ihmiskeskeisyyttä ja ihmiskorotusta, koska siinä on maailmantuhon ydin ja avain. Vastus tuntuu tässäkin vuorenkorkuiselta, tähän saakka ihmiskorotus on vain kasvanut länsimaisen kulttuurin nurinkurisessa historiassa. Mitä tukahduttavammaksi ihmismasso-

³⁹ Linkola 1989, 177.

jen paljous maapallolla on turvonnut, sitä fanaattisemmin länsimainen kulttuuri korostaa ihmishengen arvoa.⁴⁰

Även om humanismen och dess människocentrering enligt Linkola utgör ekokatastrofens grund kallar sig Linkola också själv humanist.⁴¹ Han benämner sin position extrem-humanism. Med det menar han att han är en humanist som vill korrigerera begreppet humanism och kräva lite mer.⁴² Såvitt jag förstår menar Linkola att en humanistisk människocentrering i sig är destruktiv också för människoarten. Endast ett perspektiv som inbegriper resten av naturen kan samtidigt sägas vara gott för människan.

Hans kritik riktar sig också mot den individualism som kommer till uttryck i värderandet av varje enskild mänsklig individ. Han ondgör sig över det bakvända perspektivet när man i den västerländska kulturen håller fast vid varje enskild individs värde och existensberättigande. Eftersom det största

⁴⁰ "På nytt och på nytt försöker jag rubba humanismen, fokuseringen på och framhållandet av människan, eftersom den utgör kärnan och nyckeln till världens undergång. Motståndet känns här också högt som ett berg, hittills har framhållandet av människan bara ökat i den västerländska kulturens snedvridna historia. Ju mer människomassorna på jorden har ökat, desto mer fanatiskt betonar den västerländska kulturen människolivets värde." Linkola 1989, 219.

⁴¹ När Linkola talar om humanism gör han det på tre olika sätt. För det första menar han med humanism humanitet i största allmänhet, vare sig den är inspirerad av i strikt mening humanistiska ideal eller t.ex. en kristen övertygelse. Han kan exempelvis kalla olika människors eller grupper utvecklingsbistånd för "humanism". För det andra menar han med humanism några enligt honom för humanismen typiska uppfattningar och ideal. Han nämner t.ex. uppfattningen att varje människa är unik, att människan står över alla andra arter och är alltings centrum och att människan tydligt på grund av sina artspecifika drag skiljer sig från djuren. Hans tredje sätt att använda ordet humanism är som en allmän beskrivning av den västerländska kulturen. Den är genomsyrad av humanistiska ideal. Linkola 1989, 161, 163, 167, 187f., 203, 221.

⁴² Linkola 1989, 226f.

hotet mot biosfären är människoartens överdimensionering⁴³ innebär det att varje enskilt liv som försvinner är ett steg i rätt riktning. Han har ingen förståelse för dyra räddningsoperationer för enskilda människor, vare sig det handlar om att rädda sjuka människor, prematurer eller olycksdrabbade bergsklättrare. Det finns inget heligt i den enskilda människan som skulle motivera sådana åtgärder. Han är också kritisk mot de flesta former av utvecklingshjälp.⁴⁴

I dag handlar det enligt Linkola inte mer om att göra människans livsmiljö så bra som möjligt, att skydda livsmiljön för människans skull, utan det handlar om att bevara livet, och därefter, om möjligt, också människan som art. Människan och hennes behov och intressen kan inte stå i centrum längre. Människans dominans är bara ett olyckligt resultat av evolutionen. Evolutionen har gett människorna en kombination av händer och hjärna som visat sig vara så stark att evolutionen genom den blivit kontraproduktiv: den leder till mångfaldens och livets utdöende istället för att som förr skapa en mångfald av olika livsformer. Linkola riktar kritik mot att människan värderas så högt i jämförelse med alla andra arter. Det finns ingen väsentlig orsak till en sådan värdering. Skillnaderna mellan människor och högre stående djur är enligt Linkola överdrivna, och i de fall de finns är de kvantitativa, inte kvalitativa.⁴⁵ Det finns alltså inga rationella skäl till att hålla fast vid människans högre värde. En annan orsak till att ge upp människans högre värde är att det i katastrofperspektiv är nödvändigt. Människan är ett resultat av evolutionens slumpmässighet och har utvecklats till ett hot för hela biosfären. Att i det läget hålla fast vid människans högre värde är huvudlöst,

⁴³ Linkola 1989, 223.

⁴⁴ Linkola 1989, 12f.

⁴⁵ Linkola 1989, 161-164.

menar Linkola.⁴⁶ Han motsätter sig FN:s deklamation om mänskliga rättigheter. Det gör han dels utgående från det föregående, dels för att deklamationen inte är förankrad i dagens situation; den tar inte hänsyn till att människorna med dessa rättigheter lever i en värld med begränsade resurser.⁴⁷

Människan har ändå enligt Linkola en särskild position i helheten. Men den särställningen är tillfällig, en av situationen påkallad nödvändighet. Eftersom biosfärens fortsatta liv beror på människoartens beteende, är den tillfällig i nyckelposition. När – om – människan som art väl har ödmjukat sig och återintagit sin plats i helheten, är hon igen en art bland andra, levande i harmoni med resten av den levande naturen. Enligt Linkola handlar det om att se i helhetsperspektiv. För Linkola innebär helhetsperspektiv katastrofperspektiv, det vill säga att ständigt vara medveten om att biosfären är hotad till livet. Det betyder att det är bättre att inte till varje pris skydda individer, även om de tillhör människosläktet. Det är bättre att låta dessa gå under och därmed ge arten och biosfären med den större chans att leva vidare. Det handlar om livet självt:

Meidän on pakko oppia, että elämän suojelua ei ole munasolun eikä yksilön suojeleminen, vaan elämänvirran vaaliminen.⁴⁸

Det är inte människan som står i centrum, varken som individ eller som art, utan livet självt.

Luonnonystävän, sen, jolla on biologinen maailmankatsomus, maailma ei nimenomaan ole ihmiskeskeinen, hänen ajattelunsa napa ei ole ihminen, joka on maapallon elämän virrassa varsin uusi ja sitä paitsi lyhytaikainen, pian katoava laji – siitä kai kaikki sentään olemme yhtä mieltä? Luonnonsuojelussa ihmisen suoje-

⁴⁶ Linkola 1989, 164.

⁴⁷ Linkola 1989, 219-220.

⁴⁸ "Vi måste lära oss att skydd av liv inte innebär att skydda äggceller eller individer, utan att värna om *livsströmmen*." Linkola 1989, 225.

lulla on häviävän pieni osuus, luonnonsuojelu on elämän moninaisuuden, mahdollisimman runsaan geneettisen potentiaalin turvaamista. Ihmisen se väistämättä kokee ensi sijassa uhkana tälle elämän rikkaudelle.⁴⁹

Människan är snarast ett hot mot helhetens bästa, en ung och kortlivad livsform. Linkolas kritik mot den människocentrering som kommer till uttryck i det samhälle och den kultur som han lever i utgår från hans eget alternativa synsätt, biocentrismen. I citatet framkommer också att han ser sitt eget perspektiv som ett perspektiv möjligt bland andra: miljövännens biologiska världsåskådning är inte antropocentrisk. Han ser att andra har annorlunda perspektiv beroende på andra utgångspunkter, men hävdar att det riktiga sättet att se är biologens.

När Linkola kritiserar den samtida kulturens människocentrering och den utveckling vars resultat han ser i den ekologiska krisen är det en indirekt kritik mot att människan lever som om hon vore en av den övriga naturen oberoende art. Förstod hon sitt beroende, skulle hon inte utsätta den övriga naturen för sådana riskfyllda påfrestningar som hon gör. Han ger uttryck för en viss modernitetskritiskt färgad insikt, men han drar aldrig konsekvensen fullt ut, utan kvarhåller en modern verklighetsuppfattning.

⁴⁹ "För naturvännen som har en biologisk livsåskådning är världen uttryckligen inte människocentrerad, centrum i hans tankevärld är inte människan, som i livets ström på jorden är tämligen ny och dessutom en kortlivad, snart utdöende art – det är vi väl alla överens om? Inom naturskyddet har skyddet av människan en försvinnande liten andel, naturskydd är att trygga livets mångfald, en möjligast rik potential. Naturskyddet ser oundvikligen människan i första hand som ett hot mot denna livets rikedom." Linkola 1979, 184.

2.1.3 Att se och att tänka

Linkola anser att han själv har en förmåga att uppfatta verkligheten som den är. Den förmågan, som han också ser hos ett fåtal andra betecknar, kallar han "seende" och "tänkande." Han talar om "näkiä" (sv. *en seende, den seende*) och "ajattelija" (sv. *en tänkare, tänkaren*) om dem som har denna förmåga.⁵⁰ De här termerna avspeglar två för honom centrala förklaringsystem. Näkiä passar in i en sociobiologisk tolkning av situationen. Den seende är det undantag som evolutionen producerat, och som utgör Linkolas hopp om att utvecklingens riktning går att ändra. Den seende är befriad från den optimism och irrationella tro som förhindrar människor från att se situationen som den är. Han eller hon har också en förmåga att se helheter och förstå bortom detaljer och kortsiktighet. Ajattelija igen ger uttryck för Linkolas höga krav på rationalitet. Med hjälp av klart tänkande skall det vara möjligt att analysera och beskriva verkligheten och att finna de rätta lösningarna på dagens problem. Vad handlar detta seende, tänkande eller klarseende om? Det handlar inte enbart om en kunskapsteori som skulle svara på frågan hur man får kunskap om verkligheten. Inte heller handlar det enbart om grundlöst tyckande eller profetisk förkunnelse. Själv skriver Linkola om *selvänäköisyys* (sv. *klarseende*) som något ytterst sällsynt.⁵¹ De här två, seendet och tänkandet, är mycket nära sammankopplade. Frågan om deras inbördes förhållande är intressant för att det eventuellt avspeglar Linkolas behov att presentera sitt ärende i rationella termer. Seendet förklarar han med hjälp av evolutionsteori och sociobiologi, och tänkandet tycks vara ett uttryck för den seendes förmåga. När jag nu redogör för de centrala dragen i Linkolas förståelse av dessa förmågor eller den-

⁵⁰ I Linkola 2004 tycks han använda han termen "syväekologi" (sv. *djupekologi*) för samma förmåga. Linkola 2004, 356-365.

⁵¹ Linkola 1989, 13.

na hållning använder jag mig främst av tre artiklar där frågan behandlas explicit. De ingår alla i Linkola 1989. Det är fråga om Toisinajattelijä vastaa Irma Kerppolalle (sv. *En olikttänkares svar till Irma Kerppola*), Vain eloon jäämisestä on kysymys (sv. *Det är anbart fråga om överlevnad*), Johdatus 1990-luvun ajatteluuun (sv. *Inledning till 1990-talets tänkande*).⁵²

För Linkola självklara utgångspunkter är det biologiska perspektivet (evolutionsteori och sociobiologi), som i hans fall innebär katastrofperspektiv och en materialistisk förståelse av verkligheten. Enbart det som man kan se, erfara, observera är verkligt.⁵³ Han strävar i sitt tänkande också efter rationalitet och efter att hålla isär fakta och värden.

Ett karaktäristiskt drag för de personer som har förmågan att se klart är avsaknaden av tro. Som tro räknar Linkola allt som enligt honom faller utanför hans definition av förnuftigt eller rationellt tänkande. Linkola använder gärna uttryck som järjetön, mieletön, irrationaalinen (sv. *oförnuftig/vanvettig, vansinnig/meningslös, irrationell*) när han kritiserar andra människors oförmåga att tänka som han. Han talar om människan som ei-järkiolento (sv. *icke-förnuftsvarelse/varelse utan förnuft*), och om människans irrationella tro som biologiskt betingad.⁵⁴ Men det skulle vara ett misstag att hävda att Linkola menar att människan saknar förmåga till rationalitet. Människan är nog ett djur till vars utrustning det hör att kunna tänka:

Ja hänen [ihmisen] aivonsa ovat kehittyneet lukemaan, laskemaan, päättelemään, muistamaan, kokoamaan tietoa ja käsittelemään tietoaineistoja.⁵⁵

⁵² Linkola 1989, 11-17; 69-87 och 155-227.

⁵³ Linkola 1989, 159.

⁵⁴ Linkola 1989, 183, 74.

⁵⁵ "Och hennes [människans] hjärna har lärt sig läsa, räkna, dra slutsatser, minnas, samla information och behandla kunskapsstoff." Linkola 1989, 51.

Någon form av rationalitet hör alltså till människans biologiska utrustning. Man kan tolka Linkola så att det är mot bakgrunden av människans rationella förmåga som människan kan ses som irrationell. Linkola anser nämligen att större delen av mänskligheten inte använder sig av sitt förnuft på ett logiskt och konsekvent sätt. Orsaken till det skall vi återkomma till, här skall vi se att Linkola inte nödvändigtvis är motsägelsefull när han menar att människan samtidigt är rationell och irrationell. Den rationella förmågan, förnuftet, kan man nämligen använda fel, t.ex. på skoj, som en stimulerande lek, utan att för den skull fylla kriteriet för vad Linkola menar med förnuftigt tänkande eller rationalitet:

Miksi ihminen selittelee? Selittely tarjoaa ihmiselle mieleistä puuhaa, jonkinlaista äyllistä askartelua, joka on työllistävämpää kuin ajattelu. Kun ajattelu etsii oikeita ja lopullisia vastauksia todellisuudesta ja tekee niitä löytäessään sitä mukaa itseään tarpeettomaksi, selittely etäänntyy mahdollisimman kauas todellisuudesta niin että sillä ei ole äärtä eikä rajaa.⁵⁶

En fel använd rationalitet för till skillnad från tänkandet längre bort från verkligheten. Linkola talar ofta om sunt förnuft (fi. *terve järki*) och förnuftig (fi. *järkevä*). Det här förnuftiga eller rationella kontrasteras mot irrationell tro. Linkola beskriver olika former av irrationell tro. Dels tro i religiös mening, som han i olika varianter har sett förekomma i den gröna rörelsen:

⁵⁶ "Varför förklarar människan? Att förklara erbjuder människan ett behagligt bestyr, något slags intellektuell sysselsättning, som ger mer arbete än tänkandet. När tänkandet söker rätta och slutgiltiga svar på verkligheten och gör sig självt överflödigt då svaren efterhand hittas, fjärrar sig förklarandet möjligast långt från verkligheten och blir både konturlöst och gränslöst." ("selitellä" betyder ordagrant "att bortförklara" på svenska. På finska har det en innebörd av fortgående och attityd, som i den svenska motsvarigheten inte nödvändigtvis kommer fram.). Linkola 1989, 184.

Kaikki tunnemme tutkijoiden huomion, että ahdistuksen aikana lisääntyä pakeneminen uskon ja mystiikan hämäriin. /... / Tuontapaiset kuppikunnat saattavat vaikuttaa harmittomilta, mutta ovat itse asiassa liikkeelle tuhoisia. Elleivät ajatuksemme ole kuulakkaan selkeät, emme kykene selvittämään asioiden kulkua, erottamaan todellisia merkityksiä. Konkreettinen tapahtuminen on aina paljon yksinkertaisempaa kuin enemmistö luulee, muutamien luonnonlakien ja materiaalien tosiasioiden määräämää.⁵⁷

I citatet ser man att det enligt Linkola är av yttersta vikt att tankarna hålls klara och fria från tro och mystik, som för honom är en form av irrationalitet. Själv är han materialist och menar att allt som går utöver eller utanför det materiella inte existerar för honom. Det uppfattar han som en sällsynt förmåga att kunna leva utan tro:

Panen merkille, että minulta puuttuu usko, totaalisesti. Se lienee synnynnäinen ominaisuus: minulle olisi jo pikkupoikana ollut kertakaikkinen mahdottomuus, luonnottomuus, ostaa raha-arpoja, veikata tai pelata pajatsoa. /.../ Ei minulla liioin missään lapsuuden tai nuoruuden vaiheessa ole ollut minuutinkaan pimeää hetkeä ns. uskonnollisen kokemuksen tai kriisin muodossa, en väläykseltäkään ole tuntenut vetoa jumaliin, enkeleihin tai meninkäisiin – tahi uskonut teknologian siunaukseen. Tarkastelutapani on aina empiirinen: mistä ei ole näyttöä – laajassa mielessä – sitä ei ole.⁵⁸

⁵⁷ "Vi känner alla forskarnas iakttagelse att flykten till trons och mystikens dunkel ökar under tider av ångest. /.../ Sådana grupperingar kan verka harmlösa, men är i själva verket destruktiva för rörelsen. Om våra tankar inte är kristallklara, förmår vi inte förklara sakernas sammanhang, urskilja verkliga betydelser. Det konkreta skeendet är alltid mycket enklare än man tror, dikterat av enstaka naturlagar och materiella fakta." Linkola 1989, 79.

⁵⁸ "Jag märker att jag totalt saknar tro. Det torde vara en medfödd egenskap: det skulle för mig redan som liten pojke ha varit helt omöjligt eller onaturligt att köpa penninglotter, tippa eller spela pajazzo. /.../ Aldrig under min barndom eller ungdom har jag haft ens en minuts mörk stund i form av en s.k.

Linkola har under hela sitt liv inte upplevt någon dragning till annat än ett empiriskt förhållningssätt till tillvaron.

Ett annat slag av irrationell tro är en instinktiv och oförnuftig människokärlek. Linkola nämner Moder Teresa som exempel. De som i likhet med Moder Teresa och oräkneliga andra människor låter sig föras i väg av sina känslor av medlidande och empati är den allvarligaste av alla slag av irrationell tro inom den gröna rörelsen:

Kaikkein vakavin on hairahdus kehitysapu-uskontoon, joka on talouskasvu-uskonnon jatke ja huipentuma. /.../ Kehitysapu-uskovaiset antavat empatiansa ja säälintunteensa himmentää järjenjuoksun, kun lehtikuvisa ja televisiossa näytetään tikkuraajaisia nälkään kuolevia lapsia. /.../ Miten voidaan käsitteet ja luonnonlait sotkea näin perusteellisesti? Puhutaan nälästä, nälkäkuolemasta ikään kuin perimmäisenä ongelmana, syynä eikä seurauksena, vietetään nälkäpäivää, kierrätetään avustuslistoja /.../ Taivaan tähden: populaatiolla, eliökannalla, väestöllä on kokonsa, ja ylimäärä karsiutuu ja kuolee.⁵⁹

Empatin och medlidandet fördunklar det klara tänkandet, och man glömmer att det är ett biologiskt faktum att populationer reglerar sig själva. Utvecklingsbiståndstron är enligt Linkola uttryck för den typiska västerländska övertron på människan,

religiös upplevelse eller kris, inte en tillstymmelse av dragning till gudar, änglar eller sagoväsen – eller trott på teknologins välsignelse. Mitt sätt att observera är alltid empiriskt: det som inte kan påvisas – i vid bemärkelse – det existerar inte.” Linkola 1989, 74f.

⁵⁹ ”Allvarligast är villfarelsen att tro på utvecklingshjälpen, det är den ekonomiska tillväxtreligionens förlängning och klimax /.../ De som tror på utvecklingshjälp låter sin empati och sitt medlidande fördunkla fattningsförmågan när tidningsbilder och televisionen visar utmärglade och av hunger döende barn. /.../ Hur kan begrepp och naturlagar blandas så i grunden? Man talar om hunger och hungerdöd som det yttersta problemet, som orsak och inte följd, man firar hungerdagar, låter understödslistor cirkulera /.../ För Guds skull, varje population, organism, befolkning har sin storlek, överskottet slås ut och dör.” Linkola 1989, 77.

och särskilt den västerländska kulturens självuppfattning som den bästa tänkbara kulturen. Utvecklingsbistånd är inget mindre än att tvinga andra kulturer att överta de västerländska värdena.⁶⁰

Den vanligaste formen av irrationell tro som finns bland människor överlag är tron på teknologin och den ekonomiska tillväxten:

Ihmisen keskeisin ja merkittävin irrationaalisen uskon laji on usko teknologiaan ja talouskasvuun.⁶¹

Linkola kallar sig själv pessimist, och menar att optimismen är en medfödd attityd hos människan. Det är intressant att han samtidigt beskriver optimismen som en form av irrationell tro – något som alltså är oförenligt med hennes enligt honom medfödda rationella utrustning. Det kan tänkas att det är oförenligheter av det här slaget som gör att Linkola tvivlar på att människan överhuvudtaget är en möjlig art.

Klartänkthet och sinne för verklighet är det som Linkola vill se, särskilt hos de aktiva inom gröna rörelsen. Han kräver att kunskap och tro alltid hålls klart avskiljda från varandra.⁶² Vetenskapen tillhandahåller kunskap som är den enda tänkbara utgångspunkten för det gröna tänkandet:

Samoin Vihreä liike katsoo, että tieteen antama elossasäilymisenennuste – yhdessä kaiken jo tapahtuneesta ja parhaillaan näkyvässä olevasta saatavan tiedon kanssa – on ainoa rationaalinen lähtökohta, johon toiminta voidaan ankkuroida. Ohjelman

⁶⁰ Linkola har dock godkänt utvecklingshjälp under vissa villkor, projekt där nativiteten begränsas utan att utvecklingsnivån stiger. Linkola-Soininvaara 1987, 55.

⁶¹ "Människans mest centrala och betydande irrationella tro är tron på teknologin och den ekonomiska tillväxten." Linkola 1989, 75.

⁶² Linkola 1989, 159.

pohjana voivat olla vain tosiasiat ja suurimmat todennäköisyydet.⁶³

Linkolas ideal är "det förnuftiga", ett klart sätt att tänka som grumlas av varken känslor, värderingar eller personliga behov och intressen. Han menar att det är fråga om helt klara saker som har en vetenskaplig grund: på en begränsad jord kan inte befolkningsmängden öka obegränsat.⁶⁴ Med begränsade resurser kan man inte tänka sig en obegränsad tillväxt. Orsakerna till att vanliga människor inte ser dessa enkla fakta och handlar förnuftigt, alltså så att befolkning och resursanvändning begränsas, är att de är förblindade av någon form av irrationell tro. Bara ett fåtal är befriade från de begränsningar som den mänskliga biologiska utrustningen gett dem, de har istället fått förmåga till att se helheter och bygga synteser av det de ser. Sitt eget, enligt honom bland människorna sällsynta, tänkande kallar Linkola syntestänkande. Det är ett kompromisslöst tänkande, fritt från påverkan av t.ex. egna önsknings, andras åsikter och värderingar. Mycket få människor har enligt Linkola förmågan att tänka så klart som han själv.⁶⁵

Den tillförlitligaste kunskapskällan är enligt Linkola iakttagelsen, den egna iakttagelsen. Han lägger stor vikt vid iakttagelser han gör i sin omgivning:

⁶³ "På samma sätt anser Gröna rörelsen att den överlevnadsprognos som vetenskapen ger – i kombination med allt som redan skett och den information som för närvarande är tillgänglig – är den enda rationella utgångspunkt vid vilken verksamheten kan förankras. Som grund för ett program kan man bara ha fakta och största sannolikhet." Linkola-Soininvaara 1987, 120.

⁶⁴ Linkola 1989, 177.

⁶⁵ Linkola 1989, 155f.

Havaintoja ei saa asettaa kysymyksenalaiseksi, ne ovat ajattelijan pettämätön aineisto. Aineiston keruussa on oltava uuttera ja tarkka, siinä on ajattelijan ammattitaidon peruspolari.⁶⁶

När Linkola enligt sin egen terminologi *tänker* gör han det utgående från den kunskap om verkligheten han har. Det handlar om kunskap om den ickemänskliga naturen, om människan och det västerländska samhället. Den kunskap han har om de två senare är enligt honom insamlad på samma sätt som naturforskaren samlar material om den ickemänskliga naturen, det vill säga genom observation. Intressant nog beskriver han sig som "anningen mer humanist eller antropolog än zoolog". Den art han menar sig känna bäst är nämligen människan. Sin kunskap om henne bygger han på långvariga kontakter med människor av alla samhällsklasser, kontakter som präglats av jämlikhet och bestått av deltagande observation. Hans egna observationer är viktiga här, men han påpekar att förutom mängden av gjorda observationer behövs också intresse för människor och i bakgrunden också ett vetenskapligt perspektiv.⁶⁷ Den vetenskapliga referensram Linkola använder sig av i sin förståelse av människan är sociobiologin.

De sociobiologiska uppfattningar som Linkola har som utgångspunkter är inte allmänt godtagna bland biologer i dag, och uppfattas inte vara vetenskapliga av alla. En viktigare poäng än frågan om vetenskaplighet är ändå att Linkola strävar efter att med en vetenskaplig vokabulär ge tyngd åt sin framställning eller visa att det han säger är sant. Det är knappast ett avsiktligt försök att "smuggla in" ett ovetenskapligt innehåll i ett vetenskapligt språkbruk för att förvilliga någon, utan snarare ett uttryck för Linkolas egen uppfattning att ve-

⁶⁶ "Iakttagelser får inte ifrågasättas, de är tänkarens osvikliga material. Vid insamling av information skall man vara ihärdig och noggrann, de utgör grundpelaren i tänkarens yrkeskunskap." Linkola 1989, 156.

⁶⁷ Linkola 1989, 15.

tenskapliga fakta är det som garanterar att bilden av verkligheten är sann.⁶⁸ Samtidigt är Linkola kritiskt inställd till vetenskapen. Han omfattar kritiken mot det västerländska samhället och dess objektiverande förhållande till naturen. Den här objektiveringen kan ses som en följd av modernitetens strävan att behärska tillvaron med hjälp av vetenskap och teknologi, vilket bygger på en stark tro på människans förnuft. Linkolas kritik riktar sig mot både vetenskap och teknologi:

Olennaisena osana siihen kehitykseen, joka on saattanut maapallon tuhoutumisen partaalle, kuuluu tiede, tieteellinen tutkimus.⁶⁹

Ihminen, Homo destructivus, on aina kulloisellakin teknologian tasolla tuhonnut elämän edellytyksiä, ja oman elämänsä edellytyksiä, maksimaalisesti, juuri niin paljon kuin insinöörien laitteet ovat myöten antaneet.⁷⁰

Linkola är själv medveten om sin dubbla inställning till vetenskapen som å ena sidan delorsak till den ekologiska katastrofen, och å andra sidan som leverantör av fakta som utgångspunkt för handlingsprogram som kan fördröja undergången, om inte avvärja den. I sitt förslag till program för gröna rörelsen skriver han att vetenskapens "anarkistiska frihet" måste kringskäras. I stället kan vetenskapen bli till hjälp i det sam-

⁶⁸ Jaana Hallamaa pekar i sin recension av Linkola 1989 på att han förklarar sina egna värderingar i ett rationellt språkbruk, och på det sättet smugglar in värdebaserade premisser som om de vore faktabaserade i sin argumentation. Hallamaa 1990, 129.

⁶⁹ "Vetenskapen, den vetenskapliga forskningen är en väsentlig del i den utveckling som fört jorden till undergångens brant." Linkola-Soininvaara 1987, 145.

⁷⁰ "Människan, Homo destructivus, har alltid på varje teknologisk nivå tillintetgjort livets förutsättningar, och det egna livets förutsättningar, maximalt, just så mycket som ingengörernas maskiner har tillåtit." Linkola 1989, 72.

hälle som strävar till biosfärens överlevnad om den får en "konstruktiv och beskyddande" uppgift:

Anarkistinen tieteen vapauden vaatimus on kohtalokas eettinen erehdys, josta Vihreä liike sanoutuu päättäväisesti irti. Se tunnustaa nöyrästi, että ihmiselle ei ole hyväksi tietää kaikkea. /.../ Rakentavaan ja suojelemaan tehtävään ohjattuna tiede sitä vastoin on eloonjäämisen yhteiskunnalle keskeinen väline.⁷¹

Linkolas tänkande påminner starkt om ett rationellt och vetenskapligt tänkande. Men Linkola vill styra det så att det tjänar biosfärens överlevnad. Man kan säga att han inte vill eller kan acceptera modernitetens innehållslösa rationalitet, utan bedömer ett tänkandes rationalitet i relation till det han ser vara det goda eller det rätta.

Den "syntes" som Linkola bygger utgår från det som enligt honom är viktigt. Han konstaterar att tänkarna inte skall syssla med filosofiskt hårklyveri, rörande t.ex. frågan om tingens existens. Linkolas frågor handlar om livet och människan:

Minua kiinnostaa elämän ymmärtäminen ja evoluutio, myös elämän tulevaisuus, myös sen ennustettavuus. Haluan tietää, mistä on tultu, missä ollaan ja minne mennään – ja miksi näin on tapahtunut ja tapahtuu. Ihmisenä minua kiinnostaa ihmisen asema ja merkitys elonkehässä (biosfäärissä). Minua kiinnostaa tietää, voiko ihminen ohjata tapahtumien kulkua tai hallita itseään, ja jos, niin miten. Minua kiinnostaa tietää, onko ihminen mahdollinen laji.⁷²

⁷¹ "Det anarkistiska kravet på vetenskapens frihet är ett ödesdigert etiskt misstag, som den gröna rörelsen beslutsamt frånsäger sig. Rörelsen erkänner ödmjukt att det inte är bra för människan att veta allt /.../ Styrd till en uppbyggande och skyddande uppgift är vetenskapen däremot ett centralt redskap för samhällets överlevnad." Linkola-Soininvaara 1987, 145.

⁷² "Jag är intresserad av att förstå livet och evolutionen, också av livets framtid och dess förutsägbarhet. Jag vill veta varifrån vi kommit, var vi är och vart vi är på väg – och varför så har skett och sker. Som människa är jag intresserad

Linkola är inte intresserad av "filosofiskt pedanteri", utan av viktiga frågor. Vilka frågor som är viktiga bestäms av det som Linkola bekänner som ett av sina två värdefilosofiska grundantaganden:

Ajatteluni on kaikkea muuta kuin arvovapaa, nihilistinen. Minulla on hyvin selkeä ja yksinkertainen arvofilosofia. Kaksi rinnakkaista arvofilosofista perusolettamustani ovat totuus ja älyllinen rehellisyys loppuun asti sekä elämä, maapallon elonkehä ja sen jatkuvuus ylimpänä arvona.⁷³

Biosfärens överlevnad är det högsta värdet för Linkola. Han betonar å ena sidan vetenskapliga fakta och logik i kombination med egna iakttagelser som måttstock på vad som är sant och därmed användbart i resonemang kring vad som är rationellt handlande. Å andra sidan bedömer han ett tänkandes förnuftighet enligt dess innehåll, och för fram ett högsta värde som inte är baserat på fakta i samma mening, som andra måttstockar för rationellt handlande. Det värdet medger han att är valt på känslomässig bas.⁷⁴

I princip tycker Linkola att man kan få en riktig bild av verkligheten bara med hjälp av empiri och logik. Men Linkola kommer ändå till att han inte kan låta bli att bry sig om livet, fastän han som biolog egentligen borde inse att det är ett faktum att allt liv någon gång tar slut, och att detta faktum i sig inte borde leda till en värdering av situationen eftersom fakta är fakta och inte värdering. I strikt biologiskt perspektiv ser

av människans ställning och betydelse i biosfären. Jag vill veta huruvida människan kan styra skeendets gång eller behärska sig själv, och i såfall hur. Jag vill veta om människan är en möjlig art." Linkola 1989, 158.

⁷³ "Mitt tänkande är allt annat än värdefritt, nihilistiskt. Jag har en mycket klar och enkel värdefilosofi. Mina två parallella värdefilosofiska grundantaganden är sanning och intellektuell ärlighet ända till slutet samt livet, jordklotets livssfär och dess fortbestånd som högsta värde." Linkola 1989, 158.

⁷⁴ Linkola 1979, 203.

Linkola ingenting som säger att livsformer som de förekommer i dag är värdefullare än de som kommer senare. Den av människan förorsakade artutrotningen har i utdöda arters antal ännu inte överstigit andra tider av naturlig artutrotning. En förmåga att förhålla sig lidelsefritt till dagens situation kan han ändå inte upprätthålla. Samtidigt håller han fast vid att man skall bygga sin världsbild och t.ex. förankra gröna rörelsens program i något rationellt, på fakta baserat.⁷⁵ Vi kan dock se att fakta, vetenskaplighet inte räcker för Linkola när det gäller livsorientering. Bilden måste kompletteras med något som i Linkolas tänkande faller utanför det rationella tänkandet, nämligen värderingar. Vi har då två olika infallsvinklar på Linkolas förståelse av vad som är förnuftigt eller rationellt. Dels handlar det om en kritik av all irrationalitet, som ger uttryck för att verkligheten bör gestaltas på annan grund än bara på det (natur)vetenskapliga genom empiri och logik. Dels handlar det om en kritik av rationaliteten som värdelös eller värdenneutral. Det är emellertid en kritik som hos Linkola inte blir uttalad. Tvärtom är det så att det för Linkola inte är möjligt att uttala den, eftersom hans verklighetsuppfattning inte medger det.

Linkolas uppfattning om rationalitet och hans försök att förklara sina egna värderingar i relation till det illustrerar det dilemma som modernitetens uppfattning av förnuftet har lett till. Enligt den uppfattningen kan förnuftet inte vara en källa till insikt om rätt och fel, ont och gott. En sådan insikt får man endast genom att ställa en handling i relation till dess betydelse. Betydelsen är bestämd av grundläggande allmänmänskliga behov och värderingar. Det betyder att en handling i sig inte kan beskrivas som ond eller god och att moralen inte har ett egenvärde utan behöver göras skäl för. Man kan beskriva Lin-

⁷⁵ Det som Linkola presenterar som fakta är inte heller alltid det, utan färgas av hans värderingar.

kolas reaktion på det västerländska välfärdssamhällets umgänge med naturen som moralisk indignation. Han ser att det är fel, och väljer att i sitt eget liv leva så hänsynsfullt och respektfullt som möjligt. Men hans rationalitetstoppfattning kräver att han ger skäl för detta. Han måste medge att han går över rationalitetens gräns när han beskriver sina högsta värderingar. Moral överhuvudtaget ser han som ytfennissa, något som inte är en del av det mänskliga. Han måste alltså leva med en moralisk indignation som han inte kan se som sådan, utan strävar efter att ge rationella skäl för sin hållning. Jag ser denna spänning som ett uttryck för ett dilemma i vår tid: En miljötänkare som Linkola vill göra upp med centrala drag i moderniteten för att råda bot på hotet mot miljön, men hans verktyg i uppgörelsen är bestämda just av dessa drag i moderniteten.

2.2 Naturen som livsgrund

Naturen är en förklaring till människans liv. Den är hennes livsgrund både fysiskt och mentalt, och har i den meningen avgörande betydelse.⁷⁶ "Naturen" hos Linkola är ett biologiskt-ekologiskt begrepp, det handlar, enligt en för honom viktig formulering, om den konkreta, människan omgivande och av människan orörda naturen:

Luonnolla tarkoitetaan suomen kielessä kaikkea sellaista, jota ihminen ei ole sorkkinut. Luontoa ei ole rakennus, tie, pelto, puisto eikä hakattu metsä. Luontoa ei ole järvi, jonka rannoilla on mökinröstellöitä ja ulapalla kalamiesten kahdenkymmenen litran moottoriöljykanistereita verkon merkkeinä.⁷⁷

⁷⁶ Se också t.ex. Linkola 1989, 58.

⁷⁷ "Med natur avses i finska språket allt det som människan inte rotat i. Byggnader, vägar, åkrar, parker eller avverkad skog är inte natur. Natur är

”Naturen” är en helhet, som förstörs så fort människan griper in i den:

Minulle luonto on laaja kokonaisuus, ja sitä joko on tai ei ole. Kuhmoisissa ei ole.⁷⁸

Citaten visar att man med hjälp av Kronlids terminologi kan beskriva denna sida av Linkolas natursyn som en *smal dualistisk natursyn*. Naturen är något från människan avskilt, definierat utan människan. Gränsen mellan människan och naturen dras, så vitt jag förstår Linkola rätt, historiskt: någonstans under utvecklingens gång har människan distanserat sig från sitt naturliga sammanhang. Linkola menar ju också att människan är en möjlig art om hon drar sig tillbaka och inordnar sig i helheten på ett icke-destruktivt sätt. Citaten antyder att Linkola uppfattar naturen som mycket ömtålig, så att den förstörs så fort människan griper in i den. Samtidigt finns det skillnad mellan olika ingrepp: hans eget fiske räknar han inte som ingrepp i den förstörande meningen. Det är förlusten av den av människan orörda naturen som Linkola personligen upplever väldigt starkt.⁷⁹ En av drivkrafterna för hans kamp för biosfärens överlevnad är den personliga förlusten och den därmed följande egna mentala obalansen. Han är övertygad om att hans egna personliga reaktioner på miljöförstöringen är representativa för människor i allmänhet, även om han har förståelse för att det till hans personlighet hör ett behov av närhet till naturen, ett personlighetsdrag som alltså kan fattas hos andra människor.

inte heller en sjö, på vars stränder står en massa stugruckel och på fjärden fiskarens nät utmärkta med tjugoliters motoroljekanistrar.” Linkola 1989, 55f.

⁷⁸ ”För mig är naturen en vid helhet, och den finns eller så finns den inte. I Kuhmois finns den inte.” Linkola 1979, 145.

⁷⁹ Se t.ex. Linkola 1989, 31-38.

I Linkolas kamp för naturens överlevnad kan man skönja ytterligare två sätt att tänka "natur" på. Det ena är abstrakt och metafysiskt: naturen som "livet självt", där "livet" är överindividuellt, formulerat som "livsströmmen". Det finns något gemensamt, något som förenar enskilda individer inom arterna och arterna sinsemellan i den långa utveckling som evolutionen är.⁸⁰ Det är inte individens, eller ens arters, konkreta liv som skall räddas, utan biosfären, "det levande".⁸¹ Det är den här bilden av naturen som kommer fram då Linkola för fram sin överlevnadsstrategi och då han beskriver sin syn på evolutionen och människans plats i den som grund för förståelsen av dagens problem. En sådan *vid och ickedualistisk natursyn* hos Linkola kan man anse vara mer dominerande än den smala, dualistiska natursynen man också finner hos honom, hänvisande till att han ser att det är människans biologiskt grundade beteende som skiljt människan från den övriga gemenskapen. I hans sociobiologiska tankevärld finns ingen plats för dualism. Allt är biologiskt betingat och är med biologisk terminologi tillräckligt uttömmande förklarad. Man kan se en tredje aspekt av begreppet natur hos Linkola, utöver den biologisk-ekologiska och den abstrakta. Det är bilden av naturen som landsbygd. Människans och naturens ideala samspel och estetiskt mest tilltalande form är livet på landsbygden, ungefär som det tedde sig på 1930-talet i Finland:

Omasta puolestani antaisin kaikki vaatteet päältäni, mökkini ja perheeni, jos saisin takaisin esimerkiksi 1930-luvun, jolloin Suomessa oli rikas ja monipuolinen luonto, takamaiden sydämessä

⁸⁰ Kämäräinen, 1992, 118.

⁸¹ Linkola 1989, 225.

vielä puita pystyssä ja jolloin meillä oli olemassa aito ja omava-
rainen, ekologisesti kestävä maatalousvaltainen elinkeinoelämä.⁸²

Linkolas krititik av dagens samhälle och dess tillväxtideologi, teknologi och urbanitet baserar sig på en övertygelse om att gränsen för vad den omgivande naturen kan klara av mänskliga ingrepp är nådd. Det ger en tydligare bild av Linkolas syn på naturens tålighet: till en viss gräns är den tålig och kan anpassa sig till de mänskliga ingreppen. Men i något skede belastas naturens bärkraft så till den grad att anpassning inte längre är möjlig. Gränsen för naturens bärkraft och anpassningsförmåga är nu enligt Linkola nådd.

2.2.1 Människan i ett biologiskt perspektiv

Linkola förklarar den ekologiska krisens uppkomst genom att se på människans utvecklingshistoria. Anslutande sig till den sociobiologiska teorin motiverar Linkola olika mänskliga uttryck och drag genom att hänvisa till människans biologiska utrustning. Verkligheten styrs i sista hand av evolutionen. Linkola kämpar med frågan om hur det kommer sig att utvecklingen har blivit sådan att människan håller på att utrota sig själv, och före det en hel del andra arter. Denna destruktiva tendens är något som enligt Linkola går emot evolutionens vanliga riktning, att sträva efter allt större mångfald.⁸³ Liksom den ickemänskliga naturen är fantastisk, uppfattar Linkola också människan som en fantastisk varelse:

Ihminen on suurenmoinen olento, huikaisevan nerokkaine lihas-
jänne- ja hermojärjestelmineen se on loistelias ja voimakas nostaja,

⁸² "För egen del skulle jag avstå från alla mina kläder, stugan och min familj, om jag skulle få tillbaka t.ex. 1930-talet, då det i Finland fanns en rik och mångsidig natur, med stående träd i utmarkerna och då det hos oss ännu existerade ett äkta och självförsörjande, ekologiskt hållbart lantbruksdominerat näringsliv." Linkola 1979, 202.

⁸³ Linkola 1979, 203f.

vetäjä, työntäjä, kougistaja ja ojentaja, äärettömän sitkeä kävelijä ja vahva juoksija, lapion, kirveen, sahan, airojen ja ennen kaikkea hartiodensa käyttäjä. Ja hänen aivonsa ovat kehittyneet lukemaan, laskemaan, päättelämään, muistamaan, kokoamaan tietoa ja käsittelemään tietoaineistoja. Kone häpäisee hänen ruumiinsa, tietokone hänen aivonsa.⁸⁴

Hur är det då möjligt att det efter en så lång utveckling – från de allra första livstecknen i universum, till livets mångfald i dag – utvecklas en art som förstör allt? Alla mänsklighetens problem – och i dagens situation också hela biosfärens problem – är i grunden biologiska.⁸⁵ Linkola har en uttalat biologisk människosyn.⁸⁶

[Biologi] tietää, että ihmisen käyttäytyminen kaikissa perustavissa asioissa on samanlainen kuin muiden eläinlajien, että kumeat alkuvoimat säätelevät hänen vaiheitaan ja että tiedon ja ajattelun pintarakenteella on perin vähän sananvaltaa.⁸⁷

Det finns flera arttypiska drag hos människan som bidragit till att utvecklingen gått så långt att hela livets fortbestånd är hotat. Människan är en mycket expansiv art och är till sin natur utrustad till kamp för att trygga sin materiella välfärd. Pro-

⁸⁴ "Människan är en storartad varelse, med sina svindlande genialiska muskel-, sen- och nervsystem och hon är en stark lyftare, dragare, skuffare, böjare och uträtare, en oändligt seg gångare och stark springare och användare av spade, yxa, såg, åror och framförallt sina egna axlar. Och hennes hjärna har utvecklats till att kunna läsa, räkna, dra slutsatser, minnas, samla kunskap och behandla kunskapsstoff. Maskinen skändar hennes kropp, datamaskinen hennes hjärna." Linkola 1989, 51.

⁸⁵ Linkola 1979, 17f.

⁸⁶ I Linkola 1989, 161 framkommer det att hela Linkolas tänkande är genomgående biologiskt.

⁸⁷ "[Biologen] vet att människans beteende i alla grundläggande angelägenheter är likadant som övriga djurarters, att dova urkrafter reglerar hennes öden och att vetandets och tänkandets ytstruktur har mycket litet att säga till om." Linkola 1979, 64.

blemen har uppkommit när denna strävan har gett resultat: välståndet bara ökar och människans materiella välmåga är tryggad med god marginal.⁸⁸ Linkola nämner särskilt två drag:

Kun biologi tarkastelee niitä lajityypillisiä ominaisuuksia, jotka ihmisessä ovat aikaansaaneet tämän ekokatastrofin kynnykselle joutumisen, niin ensimmäisenä on tietysti mainittava teknillinen osaavuus. /.../ toinen ihmisen tuhoisa ominaisuus, sosiaalisuus, taipumus yhteistoimintaan, ihmisten keskinäinen veljeys.⁸⁹

Båda dessa, det tekniska kunnandet och det sociala draget har lett till befolkningsexplosionen. Det naturliga urvalet är satt ur spel pga. det medicinska kunnandet och av att värden som nästankärlek och solidaritet inte gäller bara inom begränsade sammanhang som familjen, utan inom hela arten.⁹⁰ Familjen är en naturlig gräns för dessa värden, medan solidaritet och nästankärlek som riktar sig till hela arten inte är naturligt, utan inlärt beteende. Det tekniska kunnandet i kombination med människoartens expansiva drag som tar sig uttryck i hennes strävan efter tillväxt och utveckling benämner Linkola "framstegsdriften". De är delar av det orsakskomplex som Linkola kallar utrotningmekanism⁹¹ och som han bedömer att kommer att leda till den mänskliga artens utdöende.⁹² Ingenjörskonsten är roten till det onda⁹³, det är den som har gjort människan till en utnyttjare, hävt henne ut ur de naturliga sammanhangen där ingen art konkurrerar med en annan, utan

⁸⁸ Linkola 1989, 59, 190.

⁸⁹ "Då biologen betraktar de människans arttypiska egenskaper som har fört oss till tröskeln av denna ekokatastrof, bör allra först naturligtvis det tekniska kunnandet nämnas. /.../ en annan människans destruktiva egenskap, att hon är social och har fallenhet för samarbete, broderskap." Linkola 1979, 108.

⁹⁰ Linkola 1979, 111; 1989, 214.

⁹¹ Linkola 1989, 174.

⁹² Linkola 1989, 182.

⁹³ Linkola 1989, 194.

snarare söker sin egen nisch.⁹⁴ Strävan efter utveckling och framsteg leder till att människans biologiska evolution inte håller jämna steg med hennes kulturella evolution. Människan har inga biologiska förutsättningar att anpassa sig till ett liv i överflöd och utan kroppsarbete.⁹⁵ Gränsdragningen mellan kulturell och biologisk evolution aktualiserar på nytt frågan om Linkolas natursyn snarare ändå borde kallas smal och dualistisk.

2.2.2 Arten och individen

Linkola hävdar alltså att hans människosyn är strikt biologisk. Han ser på människan som art och konstaterar som vi redan sett att människornas beteende är biologiskt grundat. Han vill alltså tolka också kulturevolutionen som rotad i de biologiska processerna. Samtidigt menar han att de två evolutionerna inte går i takt.

Ett typiskt drag hos Linkola är att han betonar skillnaden mellan arten och individen, mellan massan och de enskilda. Det är till helhetens bästa man skall se, inte till enskilda individers. Den enskilda människan har inget värde i sig, utom som del av livet, livsströmmen. På motsvarande sätt har inte en art högre värde än någon annan. För mångfaldens skull är varje art värdefull. Dess värde är inte motiverat av något annat, t.ex. vissa artegenskaper. Det betyder emellertid inte att den enskilda individen eller arten inte skulle kunna vara viktig. Vi skall i det följande se närmare på vad Linkola säger om människovärde och människans värde i den aktuella situationen, det vill säga katastrofen. Sedan skall vi se på hans syn på den enskilda människan i relation till gruppen, massan, folket. Den vägen kommer vi in på frågan om vilken konsekvens den biologiska människosynen får för Linkolas syn på människans

⁹⁴ Linkola 1989, 181.

⁹⁵ Linkola 1989, 184, 59.

möjlighet att påverka sin egen situation, att vända utvecklingens riktning.

För Linkola är det klart att det är bättre att några går under och resten räddas än att alla går under.⁹⁶ Den som i dagens situation vill ta sitt ansvar för utvecklingen måste inse detta: det är inte individen som har värde utan helheten. Det gäller på artnivå för såväl människor som andra arter och det gäller i fråga om biosfärens företrädare framom enskilda arter, t.ex. människan. Linkola ser ingen väsentlig orsak till att man värderar människorna högre än andra arter. Skillnaderna mellan människor och högre stående djur är enligt Linkola överdrivna, och i de fall de finns är de kvantitativa, inte kvalitativa.⁹⁷ Därför är det huvudlöst att hålla fast vid människans högre värde. En annan orsak till att ge upp människans högre värde är att det i katastrofperspektiv är nödvändigt. Människan är ett resultat av evolutionens slumpmässighet och har utvecklats till ett hot för hela biosfären. Att i det läget hålla fast vid människans högre värde är huvudlöst, menar Linkola.⁹⁸ Vi har sett att han på grundval av detta också motsätter sig FN:s deklaration om mänskliga rättigheter.⁹⁹ Människan har ändå en särställning för Linkola, men enbart på grund av den betydelse artens beteende har för den fortsatta utvecklingen.¹⁰⁰

Förutom livet självt betonar Linkola mångfalden som ett värde. Enligt honom har evolutionen alltid lett till allt större mångfald.¹⁰¹ Därför är det också motiverat att kämpa för människoartens överlevnad. Men kampen förs uttryckligen för artens och biosfärens överlevnad, inte individernas. Också

⁹⁶ Linkola 1989, 221.

⁹⁷ Linkola 1989, 161-164.

⁹⁸ Linkola 1989, 164.

⁹⁹ Linkola 1989, 219-220.

¹⁰⁰ Linkola 1989, 165.

¹⁰¹ Linkola 1989, 166.

individens människovärde skall ses i relation till Linkolas kriterium för det goda:

ainoa hyvän ja pahan kriteeri on elämän jatkuminen tai pysähtyminen. Tämä merkitsee sitä, että monet hyvät asiat muuttuvat kauhistaviksi ja monet kauhistavat asiat toivottaviksi.¹⁰²

Att till exempel underlåta att hjälpa svältande människomassor ses vanligen som något förkastligt, medan det i Linkolas katastrofperspektiv är önskvärt. Hjälpverksamhet som i vanliga fall räknas som något gott eller berömvärt är i Linkolas perspektiv upprörande. Det enda som gäller som kriterium för vad som är gott eller ont är hur det inverkar på livets möjligheter att fortgå. Människovärdet måste omprövas i relation till den aktuella situationen. I människan finns inget i sig helt, varken som art eller som individ.

Meidän on kieltäydyttävä keskustelemastakaan niiden mielettömien kanssa, jotka vielä 1990-luvulle tultaessa höpervät ihmisiön oikeuksista ja vastustavat aborttia. Meidän on pakko hävittää sairaalalaitoksesta se kasvain, joka miljardikustannuksin, ehtyvästi maasta kiskotuun varoin, elättää puolikiloisia keskusia, kädettömiä ja jalattomia pötkylöitä ja aivokuolleita ruumiita – vain, koska niissä on jotakin pyhän Ihmisen hahmosta.¹⁰³

Linkola är inte beredd att tillskriva enskilda människor ett oräknbart människovärde bara på grundval av deras artill-

¹⁰² "det enda kriteriet för gott och ont är livets fortsättning eller utdöende.

Detta innebär att många goda saker blir förfärande och många förskräckliga saker blir önskvärda." Linkola 1989, 222.

¹⁰³ "Vi bör neka till att ens diskutera med sådana galna människor, som ännu i början av 1990-talet svamlar om människoembryots rättigheter och är motståndare till abort. Vi måste från sjukhusanstalten förgöra den tumör, som till miljardbelopp och med resurser tagna från en sinande jord upprätthåller livet på halvkilos prematurer, hand- och fotlösa krymplingar och hjärndöda kroppar – bara därför att det finns något av den heliga Människans gestalt i dem." Linkola 1989, 225.

hörighet. För honom ingår det inte i begreppet människa att var och en har ett egenvärde. Han drar ändå inte någon klart definierad gräns för vilka ingrepp som är förkastliga och vilka som är acceptabla. Inget tyder på att han anser att alla medicinska ingrepp skulle vara slöseri, men han kritiserar tendensen att man till varje pris vill rädda varje enskilt människoliv i alla livets skeden.

Trots att medvetenheten om den ekologiska krisen är utbredd är det svårt att vända utvecklingen. Det beror på att människan på grund av värderingar som till exempel solidaritet, nästankärlek, mänskliga rättigheter och demokrati inte kan ta till så drastiska åtgärder som enligt Linkola skulle behövas. Det beror också på att människan till sin natur är optimist: hon tror ända in i det sista att allt nog ordnar sig.¹⁰⁴ Krisens natur inverkar också; den är för abstrakt och allmän. I en konkret akut situation tror Linkola att människans överlevnadsinstinkter skulle vakna.¹⁰⁵ Dagens situation väcker inte sådana instinkter, utan strävan efter materiell trygghet och artens expansion dominerar, det vill säga det som Linkola kallar artens självdestruktionsmekanism.¹⁰⁶ Men framförallt beror oförmågan att vända på utvecklingens gång på att "de gröna profeternas" budskap till sitt innehåll inte är vad människan vill höra, eftersom det är "biologiskt fel." Det motsäger människans biologiska strävan att expandera och göra framsteg.¹⁰⁷ Linkola uttrycker ibland t.o.m. en övertygelse att utvecklingen inte längre går att stoppa. Människoartens och biosfärens överlevnad kan inte tryggas:

¹⁰⁴ Linkola 1979, 239f: 1989, 177.

¹⁰⁵ Linkola 1989, 93.

¹⁰⁶ Linkola 1989, 43.

¹⁰⁷ Linkola 1979, 236-238.

Ajattelijat ei vakavissaan usko, että ihmisen ekspansio olisi enää pysäytettävissä, että meillä ylimalkaan tässä vaiheessa olisi enää toivoa. Ylilyönti on jo tapahtunut. Maailmanloppu on jo ollut.¹⁰⁸

Kaksi ikuista häviäjää, luonto ja tulevat sukupolvet, on hävinnyt viimeisen ottelunsa. Ihminen, typerin kaikista luontokappaleista, on pelinsä pelannut. Se on menoa nyt.¹⁰⁹

Människans handlingar styrs alltså enligt Linkola av hennes biologiska konstitution. Framstegsdriften driver henne att föra utvecklingen i en destruktiv riktning som inte ens självbevarelsesdriften kan förhindra. Hon vill inte styra utvecklingen, hon är bara statist i sitt eget liv.¹¹⁰ Någon determinist vill Linkola ändå inte vara. Evolutionen följer visserligen sina egna lagar. Till dem hör också en strävan efter diversitet, även inom arten. Det finns inom arten människa också enskilda människor som kan fungera och tänka annorlunda än den stora massan.¹¹¹ Så med motiveringen att också Linkola själv hör till mänskligheten, att också han är natur och en produkt av evolutionen ger han sig rätt att opponera sig mot att evolutionen leder till att arter dör ut i snabb takt.

Evoluution tähänastinen kulku on siis kääntymässä uuteen suuntaan. Evoluutiota kai tämä silti on yhä edelleen? Miten elämänsuojelija selittää sen, että hänelle evoluution vanha suunta on ehdottomasti pyhä, mutta uusi tuhoutumisen ja poispeyyhkiytymisen suunta vastustettava? /.../ Tällä päivämäärällä ei ihmisen ai-

¹⁰⁸ "En tänkare tror inte på allvar att människans expansion skulle kunna bromsas, att vi överhuvudtaget mera i detta skede skulle kunna hoppas. Överslaget har redan ägt rum. Världens slut har redan varit." Linkola 1979, 242.

¹⁰⁹ "Två eviga förlorare, naturen och kommande släktled, har förlorat sin sista match. Människan, den dummaste av alla naturvarelser, har spelat sitt spel. Det är kört nu." Linkola 1989, 151.

¹¹⁰ Linkola 1989, 6.

¹¹¹ Linkola 1979, 112f.

heuttama sukupuuttoaalto vielä ole merkittävästi ylittänyt aikaisempia paleontologian tuntemia – nopeudessa tosin kyllä, mutta ei määrällisesti. Elämänsuojelija voi todeta, ja hänen on mitä suurimmassa määrin syytä todeta, että hän itsekin kuuluu evoluutioon, kaikki poikkeamat ja mutaatiot ovat myös osa evoluutiota. Ja myös hänen oivalluksensa, joka vielä tällä hetkellä on eriyvä mielipide, voi tavalla tai toisella päästä ihmiskunnassa, ihmislajissa voitolle, vallitsevaksi. Evoluution päätökseksi jää tältä erää silloin sittenkin se, että ihminen palaa lokeroonsa ja entinen, elämää rikastuttava linja jatkuu.¹¹²

Om sådana undantag som Linkola själv på något sätt skulle bli flera och så småningom utgöra ett flertal skulle utvecklingens riktning ändra. Linkola ser att tron på teknologi och ekonomisk tillväxt är något typiskt för de flesta människor. Men det finns enstaka individer som är ”seende”, fria från denna irrationella tro:

Irrationaalinen usko on epäilemättä ihmisen biologisen varustuksen olennainen osa – ja vankka osa tämän lajin itsetuhomekanis-

¹¹² ”Evolutionens gång håller alltså på att vända i en annan riktning. För det handlar väl fortfarande om evolution? Hur förklarar livets beskyddare [fi. *elämänsuojelija*, ett begrepp som Linkola använder om den insiktsfulle, ofta sig själv] att evolutionens tidigare riktning är för honom absolut helig, medan den nya tendensen att förgöra och stryka ut måste motarbetas? /.../ I dagens läge är den av människan förorsakade utrotningen inte större än andra av paleontologer kända utrotningsvågor – hastigheten är överskriden men inte de utdöda arternas antal. Livets beskyddare kan konstatera, och har i högsta grad orsak att göra det, att han själv hör till evolutionen. Också hans insikter som i dagens läge är en avvikande åsikt, kan på sätt eller annat komma att bli dominerande, segrande i den mänskliga arten. Evolutionen slutar för den här gången då med att människan återgår till sin nisch och den tidigare livsbefrämjande riktningen fortsätter.” Linkola 1989, 166f. Se också Linkola 1986, 20. Angående evolutionens riktning skriver docenten i paleontologi Björn Kurtén att man inte kan vetenskapligt argumentera för att evolutionen går mot ett visst mål. Kurtén B. 1979, 25.

mia. Vain aniharvoilta se puuttuu, he ovat jonkinlaisia mutaatioita.¹¹³

Det är bara om individer med de här mutationerna visar sig starkare än andra som människan som art kan överleva och evolutionen kan fortsätta i sin positiva riktning. Friheten från självdestruktionsmekanismen ger dessa individer rätt, enligt Linkola, att med olika medel styra utvecklingen. Sådana värden som människovärde, individens frihet och ansvar, medbestämmande och andra mänskliga rättigheter måste vika för det högsta värdet: biosfärens överlevnad.

Det karaktäristiska för dessa undantagsmänniskor är att de har överblick, de förmår gestalta helheten, se i stora drag vart utvecklingen leder:

Selvänäköinen kykenee yhdistämään käyrät, trendit ja yksittäistiedot eri tahoilta synteeksiksi, hän kykenee hahmottamaan maailman kokonaisuutena.¹¹⁴

Det är undantagsmänniskorna som har tillförlitlig kunskap om situationen, det borde därför få vara de som bestämmer över vad som skall göras.

Linkola uttrycker här uppfattningen att det är biologin som ligger till grund för handlingarna. Han förklarar utgående från sin biologiska syn, och argumenterar inte. Det ger intryck av att det trots allt handlar om determinism, att friheten att välja väg är obefintlig.¹¹⁵

¹¹³ "Den irrationella tron är otvivelaktigt en väsentlig del av människans biologiska utrustning – och en fast del av denna arts självdestruktionsmekanism. Bara ett ytterst litet fåtal saknar den, de är någotslags mutationer." Linkola 1989, 74.

¹¹⁴ "Den klarsynte förmår förena kurvor, trender och enskilda detaljer till en syntes, han förmår gestalta världen som en helhet." Linkola 1989, 14.

¹¹⁵ Torbjörn Fagerström betecknar inställningen att allt mänskligt i detalj kunde förklaras med biologiska eller evolutionära förklaringar för

2.2.3 Massan och eliten

Linkolas betonande av helhetens värde framom individens betyder inte att det i helhetsperspektiv alltid är helheten, "massan," som har rätt eller har största betydelsen. Tvärtom är det så, när det gäller människoarten, att massan är destruktiv. Mänskligheten har enligt Linkola, som vi sett, stigit ur evolutionens normsystem där varje art söker sig en egen nisch. Det har lett till att det nu är den mänskliga massans beteende som har mer inverkan på utvecklingens gång, inte evolutionen. Karaktäristiskt för denna "massa" är att dess individer har gett upp sin personlighet och slutat tänka själv. Den är styrd av andra människor eller sin genetiska utrustning.¹¹⁶ "Massan" utgörs av alla dem som inte tänker rationellt, medvetna om den katastrofala situation som råder. T.ex. "folket" är denna massa. Även om deras makthavare kanske tänker själva och fattar beslut för massans del, är de själva inte heller fria nog att tänka själv, att tänka rationellt. Så här beskriver Linkola folket:

Jos itse joutuisin piirtämällä kuvaamaan käsitettä "kansa", piirtäisin pelkän ammottavan suun, mölisevän suun. Niin paljon on pysty hankkimaan tietoja historiasta, niin laajalti en, vaikka kiertäisin maapalloa ympäri, pysty havainnoimaan ympäristöäni, että löytäisin koskaan kansaa kuvaamaan muuta yleispätevää tunnusmerkkiä kuin kyltymättömän ja taukoamattoman vaatimisen, huudon ja mölyn ajasta aikaan: leipää ja sirkushuveja, leipää ja sirkushuveja! Tätä kertosaettä huutaa väki maalla ja merellä, kaupungissa ja maaseudulla. Alastomimmillaan se näyttäytyy länsimaisen ammattiyhdistysliikkeen koskaan päättymättömissä palk-

"stolledarwinism," och ifrågasätter därmed det berättigade i en sådan position. Linkola verkar i hög grad kunna passa in under Fagerströms beskrivning. Fagerström 2005, 177.

¹¹⁶ Kämäräinen 1992, 130.

kavaatimuksissa, joissa ikään kuin kaikki ihmisen vastuuttomuus teeskentelemättömmimmin tiivistyy.¹¹⁷

Det mest karaktäristiska kännetecknet på massan, folket, är dess oavslåtliga krävande inställning. Enligt Linkola är det ett typiskt mänskligt drag, att resultatet av människors tänkande och handlande blir sämre ju större grupperna är:

Mehän tunnemme tuon Homo sapiensille ominaisen kaavan: yksilöt enemmän tai vähemmän tervejärkisiä, ryhmissä rupeaa jo fii-raamaan, kansakunnat ja yhteiskunnat täysin mieltä vailla.¹¹⁸

Massan leds av makthavare som också de saknar den insikt som situationens ledare skulle behöva. Linkola förespråkar därför diktaturen som det statskick som bäst motsvarar situationens krav.¹¹⁹

2.3 Linkola och det rätta handlandet

2.3.1 Vad ser Linkola?

I sin kända text *Who is my Neighbour?* ser Peter Winch den barmhärtige samarierns handlande som ett exempel på mora-

¹¹⁷ "Om jag själv skulle vara tvungen att med en teckning beskriva begreppet 'folk', skulle jag endast rita en gapande, bölande mun. Så mycket skulle jag inte kunna insamla kunskaper från historien, så mycket skulle jag inte kunna iaktta min omgivning, fastän jag skulle resa jorden runt, att jag för att beskriva ett folk finna annat allmängiltigt kännetecken än ett omätligt och oupphörligt fordrande, skrik och bölande i tid och otid: bröd och cirkus, bröd och cirkus! Denna refräng ropar folk på land och till havs, i stad och på landsbygd. Allra näkta syns detta i den västerländska fackföreningsrörelsens ändlösa lönekrav, i vilka all människans ansvarslöshet liksom allra mest oförställt intensifieras." Linkola 1989, 212.

¹¹⁸ "Vi känner till denna för Homo sapiens betecknande egenskap: individerna är mer eller mindre förståndiga, i grupp börjar man redan slå runt, folk och samhällen är fullständigt från sina sinnen." Linkola 1979, 195.

¹¹⁹ t.ex. i Linkola-Soininvaara 1987, 158-159.

lisk sensibilitet.¹²⁰ Det som skiljer samariern från prästen och leviten är att han ser den slagne mannen som sin nästa. Prästen och leviten kan gå förbi därför att de inte uppfattar situationen på samma sätt. Situationen är tvingande för samariern för att han i den slagne känner igen en medmänniska. Igenkännandet bär i sig värderingen och handlandet: man lämnar inte en slagen medmänniska i sticket. Ser man medmänniskan som en människa, ser man också en situation där en medmänniska behöver hjälp som ett krav på handling. Man kan med en sådan förståelse beskriva moralen som en förmåga att se.

Linkola beskriver sig själv som Seende (fi. *Näkijä*). Han hävdar att han ser hurdan situationen är ur biosfärens synvinkel, vad som vore det bästa eller det nödvändiga att göra. Han levererar kort sagt sanningar eller sanningen om verkligheten. Dessa hans anspråk kan naturligtvis kritiseras, och har kritiserats. Det här Linkolas beskrivna seende skiljer sig från det seende som beskrivs av Winch. Denna beskriver den moraliska sensibiliteten som ett slags seende. Det handlar om hur vi uppfattar den eller det vi står inför.¹²¹ Kunde man förstå Linkola också på det sättet? Det vill säga att han liksom samariern ser en hjälpbehövande, och samtidigt uppfattar kravet på handling? Samariern såg en medmänniska, Linkola ser hela den levande biosfären i nöd. En skillnad mellan Linkola och samariern, förutom t.ex. skillnaden mellan att se en medmänniska och se hela biosfären, är att Linkolas handlingar som enskild människa inte räcker för att avhjälpa nöden. Han

¹²⁰ Winch 1987, 154-166. Berättelsen om den barmhärtiga samariern finns i Luk 10: 25-37.

¹²¹ Hertzberg 2001, 151. Cora Diamond har reflekterat över hur begreppet "medvarelse" är besläktat med begreppet "medmänniska." Ingendera bygger på enbart biologiska uppfattningar, utan beror på vår människouppfattning (resp. uppfattning om djur) i stort. Diamond 2001a, särskilt s. 218-224.

behöver hela mänskligheten vid sin sida.¹²² För en tolkning av Linkola som seende i denna bemärkelse kan man inte referera till enskilda citat, utan man måste stöda sig på en helhetsläsning och tolkning av Linkolas författarskap.

2.3.2 Får människan gripa in i naturens gång?

I sin bok *Theology of Nature* kritiserar biologen och teologen Celia E. Deane-Drummond många miljöetiker för att de utgår från en förlegad biologisk naturförståelse.¹²³ Många miljöetiker håller fast vid att naturen och dess ekosystem är stabila, harmoniska – eller skall vara det. Det är en uppfattning som man enligt henne inom biologin har övergett. I stället ser man naturen och dess ekosystem som flexibla och föränderliga. Synen på naturen och dess ekosystem som stabila har varit lätt att kombinera med kritiken mot den västerländska antropocentriska livsstilen. Man har då påpekat att människan med sina ingrepp i naturen förstör dess balans. Några har till och med beskrivit människan som en cancersvulst som sakta tar kål på helheten. Inom det här paradigmet talar man också om att människan lämnat sin nisch i ekosystemen och på det sättet brutit sig ur helheten. Den här uppfattningen ger ett intryck av att människan är avskiljd från naturen. Människan räknas inte som natur. Det blir då paradoxalt när man samtidigt hävdar att människan är en del av naturen och borde anpassa sig till dess villkor. I Linkolas tänkande kommer den här paradoxen till uttryck i svårigheten att avgöra om han företräder en smal, dualistisk eller en vid, ickedualistisk natursyn. Om människan ses som avskiljd från naturen är hon inte med och formulerar

¹²² Om samariern hade varit en lam människa i ett resällskap, och han som den ende hade uppfattat situationens krav hade han stått inför samma sak som Linkola: att han ser något de andra eventuellt inte ser. Skillnaden är naturligtvis att den lame inte hade kunnat göra någonting alls, medan Linkola åtminstone kan svara med sin egen livsstil.

¹²³ Diane-Drummond 2004, 30.

villkoren, utan hon står utanför naturen i det sammanhanget. Med en sådan syn ifrågasätter man människans rätt att gripa in i naturen. Gränsen mellan tillåtna och otillåtna mänskliga ingrepp i den övriga naturen dras olika av olika personer, och motiveras olika.

Frågan om människans plats i helheten är central för Linkola. "Är människan en möjlig art?" frågar han sig. Hos Linkola finns en tendens att tänka på naturen i termer av harmoni och stabilitet. Han hör till dem som anser att människan har brutit sig ur sin nisch och borde besinna sig och inta sin rätta plats. Samtidigt inser han att han som biolog som förstår verkligheten som ett resultat av evolutionens gång inte borde kunna ifrågasätta utvecklingen. Evolutionen saknar mål och riktning som skulle kunna fungera som bakgrund för kritiken. Det finns naturligtvis andra motiv och kriterier för ifrågasättandet av människans dominerande ställning i naturen och den västerländska konsumtionslivsstilen. För Linkola är det emellertid ett intellektuellt problem: å ena sidan förstår han människan som ett resultat av evolutionen, å andra sidan ser han i evolutionen en strävan efter allt större mångfald. Det som nu ser ut att ske är att en produkt av evolutionen, människan, tycks motarbeta evolutionen genom att människans verksamhet leder till snabbare artutrotning än någonsin, och till slut också sannolikt till den egna artens utdöende. Linkola ser att hans kritik bygger på ett känslomässigt förhållande till naturen. Han älskar denna natur, och han älskar människorna. Han vill inte deras undergång. Därför kämpar han mot undergångshotet och för biosfärens överlevnad. Det intellektuella dilemmat löser han genom att konstatera att också han är en del av naturen, ett resultat av evolutionen. Kanske han är en mutation av något slag, och kanske mutationer av det här slaget en dag visar sig ha större överlevnadsvärde än andra och så få större makt och inflytande över utvecklingen.

Man kan säga att den dualism människa-natur som tycks finnas hos en del tänkare som vill begränsa människornas ingrepp i naturen trots allt inte är stark hos Linkola. Han ser i sociobiologisk anda människan som en del av naturen. Hos Linkola finns det ingen tumregel om människors inblandning eller icke-inblandning. Det viktiga är att människorna har känsla för naturens gång och de lagar som gäller i naturen. Det är t.ex. accepterat att döda djur. Själv är Linkola fiskare och menar inte att vegetarianism är ett måste för naturvänner. Snarare är det tvärtom så att den proteinreserv som finns i naturen i form av fisk och kött måste tas i bruk i det överlevnadssamhälle han skissar upp. Han ser det som en del av naturens system att inte varje enskild individ i naturen kan få leva, och att somliga äter andra. Så är det t.ex. alldeles klart att kattungar skall dödas för att inte katterna helt skall ta över. I sådana fall är det snarare så att Linkola tycker att människan borde fylla sin funktion och vara en aktiv del av naturen. I andra fall är människans aktivitet för stor eller missriktad.

När Linkola kritiserar den humanistiska kulturens strävan att rädda enskilda människors liv handlar det inte om en kritik som baserar sig på en allmänt formulerad tanke om att naturen måste få vara ostörd. I grunden för hans kritik mot utvecklingshjälp och dyra medicinska ingrepp och upprätthållande vård finns hans uppfattning att människorna är alldeles för många på jorden. En population har alltid en gräns. När gränsen överskrids och populationen blir för stor reglerar den sig själv. En del av den dör. När människor försöker motarbeta detta t.ex. genom utvecklingshjälp handlar de på ett för det biologiska systemet främmande sätt. I sådana fall borde naturen få ha sin gång.¹²⁴ Men det är inte frågan om naturen skall få ha sin gång eller inte som är den centrala när Linkola t.ex. fördömer utvecklingshjälpen. I stället ser han det ur

¹²⁴ Linkola 1989, 77.

biosfärens perspektiv. I det perspektivet är det i dagens läge bra om en stor mängd människor dör av svält. Det är bra om människor dör till följd av terroristattacker. Det är bra för att det ökar biosfärens överlevnadsmöjligheter.

2.3.3 "Ändamålen helgar medlen"

Linkola är en speciell miljömedveten tänkare i den meningen att han inte talar mycket om etik eller moral, han hör inte till dem som efterlyser ett nytt moraliskt förhållningssätt i relation till naturen, eller en utvidgning av moralens område till att gälla inte bara människor utan också övrig natur. I stället konstaterar han att människans moraliska utveckling är relativt ung, ett par tusen år ungefär, och att den, liksom övrig kulturtradition, är en slags ytbeläggning på den verkliga, det vill säga biologiska, människan. I katastrofsituationer kommer det att visa sig, vilket enligt Linkola har belagts genom experiment, att denna ytfärg kommer att falla bort och alla vackra etiska ideal vara glömda så fort det egna livet är hotat:

Mutta ihmisen käyttäytymisen tutkimus poikkeustilanteissa on osoittanut tämän pintakiillon kuumen paikan tullen sulavan lumen kaltaiseksi. Me emme koskaan alistu kuolemaan kaikki yhdessä, emmekä etenkään käsi kaulalla. Luonnonvalintamekanismit ja olemassaolotaistelu kaikessa darvinistisessä alastomuudessaan nousevat pinnalle aina kun ahdinko on kyllin suuri. Jo kauan ennen kuin viimeinen ihminen on heittänyt henkensä on viimeinen Punaisen Ristin ambulanssi ammuttu pirstaleiksi.¹²⁵

¹²⁵ "Men studiet av människans beteende i undantagssituationer har visat att denna ytglans smälter som snö då det riktigt gäller. Vi underkastar oss aldrig döden alla tillsammans, åtminstone inte med handen på halsen. Den naturliga urvalsmekanismen och kampen för existensen i all sin darwinistiska nakenhet kommer upp till ytan alltid då ångesten är tillräckligt stor. Redan långt innan den sista människan har dött har den sista Röda Kors-ambulansen skjutits i spillror." Linkola 1979, 115.

Framom att kämpa sida vid sida kommer människor i allvarliga krissituationer att för sin egen skull också motarbeta andra människor anser Linkola. Han vill ändå inte hävda att människan är totalt egoistisk. Nästankärleken hör till hennes biologiska konstitution, men blir onaturlig då man hävdar att varje mänsklig individ, långt utanför den egna närmaste kretsen av familj eller släkt, skall bemötas med samma kärlek:

Mutta meidän on rajoitettava lähimmäisenrakkaus ankarasti omaan perhepiiriin, sukuun ja suppeaan heimoon, joille se luonnonlain varmuudella kuuluu, ja kitkettävä sen kaikki luonnottomat laajennukset, vieroitettava nuo vieraat heimot ja merentakaiset kansat, joille se luonnonlain varmuudella ei kuulu.¹²⁶

Eftersom moralen är så ung i människans utveckling menar han också att tiden är för kort för att man skall kunna vänta på att medmänsklighet och rättvisa skulle slå igenom inte bara som ideal utan också som verklighet. Linkola tycker alltså inte att etiska reflektioner är värda att öda tid på i den katastrofsituation jorden nu befinner sig. Det är handlingarna som räknas, oavsett vilka värderingar eller tankar det ligger bakom:

Asenteet, uskomukset, tieto, tiedostaminen ovat ehdottoman yhdenmukaista siihen hetkeen asti, jolloin ne vaikuttavat käytännön todellisuuteen, muuttuvat teoksi. Vain teko on kiinnostava. Ja on pikemmin poikkeus kuin sääntö, että tiedostaminen tai asenne vaikuttaa tekoihin.¹²⁷

¹²⁶ Men vi bör strängt begränsa kärleken till nästan till vår egen familjekrets, släkt och begränsade stam, till vilka de med naturlagens säkerhet hör, och rensa bort alla onaturliga utvidgningar och fjärma oss från dessa främmande stammar och folk bortom haven, till vilka den med naturlagens säkerhet inte hör. Linkola 1979, 244f.

¹²⁷ "Attityder, föreställningar, vetenskap, medvetenhet är ovillkorligt betydelselösa intill den stund, då de inverkar på den praktiska verkligheten,

Etiken är alltså å ena sidan ytfernissa, något som inte hör till det genuint mänskliga, å andra sidan sekundär i förhållande till de konkreta handlingarna. Linkola betonar handlingarnas betydelse. Det är konkreta handlingar han efterlyser, och det är behovet av konkreta åtgärder han i sitt överlevnadsprogram beskriver:

Sillä materiassa todellinen tapahtuminen tapahtuu, ei ihmismiehellissä. Yksi kaivinkone tuhoaa enemmän kuin miljoona viisasta mielessään ja asenteissaan suojelee. Ja se kaivinkone kyllä lähtee varikolta toimeen, elleivät ne viisaat sitä väkipakolla pysäytä.¹²⁸

Med en kritisk udd riktad mot skrivbordsidealister konstaterar han att tankar och ideal inte kan avstyra destruktiva miljöhandlingar. Handlingar skall motarbetas med konkreta handlingar, inte tänkande.¹²⁹ Vilka handlingar som är de rätta, riktiga handlingarna bedöms av den "förnuftiga människan": de som befrämjar det högsta värdet biosfärens överlevnad.¹³⁰

Linkolas normativa etik kan, i den mån den finns, beskrivas som konsekvensetik, eftersom han mäter allt i relation till hur handlingarna i fråga befrämjar eller förhindrar biosfärens överlevnad. Alla andra värden är underställda det högsta värdet. Demokrati, individens frihet är värden som för många

och övergår i handlingar. Endast handlingen är intressant. Och det är snarare undantag än regel, att medvetenheten eller attityden inverkar på handlingarna." Linkola 1989, 159.

¹²⁸ "Ty i materien tilldrar sig det verkliga skeendet, inte i människosinnet. En grävmaskin fördärvar mera än en miljon kloka skyddar i sitt sinne och i sina attityder. Och grävmaskinen lämnar nog sin depå, om inte de kloka med våld hindrar den." Linkola-Soininvaara 1987, 85f.

¹²⁹ Vi har konstaterat att det inom humanvetenskaplig miljöforskning är allmänt att tänka att attityder och tänkesätt inverkar på handlingarna. Linkolas avvikande åsikt är kanske ett uttryck för att han inte är humanist utan naturvetenskapsman.

¹³⁰ Linkola 1989, 102.

ses som omistliga. I Linkolas perspektiv är de inte det. Han är beredd att pruta på allt för det högsta värdets skull.

Om man läser Linkola på det sättet att hans engagemang är ett uttryck för moralisk sensibilitet, att allt annat än ett ansvarstagande är omöjligt och att detta ansvarstagande uttrycks i livsstil och opinionsbildning, uppstår frågan om hur detta medkännande med biosfären är förenligt med den hårdhet och kyla som kommer till uttryck t.ex. i Linkolas lovordande av terrorism och fördömande av hjälp till svältande människor. Linkolas eget svar är att ändamålen helgar medlen. Det finns inte tid för ideal och värden som för många människor är omistliga. Det centrala exemplet här är Linkolas ovilja att se till en enskild människas värde, utan den enskildes värde är relativt till biosfärens överlevnadsmöjligheter. Här ser vi en konsekventialistisk struktur: det finns ett mål, och handlingar som för till målet är goda eller åtminstone eftersträvansvärda. Linkola är mycket sparsam med teoretiska resonemang om moral. Man kan inte vänta sig att han talar i termer av rätt eller gott, utan han håller fast vid sin rationella och pragmatiska stil och talar om förnuftigt och klokt i stället.

Linkolas tänkande illustrerar vad Raimond Gaita i sin kritik av konsekventsetiken ser: att man diskuterar moraliska problem som saklägen som man med de rätta arrangemangen kan lösa. Linkolas tankar uttrycks inte, som hos andra konsekventsetiker, i en moralfilosofisk diskurs, utan är en avskalad illustration av en konsekventialistisk tankestruktur. Det som många ser som ett moraliskt problem, t.ex. att människor på jorden svälter, ser Linkola inte som ett sådant, utan som en relativt enkel räkneoperation. Det finns för många människor i världen, alltså är det bra att en del av dem dör. Dem som ser situationen i ett moraliskt perspektiv kallar han fördömande för irrationella. Det blir en märklig bild: Linkola som av kärlek och medlidande vill rädda världen, ser inte det oacceptabla i att människor dör eller dödas för helhetens skull. Det här är

den brist i konsekvensetiskt tänkande som Gaita pekar på: att man utgående från medkänsla eller medlidande vill förändra världen, men att man samtidigt kan vara blind för eller oberörd av att man för att nå målet måste handla respektlöst eller ont. Det handlar enligt Gaita om en blindhet för eller en oförståelse av ont och gott i sig.¹³¹

Den enskilda individens möjlighet, rätt eller förmåga att i konkreta situationer själv värdera hur hon skall handla kringskärs av att det högsta värdet är färdigt fastställt som måttstock för alla handlingars och principers riktighet. Frågan om individens autonomi ligger för Linkola inbäddad i ett större sammanhang. Den stora massans enskilda individ vet inte vad som är bäst för henne. Hon styrs av undergångsmekanismen. Linkola hävdar att det är bara några människor som är "förnuftiga" och i stånd till att klart bedöma situationen. Det är dessa några som borde ha makt över den stora massan och tvinga den till att leva så att biosfärens överlevnad tryggas. Den stora massans människor är inte ens förmögna att se vad som är förnuftigt, dem måste man genom yttre tvång få att handla riktigt. Det finns ingen plats för den enskildas ansvarsfulla överväganden. I kontrast till detta finns det hos Linkola en syn på människan som kärleksfull. I människans biologiska konstitution ingår att älska sina närmaste. Det innebär att det

¹³¹ Gaita 2001, 177-198. Gaita och RF Holland kritiserar båda ensidigheten i den konsekventialistiska förståelsen av handling. Gaita karakteriserar den som en förståelse av handling som "arrangemang," det vill säga hur man skall arrangera sakerna så att en önskad förändring kommer till stånd. Människors förmåga att handla förstås som en "förmåga att på ett intelligent sätt kontrollera de förändringar de kan åstadkomma i världen." (Gaita 2001, 198) Holland pekar på samma sak och uttrycker ännu mer explicit kritiken av handlingar som instrumentella i den här konsekventialistiska förståelsen. Han vill visa att handlingar också kan ses som reaktioner på något och som bärare av gott eller ont. Det gemensamma för de här båda kritikerna, och som i det här sammanhanget är intressant, är att de ser "det framåtblickande draget" (Holland 2001, 211) i den här tankestrukturen.

finns något i människan som kan betecknas som moral, och som skiljer sig från det som Linkola kallar ytfjernissa. Skillnaden ligger i att moralen, det vill säga att vara kärleksfull, är något som är typiskt, naturligt mänskligt, det har med hennes mänsklighet att göra.

2.4 Sammanfattning

Det biologiska tänkande som jag här har undersökt är ett exempel på hur biologisk vetenskap kan få en livs-åskådningssammanfattning som förklarare av verklighetens inte bara biologiska sammanhang. Inte bara mänskligt beteende på individnivå, utan också samhällsutvecklingen, förklaras med hjälp av biologi och ekologi. Evolutionsteorin tillämpas så konsekvent att värderingsmässiga olikheter och divergerande åsikter om den ekologiska krisens lösning förklaras som genetiska skillnader. De få som förstår saker rätt kanske är något slags mutationer, till vilka hoppet om förändring står. Det är evolutionen som frambragt människan som hon är i dag. Hon har vissa särdrag som gör henne annorlunda än andra djur, men olikheterna ses inte som kvalitets- eller värde-mässiga. Människan har inget exklusivt egenvärde, varken som individ eller som art. Det är livsströmmen själv som äger värde. Hos Pentti Linkola får den biologiska synen radikala konsekvenser. När dagens ekologiska situation enligt Linkola pga. befolkningsexplosionen är så katastrofal att den hotar livets existens är han beredd att slopa t.ex. biståndshjälp och dyra livsuppehållande medicinska åtgärder. Han välkomnar, utan att hoppas på eller uppmuntra, krig och naturkatastrofer som skördar mängder av människoliv. Han är emellertid inte misantrop, så att han skulle önska mänskligheten ur världen. Han finner människan vara en fantastisk art, och säger sig också älska människor han möter. På basis av hans radikala åsikter är det anmärkningsvärt att han inte själv har skridit till

handling för att minska den mänskliga befolkningen på jorden. Hans prioritering av livsströmmen framom enskilda individer gäller också andra arter. Det hör enligt honom till naturens gång att olika arter och individer lever på andra. Det finns inte för Linkola något hinder i att äta animaliska produkter.

Linkola ser naturen som ett lidande eller skadat helt som kräver handling. I den meningen kan man se Linkola som en sensibel person. Han formulerar ingen särskild miljöetisk position och hävdar att etiken egentligen är en mycket sen och ytlig produkt av evolutionen. Det är inte utgående från moral-filosofisk reflektion han argumenterar för olika hållningar eller handlingsalternativ, utan han klär sina motiveringar i ett rationalistiskt språkbruk. Det man kan kalla moralisk kunskap kan han uttrycka enbart som resultat av förnuftigt tänkande. Han har en negativ människosyn i den meningen att han menar att den enskilda människan inte själv kan se eller veta vad som är rätt. Hon behöver någon som säger det åt henne. Han svarar på kravet att reagera på den katastrofala situationen, dels genom sin livsstil, dels genom sina reflektioner. De har karaktären av en relativt enkel räkneoperation: livet är hotat på grund av hög levnadsstandard och överstor befolkning i en begränsad värld. Lösningen är att standarden sänks och att populationen förminskas. Trots att Linkola alltså i en mening visar uttryck för en moraluppfattning där kunskap (katastrof) och handling (livsstil och opinionsbildning) inte går att skilja åt blir resultatet av hans reaktioner förskräckande känslolokalt och i mångas ögon moraliskt förkastligt. Det beror på att hans tänkesätt är så format av modernitetens rationalistiska ideal att han inte kan komma till andra slutsatser än dem han kommer till.

3 Naturens egenvärde – ett miljöfilosofiskt perspektiv

Frågor om människan och den övriga naturens förhållande är inga nya filosofiska frågor, men miljöfilosofi och miljöetik som discipliner uppstod och frågorna fick nya aspekter och ny relevans med den ekologiska krisen. Det uppstod en efterfrågan på filosofisk reflektion över frågor som har med människans naturumgänge att göra. Ungefär samtidigt växte den tillämpade etiken fram som en motreaktion på den analytiska filosofins abstraktion. Miljöetiken beskrivs både som en gren av den tillämpade etiken, och som en disciplin som kritiskt granskar filosofins och etikens förutsättningar. Många miljöfilosofer uppfattar den traditionella filosofin som människocentrerad och oförmögen att konstruktivt bidra till den ekologiska krisens lösning. Miljöfilosofin har därmed ofta en dubbel ambition: att blottlägga den traditionella filosofins antropocentriska förutsättningar och att bidra med ett konstruktivt alternativ. Centrala frågor är människans förhållande till den övriga naturen, den övriga naturens moraliska relevans och frågan om grunden för miljöetik.¹ Miljöfilosofin är ett spännande exempel på hur moderna och modernitetskritiska förutsättningar möts. Den utgår från en uppgörelse med det självklara i att människan är centrum för allt och den enda naturvaren med egenvärde. Miljöfilosofin ifrågasätter också möjligheten av en vetenskaplig världsbild som enbart bygger på naturvetenskaplig forskning, på fakta. Den för fram att

¹ För kortfattade beskrivningar av miljöfilosofi, se t.ex. Des Jardins 2001, 5-13; Oksanen – Rauhala-Hayes 1997, 7-12.

också värderingar och metafysiska frågor hör till verklighetsbilden. Samtidigt utgår många miljöfilosofer och miljöetiker från modernitetens krav på objektiva svar och redovisningar för verkligheten och de moraliska ståndpunkter man intar. Utgångspunkten är så att säga modernitetskritisk, medan verktygslådan ofta är fylld med modernitetens verktyg.

I Finland är Leena Vilkka (f. 1964) ett exempel på miljöfilosofiskt resonemang. Hon doktorerade som den första i Finland inom ämnet miljöfilosofi år 1995. Vilkka bearbetar problematiken kring människans förhållande till naturen i ett akademiskt perspektiv, men hon är också aktiv och blir inspirerad till sitt arbete genom konkret arbete inom miljörörelsen. Hon är styrelsemedlem och viceordförande i den djupekologiska föreningen Vihreä elämänsuojeluliitto och utbildare i företaget Biofilos.² Åren 1991-95 var hon ordförande i djurskyddsföreningen Animalia.

3.1 Natursyn och naturumgänge

Miljöfilosofin granskar enligt Vilkka begreppsliga, världsåskådningsmässiga och etiska frågor i anslutning till miljöfrågorna. Människans förhållande till djuren, naturen och kommande generationer utgör det perspektiv ur vilket man granskar problemen. Vilkka nämner ontologi, kunskapsteori, logik, etik och estetik som olika områden inom filosofin. Av dem förekommer ontologi, kunskapsteori och etik i hennes bok *Ympäristöetiikka*³ och i hennes övriga produktion. De frågor som berör miljön och kan ses som ontologiska är enligt Vilkka frågan om människans plats i naturen: är hon en del av den? Hur skiljer sig människan från den övriga naturen? Finns det värden i naturen? Har varje individ sitt eget goda? Kun-

² www.vesl.fi/yhteystiedot.html (181007); www.biofilos.fi (181007).

³ Vilkka 1993

skapsteoretiska frågor är t.ex. frågan om hur vi kan få kunskap om naturens värde, om individens eget goda. Dit hör också frågor om kunskap och sanning och om kunskapsökandets förhållande till etiska principer. Etiska frågor inom miljö-filosofin tar upp begreppslika frågor, vad betyder "naturens värde" eller "naturens rättigheter", normativa frågor, hur borde människan leva? Och deskriptiva frågor, det vill säga hur människor i verkligheten värderar naturen. Miljöetiken strävar efter att formulera en allmängiltig filosofisk och etisk teori som har nära band med aktuella och konkreta miljöfrågor.⁴

Vilkka konstaterar att man kan förstå miljöetik på åtminstone tre olika sätt. För det första kan man förstå den som tillämpad etik. Miljöetik tillämpar etiska principer på miljöfrågor. För det andra att miljöetiken ifrågasätter den förhärskande etikens människocentrering. För det tredje att miljöetiken undersöker filosofiska problem i anslutning till miljöfrågor. Det problematiska med förståelsen av miljöetik som tillämpad etik är enligt Vilkka att den inte kommer åt de förtryckande värden och attityder som i hög grad utgör orsaken till dagens miljöproblem. Den andra förståelsen, miljöetiken som kritisk gentemot den traditionella etiken, ser hon som den kanske viktigaste betydelsen för miljöetiken. Man vill ifrågasätta det nuvarande förhållandet mellan människan och den övriga naturen och uppfattningen att människan är den enda möjliga värderande varelsen. När Vilkka närmare beskriver den tredje förståelsen av miljöetik som undersökande av filosofiska problem i anslutning till miljöfrågor tar hon främst upp frågan om etikens utvidgning i både tid och rum.⁵ Det är

⁴ Vilkka 1993, 16f.

⁵ Vilkka 1993, 43. Vilkkas förståelse sammanfaller i stor utsträckning med den uppfattning Light – Rolston ger uttryck för i 2003, 4.

en förståelse som förutsätter grunduppfattningen att etiken behöver förnyas.

Vilkkas syn på miljöetiken inbegriper alltså en kritisk uppgift som innebär att miljöetiken är mer än bara tillämpning av tidigare teorier på ett nytt område. Det handlar i stället, eller också, om att förändra och utveckla etiken. Det sker genom att betrakta människans verksamhet ur naturens perspektiv, och det sker genom att bredda etiken till att gälla också kommande generationer, djurindivider, arter och ekosystem. Det är för Vilka viktigt att rationellt kunna motivera en sådan etisk expansionism.

3.1.1 Natursynens betydelse för naturumgänget

Leena Vilka arbetar för djurens rättigheter och naturskydd på två plan. Dels är hon miljöaktivist,⁶ dels är hon miljöfilosof. Det är hennes miljöfilosofi som är huvudintresset i det här arbetet. Aktivismen eller det politiska engagemanget blir inte undersökt separat, men kan inte förbigås helt, eftersom Vilka själv anger sitt intresse för djurens väl som en av utgångspunkterna för sin teoretiska och vetenskapliga forskning, och eftersom förhållandet mellan de här två planen berör Vilkkas syn på miljöfilosofi. Hon vill med sin miljöfilosofiska forskning visa att naturen har egenvärde och därmed moralisk relevans, hon vill visa att en filosofisk miljöforskning kompletterar den biologiska och hon vill genom att beskriva olika naturuppfattningar visa deras inverkan på naturumgänget. Den här deskriptiva uppgiften ser hon som en del av miljöetikens uppgift.

På olika sätt beskriver hon hur natursyn, världsbild och erfarenheter har betydelse för naturumgänget. I boken *The In-*

⁶ Miljöaktivist betyder här engagerad i miljörörelsen, se definition på miljörörelse i inledningskapitlet, not 19.

*trinsic Value of Nature*⁷ konstaterar hon att natur betyder olika saker för olika människor, eftersom natursynen är beroende av världsbild och erfarenheter:

Theoretically, the views of nature are dependent upon our world-view based on materialism or idealism, realism or relativism, subjectivism or objectivism, humanism or naturalism. In practice, people have different experiences of nature from their childhood. The real nature is our childhood nature.⁸

Vilka diskuterar också biologins ställning som den primära vetenskapliga disciplinen när det gäller miljöforskning. Hon konstaterar att biologin präglar vår naturuppfattning i dag, men kommenterar att en vetenskaplig disciplin inte uttömmande kan beskriva vad naturen är.

Tarvitsemme muita metaforia eli uskonnon, kirjallisuuden, filosofian kieltä. Todellisuus ei mahdu meidän käsitteisiimme: Luonto on suurempi ja käsitämättömämpi kuin se "luonto", josta yksittäinen tieteenala voi kertoa.⁹

Efter att ha konstaterat det övergår Vilka omedelbart till att tala om olika naturuppfattningar. Hon nämner holistisk, mekanisk, romantisk-humanistisk och ekonomiserad naturuppfattning.

De bakomliggande förutsättningarna för naturumgänget aktualiserar frågor om verklighetsuppfattning i allmänhet, om vetenskapens roll och om natursyn.

⁷ Vilka 1997.

⁸ Vilka 1997, 7. Om jag förstår Vilka rätt, så menar hon här med "real" den för var och en verkliga naturen, inte naturen "i sig", verklig i ontologisk mening.

⁹ "Vi behöver andra metaforer, det religiösa, litterära och filosofiska språket. Verkligheten ryms inte in i våra begrepp: Naturen är större och obegripligare än den 'natur' som en enskild vetenskapsgren kan beskriva." Vilka 1998, 31.

Vad är då en natursyn eller –uppfattning (fi. *luontokäsitys*) enligt Leena Vilkka? Det är, om jag förstår henne rätt, den verklighetsförståelse som styr hur vi beskriver naturen och ser på människans förhållande till den. Vilkka ser att en människas mer övergripande verklighetsuppfattning inverkar på hennes natursyn, och hon konstaterar också att biologin spelar en stor roll för förståelsen av vad naturen är. Med en biologisk natursyn uppfattar man naturen i ett biologiskt-fysikaliskt och ekologiskt perspektiv. Med en ekonomiserad uppfattning ses naturen som råvara. Med miljöfilosofins etiska naturuppfattning blir begrepp som lidande, välmåga, egenvärde och skönhet aktuella. Vilkka talar också om olika attityder till naturen (fi. *luontoasenteet*), synonymt med naturförhållande (fi. *luontosuhde*). Hon nämner till exempel biologisk, vetenskaplig, moralisk, estetisk, dominerande, negativ och neutral attityd. Sedan beskriver hon en förenklad klassificering av människans förhållande till naturen: produktionscentrerat, människocentrerat eller naturcentrerat förhållande. Det naturcentrerade förhållandet delar hon in i zoocentrism, biocentrism och fysiocentrism.¹⁰

Det förblir oklart hur Vilkka uppfattar den vetenskapliga biologins roll för natursynen. Hon ger det intrycket att biologin som vetenskaplig disciplin är det samma som en natursyn. Det hon angriper tycks vara en uppfattning att den vetenskapliga biologin skulle göra anspråk på en uttömmande naturbeskrivning. Särskilt i svensk forskning har man klargjort att biologin utgör en dominerande tolkningsram för många människor i dag. Det är emellertid inte biologin i dess vetenskapliga form som är problematisk eftersom den inte gör anspråk på en fullständig naturbeskrivning, utan det är när biologin fyller en livsåskådningens funktion och utgör tolkningsram och meningsleverantör som dess reduktionism är problema-

¹⁰ Vilkka 1998, 31-48.

tisk. Det skulle också vara problematiskt om den vetenskapliga biologin hävdade att dess perspektiv är det enda rätta, vilket knappast är fallet i dag.¹¹ Vilkkas kritik innehåller två aspekter som hon inte tycks skilja åt: för det första en kritik av samtidens natursyn som blivit allt mer biologiserad, för det andra en kritik av andra samtida natursyner, som t.ex. den mekanistiska naturuppfattningen. Man får ett intryck av att hon blandar samman två diskussioner, frågan om miljöforskning i olika vetenskaplig discipliner och frågan om biologins funktion som tolkningsram eller förståelsehorisont för människor i dag. Båda har något att göra med modernitetens enligt dess kritiker övertro på förnuft och vetenskap och den skarpa åtskillnaden mellan fakta och värde.

Det som emellertid är klart, är att Vilka anser att naturförståelsen (uppfattningen, attityden) och naturförhållandet är om inte synonyma, så åtminstone mycket nära sammankopplade. Att beskriva faktiskt förekommande natursyner är enligt Vilka en del av etiken.

3.1.2 Kunskap och natursyn

Den natursyn Vilka för fram kallar hon en etisk natursyn, där inte bara biologiska fakta utan också värderingar spelar en roll. Det är enligt Vilka inte vanligt att se naturen ur etiskt perspektiv, men hon hävdar att det är en förmåga man kan öva upp:

jos voimme kehittää sellaisen yleispätevän teorian itseisarvoista, jolle voimme osoittaa ymmärrettävän vastineen konkreettisisä luonnossa, silloin voisimme myös väittää, että olemme löytäneet luonnon itseisarvot luonnosta. Jos tämä maailman näkemisen tapa osoittautuu onnistuneeksi, voimme myös opettaa tämän luonnon hahmottamistavan eteenpäin. Ehkä sukupolvien päästä ihmiset havaitsevat ja näkevät luonnon arvoja samalla itsestään sel-

¹¹ Jeffner 2000, 154.

vyydellä kuin me olemme oppineet havaitsemaan luonnossa mustikoita tai puolukoita.¹²

Det här citatet visar två saker. För det första att Vilkka har stor tilltro till kunskapens kraft att förändra: när hon på ett övertygande sätt har visat att naturens egenvärden är verkliga finns det chans att natursynen förändras. För det andra kan man i citatet se en antydning av den kritik som Vilkka riktar mot den traditionella filosofin, nämligen att den gjort det omöjligt att se naturens egenvärden på grund av den antropocentriska utgångspunkten. Här ser man också hur hon tänker sig förhållandet mellan argumentation och livsåskådning. Med hjälp av goda teorier kan ny kunskap om verkligheten fås fram, en kunskap som efter generationer blir lika självklar som den biologiska kunskapen om naturen är i dag. Med en etisk naturuppfattning behövs inte argumentationen mer. Till exempel i boken om djurens rättigheter aktualiserar Vilkka frågan om språkets relation till verkligheten. Bokens intresse för djur riktar in sig på sådana områden som biologin och naturvetenskapen enligt Vilkka inte har språk eller förklaringskraft för: filosofiska frågor i anslutning till djurens mentala liv, det vill säga emotionella, kognitiva och intentionala uttryck. Genom att skapa terminologi för djurens medvetande och rättigheter menar Vilkka att man möjliggör nya empiriska iakttagelser och verklighetstolkning. Vilkka tänker sig att vårt språk visar hur vi tänker om djur och natur, och tänker sig att man kan förändra det genom att skapa en ny terminologi som möjlig-

¹² "om vi kan utveckla en sådan allmängiltig teori om egenvärden till vilken vi kunde peka på begripliga motsvarigheter i den konkreta naturen, skulle vi också kunna påstå att vi funnit naturens egenvärde i naturen. Om det här sättet att se på världen visar sig vara lyckat, kan vi lära vidare det här sättet att gestalta naturen. Kanske människor flera generationer senare observerar och ser naturens värden med samma självklarhet som vi har lärt oss observera blåbär eller lingon i naturen." Vilkka 1998, 24f.

gör en ny förståelse. I *The Intrinsic Value of Nature* talar hon också om språk:

We have two different languages of nature: the language of biological facts and the ethical language of values.¹³

Det här ger anledning till två reflektioner. För det första frågan om Vilka uppfattar språket som konstituerande eller refererande. För det andra hur hon uppfattar språkets förhållande till tolkandet av verkligheten. Klart är att Vilka anser att språket har betydelse för hur människor handlar: talar man om naturen som råvara finns det ingen gräns för hur man får utnyttja naturen, talar man om att naturen har ett egenvärde begränsar man sitt naturumgänge i enlighet med det. Om talet om naturen domineras av ett biologiskt faktspråk behöver det kompletteras med ett språk där värden blir formulerade. Hon vill därför utveckla terminologi och begreppslighet och på det sättet möjliggöra ett annat hänsynsfullare naturumgänge. Frågan är om man kan skapa språk på det sättet, om inte det snarare är så att språket ger uttryck för de uppfattningar människor har? En sådan syn innebär att språket och verklighetsförståelsen är så sammanvävda att det inte går att nå en icke-språklig verklighet, en verklighet "i sig" som språket skulle avbilda. Den terminologi och begreppslighet Vilka vill skapa för att göra nya insikter möjliga är, om jag förstår henne rätt, begreppsliiggörande av en ickespråklig verklighet. Ett konkret exempel på detta är Vilkkas värdeobjektivism. Hon argumenterar för att naturen har egenvärde som det gäller för människorna att upptäcka. Hennes doktorsavhandling är ett teoretiskt försök att formulera en teori om naturens egenvärde, som skall göra det möjligt för människor att upptäcka det och så småningom kanske kunna uppfatta

¹³ Vilka 1997, 87.

värden i naturen lika självklart som man i dag ser lingon eller blåbär. På basen av detta kan man säga att *åskådarperspektivet* är dominerande hos Vilka. Människan skall avbilda en given verklighet i språket. Men den verklighet hon avser att objektivt existerar och är avbildbar är vidare än enbart den som naturvetenskapen kan nå. Härmed uppvisar hon att hon inte lösgör sig från modernitetens premisser i synen på människan och verkligheten. Denna tolkning bekräftas vidare i det följande.

3.2 Människan – primärt en naturvarelse

3.2.1 Vad är "natur"?

I *Ympäristöetiikka* beskriver Vilka miljöskyddets och miljöetikens historia och tar sedan upp det centrala begreppet ursprunglig natur. Avsnittet om ursprunglig natur börjar hon med att konstatera att det tidigare i texten varit tal om naturen, och ställer nu som inledning frågan vad denna natur egentligen är. Hon går in på ordet natur vars rötter hon beskriver i latinets nascere, att föda något eller bli varande. Via en tanke som hon finner i dagens miljöplanering, att ett naturligt område är ett område som ännu inte är planerat för något kommer hon till begreppet ursprunglig natur. För finländaren handlar ursprunglig natur om ödemark, hävdar hon. I sitt försök att ringa in begreppet ursprunglig natur pekar hon på ordets betydelse av okontrollerbarhet, frihet, ett område där människan i huvudsak är frånvarande. Ödemarken väcker två slags känslor: å ena sidan pekar begreppet på fiendskap, främlingskap, oförklarlighet, hot, men å andra sidan pekar det på frihet, skönhet och vänlighet. Från att ha ställt frågan om vad naturen egentligen är slutar hon sitt avsnitt om detta med att konstatera att ödemarken har setts som ett ställe där människan inte satt sin fot, men å andra sidan är det inte sagt att

människans närvaro inverkar på ödemarkens natur i mening-
en karaktär (fi. *luonne*). Till sist frågar hon sig hur stort ett
område bör vara för att klassas som ödemark, och informerar
om att den finländska ödemarkslagen slår fast 15 000 hektar
som gräns.¹⁴

Här får man intrycket att Vilka utgår från att natur är det
som finns utanför människan, det som är hennes omgivning.
Den här definitionen av natur spårar Vilka själv till utveck-
lingen under 1600-talet: "Luonto karkotettiin toiseksi, joksikin
mitä ihminen ei ole."¹⁵ Natur är enligt Vilka också det som
inte är människoskapt:

In this book, I grasp the question 'What is nature?' by subdividing
it into the issues of animals, living beings, and ecosystems. What
are animals? What is life? What is nature as a whole? The concept
of nature refers to animals, living beings, and ecosystems as op-
posed to human culture and artefacts.¹⁶

För Vilka är emellertid uppfattningen att människan är en
del av naturen central och grundläggande.¹⁷ Hon ser det som
ett ontologiskt faktum att människan och den övriga naturen i
grunden är ett: "...tosiseikka, että pohjimmiltaan ihminen ja
luonto ovat yhtä."¹⁸

Vilka är böjd att acceptera den fysikaliska eller naturalis-
tiska monismen som håller fast vid att det finns bara en onto-
logisk verklighet. Hon konstaterar emellertid att man kan tala
om den verkligheten på olika språk och på olika nivåer. Det
betyder för det första att biologin, eller någon annan disciplin,
inte har monopol på verklighetsbeskrivningen. Ingen veten-

¹⁴ Vilka 1993, 20-25.

¹⁵ "Naturen förskjöts till något annat, något som människan inte är." Vilka
1998, 32.

¹⁶ Vilka 1997, 8.

¹⁷ Vilka 1993, 156; 1997, 163; 1998a, 59, 120.

¹⁸ "...ett faktum, att människan och naturen i grunden är ett." Vilka 1998, 59.

skap kan ensam få grepp om naturen som totalitet.¹⁹ För det andra innebär det att man för att förstå verkligheten behöver mer än vetenskaplig kunskap.²⁰ För det tredje betyder det att man kan tala om samma ena ontologiska verklighet på olika nivåer: den fysikaliska, den mentala och den kulturella.²¹

Att hon trots detta använder termen natur enbart om det som ligger utanför människan – som alltså kunde förstås som uttryck för en dualistisk verklighetsuppfattning som Vilka själv kritiserar²² – tolkar jag som ett metodiskt eller terminologiskt val. Som miljöfilosof arbetar Vilka analytiskt och är så att säga tvungen att dra gränser mellan människor och övrig natur.

Vilka gör också distinktioner mellan olika nivåer av natur: medvetna djur, levande varelser och ekosystem. Hon delar upp naturen i å ena sidan människan, å andra sidan djuren, växterna och den livlösa naturen. Ofta använder hon kombinationen "djur och natur" där ordet natur står för den natur som inte är djur eller människa.²³ Ibland använder hon ordet natur i den mera allmänna betydelsen människans livsmiljö inkluderande djuren, exkluderande människan.²⁴ När Vilka beskriver den djurcentrerade etiken som anser att varje medveten och kännande varelses liv har egenvärde använder hon ordet djur för ryggradsdjur, hänvisande till att vetenskapen inte har kommit så långt gällande andra djur och deras eventuella förmåga till lidande.²⁵ Frågan blir då hur man kan moti-

¹⁹ Vilka 1997, 7.

²⁰ Vilka 1998, 31.

²¹ Vilka 1998, 27-30

²² Vilka 1998, 32.

²³ Så t.ex. i Vilka 1996b och 1998a.

²⁴ Så t.ex. i Vilka 1996b, 34.

²⁵ Vilka 1998, 45, Vilka 1993, 169. Denna definition gör hon uttryckligen för detta kapitel i denna bok. Min bedömning är att hon också i följande arbeten håller sig till samma avgränsning.

vera termen djurcentrerad, eftersom många djur faller utanför definitionen för djur. Gruppen är intressant speciellt därför att studiet av den inte drivs av känslor som man vanligen hyser för arter som står närmare människan. Man kan då fråga sig vad det är som driver Vilka, om hon kan lämna en så stor del av den ickemänskliga naturen utanför sitt resonemang, bara genom att konstatera att vetenskapen vet så lite om deras förmåga till lidande. Det finns alltså djur som faller utanför Vilkas djurbegrep och hennes resonemang.²⁶ Vilka gör därutöver en uppdelning mellan husdjur och "naturliga" (fi. *luonnonvaraisia*) djur. Ordet natur betecknar i sin tur växtlighet och livlös natur: berg, hav, jord.

Definition av vad naturen är behövs, enligt Vilka, då man inom miljöfilosofin vill klargöra naturens egenvärde. I sin bok *Oikeutta luonnolle. Ympäristöfilosofia, eläin ja yhteiskunta*²⁷ gör hon en enkel och icke-problematiserande beskrivning av olika förståelser av begreppet natur:

Luonto tarkoittaa laajimmillaan maapalloa, sen muodostamaa elollista ja elotonta kokonaisuutta. Jotkut luonnonsuojelijat ja tutkijat ymmärtävät luonnolla ei-inhimillistä ja elotonta ympäristöä. Toiset näkevät, että ihminen kuuluu erottamattomasti luontoon. Kun tutkimme luontoa, tutkimme ihmisen suhdetta luontoon.²⁸

Vilka konstaterar att frågan om vad naturen är kan förstås och besvaras på olika sätt. För det första som en fråga om vad i människans omgivning som kan definieras som natur. Är

²⁶ Jfr Kronlid 2005, 47-49.

²⁷ Vilka 1998.

²⁸ "I vidaste mening betyder natur jordklotet, den helhet av levande och livlöst som den bildar. En del naturskyddare och forskare förstår naturen som den icke-mänskliga och livlösa omgivningen. Andra anser att människan är en oskiljaktig del av naturen. När vi undersöker naturen, undersöker vi människans förhållande till naturen." Vilka 1998, 16.

t.ex. kulturlandskapen natur? För det andra som en fråga om vem det är som definierar naturen. En biolog, en miljöfilosof och en ekonom beskriver naturen på olika sätt. För det tredje kan man söka svar på frågan genom att se på förhållandet mellan den som definierar och det som definieras, det vill säga människan och naturen. Frågan om vad naturen är som utgångspunkt för om naturen kan sägas ha egenvärde utgår då från hur förhållandet mellan människan och denna natur är och hur det borde vara.²⁹

Kritiken mot den förhärskande etikens människocentrering ser Vilkka som miljöetikens kanske viktigaste uppgift. Man vill ifrågasätta det nuvarande förhållandet mellan människan och den övriga naturen och uppfattningen att människan är den enda möjliga värderande varelsen.³⁰ Här ligger en antydning om Vilkkas ontologiska naturförståelse: det "nuvarande förhållandet" mellan människan och naturen är ett människocentrerat, distanserat förhållande som möjliggör likgiltighet och okänslighet inför naturen. Det "faktiska" förhållandet är däremot att människan är en del av naturen. Ur ett sådant perspektiv kan man också enligt Vilkka uppfatta naturen på ett nyanserat sätt och få syn på dess värde. En sådan natursyn kallar Vilkka en etisk naturuppfattning. Det är den som är förenlig med det ontologiska faktumet att människan är en del av naturen, och det är den som borde ligga till grund för människans förhållande till den ickemänskliga naturen. Karakteristiskt för den naturuppfattningen är att naturens egenvärde erkänns, att naturen ses inte bara ur biologisk synvinkel utan också ur t.ex. filosofisk och etisk och att naturen ses som ett subjekt.³¹ Ett fjärde karaktäristiskt drag för den etiska natur-

²⁹ Vilkka 1998, 17.

³⁰ Vilkka 1993, 38-41.

³¹ Subjektivitet kan man tillskriva naturen på olika grunder. En grund är att många högre stående djur har någon form av medvetande, vilket enligt

uppfattningen är dess kärleksfulla och respekterande förhållningssätt till den ickemänskliga naturen.³²

I de olika böckernas avsnitt om vad naturen är³³ definierar Vilkka vad hon menar med natur. Hon gör främst biologiskt-geologiskt bestämda klassificeringar. Begreppet natur har haft och har olika betydelser, ibland används de synonymt med eller överlappande varandra. Det råder olika mening om man överhuvudtaget kan tala om "naturen" utan att samtidigt påpeka att begreppet natur alltid är en konstruktion. Kan man externalisera begreppet och tala om naturen utan att samtidigt tala om sig själv? Det är frågor som Vilkka inte berör. Diskussionen om naturen som konstruktion hänför sig till frågan om verklighetsbilden: är verkligheten en, nåbar och objektivt förklarbar, eller är verklighetsbilden med nödvändighet samtidigt alltid ett uttryck för beskrivarens verklighetsuppfattning? Vilkka tangerar den här frågan både när hon konstaterar att ingen vetenskap är värderingsfri och i samband med det mänskliga tänkandets resultat:

Ajatukset tuottavat todellisuutta. Ydinpommi, ekokatastrofit, nä-länhätä ovat nekin seurausta muutamista ajatuksista. Harmoniset ajatukset tuottavat harmonista todellisuutta: fragmentaarinen ajattelu tuottaa fragmentaarista todellisuutta.

Koko todellisuutta sentään ihmisaivot eivät ole luoneet. Maailmankaikkeudessa vallitsee omalakisuu- tensa, johon ihmisellä on vähän vaikutusta. /.../

Vilkka ses som grund för subjektivitet. En annan grund är respekten för andra varelsers närvaro och värde. En sådan respekt kan man känna också inför naturvarelser. En tredje grund kunde vara att man ser naturen som helhet som en organism, som t.ex. Lovelocks Gaia-hypotes gör. Naturen kan då beskrivas som en aktiv organism, som ett subjekt.

³² Vilkka 1998, 31-38.

³³ Se Vilkka 1999, 11-17; 1998, 16f.; 1997, 7f.; 1996a, 42f.; 1997, 18-20; 1993, 23-25.

Määrittelemmekö luonnon ihmisen tarpeista ja intresseistä käsin vai pyrimmekö näkemään sen pyytteettömämmin? Voimmeko ylipäänsä nähdä luontoa muusta kuin omasta ihmiskeskeisyydestämme käsin? Vanha filosofinen jaottelu on ilmiö- ja oliomaailma, fenomenaalinen ja noumenaalinen todellisuus: luonto ilmiönä siten kuin luonto ihmiselle ilmenee, mutta onko sen takana jotain pysyvämpää, olio luonto.³⁴

Citatet visar att Vilka verkar föredra att naturen ses "som den är", eftersom det mänskliga perspektivet ohjälpligt är människocentrerat, ett perspektiv hon vill ta avstånd ifrån. Frågan om man kan nå bakom bilderna, tolkningarna av verkligheter förblir obesvarad, och begreppet natur blir ännu vidare:

Mutta mitä kaikkea muuta luonto on kuin biologiaa? Se on tietysti taloutta ja tuotantoa, virkistystä ja retkeilyä, ekomatkailua, kulttuuria ja monenlaista tiedettä. Luonto on ekologiaa ja estetiikkaa. Luonto on myös historiaa, taidetta, uskontoa, matematiikkaa. Luonto on moraalia ja yhteiskuntafilosofiaa. Luonto on arkkitehtuuria ja arkeologiaa. Luonto on geologiaa, maantietoa, metsänhoitoa, maanviljelyä. Luonto on myös eläinten oikeuksia ja tietoisuutta villieläimistä kastematoihin, koppakuoriaisiin ja hämähäkeihin.

³⁴ "Tankarna skapar verklighet. Atombomben, ekokatastroferna, hungersnöden är också de en följd av några tankar. Harmoniska tankar ger upphov till en harmonisk verklighet: ett fragmentariskt tänkande leder till en fragmentarisk verklighet. Hela verkligheten är dock inte skapad av den mänskliga hjärnan. Världsalltet har sina egna lagar, på vilka människan kan inverka mycket litet. /.../

Definierar vi naturen utgående från människans behov och intressen eller strävar vi efter att se den mera osjälviskt? Kan vi överhuvudtaget se naturen utgående från annat än vår egen människocentrering? Indelningen i fenomen och väsenvärld, fenomenal och noumenal verklighet är en gammal filosofisk indelning: naturen som fenomen såsom naturen ses av människan, men finns där bakom något mera beständigt, en väsensnatur." Vilka 1999, 12.

Luonto on monien lajien ja ihmisenkin elinympäristö, arkikoke-
muksen kautta myös ihmiselle välittyvä fyysinen ja psyykinen
todellisuus: materiaalisen hyvinvoinnin perusta mutta myös hä-
nen luovuutensa, ilonsa ja vapautensa lähde. Luonto on siis myös
psykologian eli ihmisen sielun tutkimisen perusta.³⁵

Vilka ställer sig kritisk till naturvetenskapens möjligheter att
ge en heltäckande bild av vad naturen är, genom att peka på
att naturen är mer än vad biologin eller någon annan enskild
vetenskapsgren kan få fram. Det kunde man tolka som uttryck
för en senmodern kritik mot övertron på förnuftet och veten-
skapens dominerande ställning som verklighetsbeskrivare.
Samtidigt håller hon i sin produktion fast vid rationalitet och
empiri som instrument för sitt tänkande. Vilka menar att
man på rationell och empirisk väg kan finna en annan natur-
syn, samtidigt som hon ser rationaliteten och empirin som
grunden för objektiveringen och mekaniseringen av den övri-
ga naturen.

I det följande skall jag se hur hon argumenterar för natu-
rens egenvärde och samtidigt vara uppmärksam på om di-
stinktionen mellan människa, djur och natur är enbart termi-
nologisk eller också ontologisk. Eller samma fråga sedd ur ett

³⁵ "Men vad annat är naturen än biologi? Den är naturligtvis ekonomi och
produktion, rekreation och resande, ekoturism, kultur och all slags vetenskap.
Naturen är ekologi och estetik. Naturen är också historia, konst, religion,
matematik. Naturen är moral och samhällsfilosofi. Naturen är arkitektur och
arkeologi. Naturen är geologi, geografi, skogsbruk, jordbruk. Naturen är
också djurens rättigheter och kännedom om vilda djur, dagmaskar,
skalbaggar och spindlar.
Naturen är många arters men också människans livsmiljö, genom vardaglig
erfarenhet till människan förmedlad fysisk och psykisk verklighet: grunden
för ett materiellt välbefinnande, men också en källa till skapande, glädje och
frihet. Naturen är således också grunden för studiet av psykologin och
människans själ." Vilka 1999, 14.

annat perspektiv: hur tränger grundantagandet att människan och den övriga naturen är ett det vill säga den naturalistiska monismen igenom i Vilkkas filosofi? I bakgrunden finns också frågan om hur Vilka ser på det moraliska subjektet – ger den ontologiska monismen henne anledning att diskutera det moraliska subjektet?

3.2.2 Naturens värde

Frågan om naturens värde är central i Vilkkas tänkande. Hon betonar själv att naturen inte endast kan tillskrivas egenvärde utan att den äger egenvärde oberoende av utomstående värderare. Värdena finns i naturen på samma sätt som dess andra egenskaper. Vilka klassificerar olika sätt att tänka med hjälp av vilken uppfattning om naturens egenvärde som kommer till uttryck. I antropocentriska synsätt kan man antingen förneka naturens egenvärde eller tillskriva den instrumentellt värde. Det synsättet kallar Vilka stark antropocentricitet. Svag antropocentricitet kan tillskriva naturen egenvärde, men gör det för människans skull. Naturens egenvärde ges aldrig högre prioritet än människans egenvärde. När naturen värderas för människans skull kallar Vilka det etisk antropocentricitet. Därtill använder hon termen ontologisk antropocentricitet, som är uppfattningen att det inte existerar värden utanför människan, s.k. naturogeniska värden, värden genererade i naturen.³⁶

Vilka har inte medvetet gjort en skillnad mellan en teoretiskt genomtänkt filosofisk ståndpunkt och grundläggande, inte alltid medvetna förutsättningar. Hon beskriver ibland naturocentrismen som en filosofi vars kännetecken är att naturen och dess värden är centrala, ibland som en livsåskådning (eng. *world-view*) som inverkar på hur vi värderar vår omgivning. På motsvarande sätt beskriver hon antropocentriciteten

³⁶ Vilka 1997, 100.

som både filosofi och livsåskådning. Hon reflekterar i sina böcker inte över om det är livsåskådningen som möjliggör, eller leder till, en naturocentrisk filosofisk ståndpunkt eller om den naturocentriska filosofiska ståndpunkten är resultat av empiri och rationalitet oberoende av olika grundläggande förutsättningar.

Som alternativ till antropocentriciteten erbjuder Vilikka sin egen naturocentriska modell. Dess två huvudkomponenter är ontologi och etik. Hon vill visa att naturen har egenvärde i meningen inre kvalitetsegenskaper. Det är ett egenvärde som är oberoende av en mänsklig värderare, och därför ontologiskt och inte konstruerat eller tillskrivet. Hon vill också visa på vilket sätt man kan argumentera för att olika delar av den icquemänskliga naturen har moralisk relevans. I det här avsnittet beskriver jag hur Vilikka argumenterar för naturens egenvärde. Naturens egenvärde är en central del av Vilkkas natursyn och är det klaraste exemplet på vad hon menar när hon säger att hon inte har en biologisk utan etisk natursyn.³⁷

Vilikka anser att det inte finns någon teori om egenvärden med hjälp av vilken man kunde försvara alla mänskliga individers egenvärde och samtidigt hävda att inte en enda icquemänsklig individ kan ha egenvärde. Egenvärde har det som inte går att ersätta med något annat, som inte går att prissätta. Sådant egenvärde kan man tillskriva också naturen. Vilikka kallar det målvärde, ändamål i sig.

Naturen kan ses som ändamål i sig, som något människor värdesätter som sådan, utan orsak eller syfte. Egenvärde kan också förstås som upplevelsevärde. Vilikka talar om "tillstånd av egenvärde" (fi. *itseisarvojen tiloja*) som förekommer hos sådana individer som har någon grad av medvetande. Det är insikter och känslor som är värdefulla i sig för dem som upp-

³⁷ Den etiska argumentationen kommer upp i avsnittet om Vilkkas moraluppfattning.

lever dem. Också ett annat slag av egenvärde hänför sig till varelsers medvetande: förmågan att vara subjekt i sitt eget liv och värdesätta sin egen existens. Det här egenvärdet kallar Vilkska själv-värde (fi. *itsen arvo*). Den fjärde kategorin av egenvärden som Vilkska för fram är naturens inre kvalitetsegenskaper, som finns på naturens alla nivåer. Ett exempel på sådana egenskaper är välmåga, som man enligt Vilkska kan argumentera för att finns på alla nivåer.

Det för Vilkska karaktäristiska är att hon för fram egenvärden som har sitt ursprung i naturen själv, och inte är beroende av någon (mänsklig) värderare. Egenvärdena i naturen är för henne lika relevanta egenskaper i naturbeskrivningen som de fakta som naturvetenskaperna bidrar med. Det faktum att det är människan som upptäcker dem och namnger dem innebär inte att de inte existerar före eller oberoende av människans upptäckt. Ontologiskt existerar värdena oberoende av människan.³⁸

Hur kan man då visa att naturen har egenvärde? I *The Intrinsic Value of Nature* definierar Vilkska vad naturens egenvärde är. Hon inför en skillnad mellan antropogeniskt egenvärde och naturogeniskt egenvärde. Antropogeniskt egenvärde motsvarar det man brukar beskriva som "ändamål i sig" som alltså är ett värde någon har oberoende av dess värde för något annat. Naturogeniskt egenvärde igen är enligt Vilkska ett objektivt värde som finns i naturen oberoende av om någon människa upptäcker det, erkänner det eller tillskriver den det. När Vilkska talar om egenvärde i naturen talar hon om naturogeniskt egenvärde. Det förblir dock oklart hur vi kan få kunskap om dessa naturens objektiva, reella egenvärden. I ett tidigare citat (s. 102f) framkom det att Vilkska menar att en allmängiltig teori om naturens egenvärden och ett sätt att peka

³⁸ Vilkska 1998, 20-21.

ut värdena i naturen skulle utveckla en förmåga att se på naturen på detta sätt.

3.2.3 Människan är en del av naturen

Människan är en del av naturen, en art bland andra, säger Vilkka.³⁹ Hon är en produkt av evolutionen och i grunden likadan som alla andra djur.⁴⁰ Hennes intellektuella kapacitet är visserligen större än andra arters, men hon är ingalunda det enda djuret som har medvetande. Vilkka presenterar forskning som visar att högre stående djur har medvetande och vill på det sättet visa att likheterna mellan människor och andra djur är betydande. Hon uttrycker sig ofta så att det är människan som har drag som också finns i den ickemänskliga naturen, inte så att det är den ickemänskliga naturen som har mänskliga drag. Vilkka har svårt att hitta egenskaper som skulle vara specifikt mänskliga.⁴¹ Så är t.ex. medvetandet, det mentala livet inte ett mänskligt drag som eventuellt delas av några andra arter, utan medvetandet finns i olika grad i naturen som en följd av en utveckling som liknar den fylogenetiska.⁴² Ett annat exempel är djurens förmåga att känna smärta. Det är inte ett mänskligt drag, utan tvärtom: människan delar många av naturens andliga drag, varav lidandet är ett.⁴³ Ett tredje exempel är emotionaliteten som Vilkka antar att kan ha en gemensam genetisk grund eftersom människan tycks ha en universell förmåga att förstå andra arters emotionella tillstånd.⁴⁴

³⁹ Vilkka 1993, 156; Vilkka 1997, 67; Vilkka 1998, 59, 120.

⁴⁰ Vilkka 1989, 76.

⁴¹ Vilkka 1996a, 32.

⁴² Vilkka 1997, 194; Vilkka 1996a, 60.

⁴³ Vilkka 1999, 30.

⁴⁴ Vilkka 1996a, 29. Samtidigt som Vilkka beskriver skillnaderna mellan djur och människor främst som gradskillnader konstaterar hon att det finns ett antal fenomen i den mänskliga kulturen som tycks vara följder av en allmän

På samma sätt argumenterar Vilkka för människovärdet: det är inte människans eventuella artspecifika drag som ger henne egenvärde, utan hon får sitt egenvärde från att vara en del av de universella egenvärdena som finns i naturen: medvetande, liv och helhet.⁴⁵ Människan har inget specifikt mänskligt egenvärde. I Vilkkas naturocentriska modell innebär det att det inte är självklart att människans egenvärde alltid prioriteras framom andra egenvärden i naturen.⁴⁶

Vilkka betonar att människan är en del av naturen. Det är ett biologiskt faktum. Men enligt Vilkka är den biologiska beskrivningen av naturen inte heltäckande. Bl.a. naturens egenvärden faller utanför den biologiska beskrivningen. När Vilkka säger att människan är en del av naturen handlar det om mer än det biologiska sambandet. Människans välmåga på alla plan är beroende av den ickemänskliga naturen och dess välmåga.⁴⁷ Vilkka beskriver hur människan är beroende av kontakten till naturen:

Luontoaan ihminen ei voi järjellä hallita, koska ihminen elää luontoaan eikä tuota sitä. Ihmisen luonto on osa Luonnon luontoa eli yksinkertaisesti, ihminen on osa luontoa: fyysisesti, psyykkisesti ja sosiaalisesti. Henkinen yhteys luontoon on yhteyttä ihmiseen omaan sieluun. Kun yhteys luontoon katoaa, menettää ihminen

mänsklig princip – ”mänsklighet” (fi: *inhimillisyyys*) kallar hon den.

”Mänsklighet” är ett lika komplext och ogripbart begrepp som t.ex. ”liv” och ”medvetande”. ”Mänskligheten” reglerar endast den mänskliga artens verksamhet. Så förklarar Vilkka förekomsten av människans kultur: hennes arttypiska språk, utövandet av vetenskap, konst och politik. Vilkka 1996a, 32. Det är dock skäl att vara försiktig med att tillmäta den här principen eller teorin stor betydelse i Vilkkas tänkande. Vilkka nämner den endast en gång i sin produktion. I allmänhet finner man samma tanke upprepas i många av hennes texter.

⁴⁵ Vilkka 1995a, 174.

⁴⁶ Vilkka 1997, 107-109.

⁴⁷ Vilkka 1998a, 46; 1999, 14.

myös sielunsa. Ilman sielua ihminen on vailla merkitystä, pelkkä tuhoava, viettiensä ajama luonnon anomalia, sellaisenaan poikkeus muiden luonnonolioiden joukossa. Hyvyyttä ja eettisyyttä ihmiseen ei nimittäin voi ulkokohtaisesti määrätä millään lainsäädännöllä. Ihmisen on se löydettävä omasta sisäisestä luonnostaan ja Luonnon normatiivisesta perustasta.⁴⁸

Att vara mänsklig innebär således att bejaka sin enhet med naturen. Människan är i den meningen fri att hon kan förneka enheten, men det sker på bekostnad av hennes mänsklighet. Vilka menar att människan behöver – och tydligen också kan – besluta sig för att vara mänsklig, det vill säga att följa sin natur.⁴⁹ När hon gör det styrs hennes verksamhet av naturen, i den meningen är människan naturbunden.⁵⁰

Man kan hävda att Leena Vilka har en *vid natursyn*, det vill säga en ickedualistisk syn där man inte drar någon gräns mellan människan och naturen. Vilka lyfter starkt fram människans enhet med naturen. Hennes sätt att beskriva egenvärdena i naturen som bas för människovärdet är ett exempel på detta. Jag är ändå tveksam till att klassificera Vilkkas natursyn som en *vid, icke-dualistisk natursyn*. Det finns också belägg för att hävda att hennes natursyn är *dualistisk*. I följande av-

⁴⁸ "Människan kan inte med förnuftet behärska sin natur, för människan lever sin natur, hon producerar den inte. Människans natur är en del av Naturens natur, människan är helt enkelt en del av naturen: fysiskt, psykiskt och socialt. Andlig gemenskap med naturen är kontakt med den egna själen. När kontakten med naturen försvinner mister människan också sin själ. Utan själ har människan ingen betydelse, hon är bara en förstörande driftsstyrd anomali i naturen, som sådan ett undantag bland andra naturvarer." Vilka 1999, 32. Citatet är taget ur den bok där hon framför allt skriver som radikal miljöaktivist. I citatet förekommer flera saker som är annorlunda i jämförelse med tidigare produktion, t.ex. termerna *Luonto* (sv. *Natur*) och människans själ.

⁴⁹ Vilka 1995a, 24.

⁵⁰ Vilka 1998, 172.

snitt framkommer att Vilka bejakar en avgörande skillnad mellan människan och den övriga naturen.

3.3 Moral och miljöetik

3.3.1. Människan är moralisk

Vilka ser på människan utifrån naturen och konstaterar att det är svårt att hitta specifikt mänskliga drag. De mänskliga egenskaperna har sin grund i naturen och återfinns där i någon form. Vilka konstaterar dock att människan är en något otypisk del av naturen.⁵¹

En mänsklig egenskap som Vilka pekar på utan att kunna visa att den har sin grund i naturen på samma sätt som t.ex. medvetandet, är människans moral. Människans moral har sin grund i naturen på ett annat sätt än hennes andra egenskaper. Moralen är ingen egenskap som återfinns bland andra arter, utan den är ett uttryck för enheten med naturen. Människan är enligt Vilka moralisk (fi. *ihmisen eettisyys*).⁵² Ansvar och o-själviskhet är mänskliga drag som gör det möjligt att beakta andra individers intressen utan att förutsätta ömsesidighet.

Eettisyys on inhimillinen piirre, joka ylittää hyödyn, sopimusten tai lakien sanelemat rajat. Eettistä asennoitumista voisi ehkä parhaiten kuvata sanoilla vastuullisuus ja epäitsekkyys.⁵³

Människan behöver inga yttre argument för att vara moralisk, hennes etiska förhållande till naturen är lika självklart som

⁵¹ Vilka 1995a, 102.

⁵² Vilka använder ordet etisk eller etik när hon talar allmänt, medan hon använder orden moralisk eller moral i konkreta sammanhang och i enskilda fall. Vilka 1993, 53. När Vilka talar om *ihmisen eettisyys* använder jag på svenska *människan är moralisk* eller *människans moraliska natur* eller *egenskap*.

⁵³ "Moral är ett mänskligt drag som överskrider gränser som dikteras av nytta, överenskommelser eller lagar." Vilka 1993, 11.

hennes biologiska förhållande till den.⁵⁴ Liksom människan hela tiden är förnuftig och inte begränsar sitt förnuft till att komma till uttryck bara i vissa situationer eller i relation till vissa människor är människan hela tiden moralisk, moralen är ett uttryck för människans natur.⁵⁵

Människans moraliska egenskap är något som tydligt skiljer människan från den övriga naturen: människan är moraliskt subjekt.⁵⁶ Det är bara människan som kan handla moraliskt eller omoraliskt, resten av naturen har moralisk relevans men är inte moraliska subjekt. Även om den moraliska egenskapen inte har sin grund i naturen på samma sätt som andra egenskaper, är människans delaktighet i naturen av avgörande betydelse för hennes moral. Det är nämligen enheten mellan människan och naturen som styr människans moraliska handlande:

Sympatian ja sukulaisuudentunne eläimiin nousee keskeisesti siitä tosiasista, että ihmisetkin ovat eläimiä...Sympatiasta ja sukulaisuudentunteesta nousee eettinen suhteemme eläimiin.⁵⁷

Människans etiska förhållande till djuren har alltså sin grund i den känsla av sympati och släktskap människan kan känna med resten av naturen. Vilka säger att människans naturbundenhet styr hennes moraliska handlande:

Luonto muodostaa arvoperustan: Luonto ei ole arvovapaa vaan monien välineellisten ja sisäisten arvojen ilmentymä. Ihmisen suhde luontoon on moraalinen, jolloin luonto ohjaa ihmisen käyttäytymistä aksiologisessa mielessä. Kun otamme luonnon arvojen

⁵⁴ Vilka 1998, 69.

⁵⁵ Vilka 1993, 197, hänvisande till Walter C. Wagner.

⁵⁶ Vilka 1995a, 44

⁵⁷ "Sympati och släktskapskänsla för djur utgår från det faktum, att också människan är ett djur ... Vårt etiska förhållande till djuren härstammar från sympatin och släktskapskänslan." Vilka 1996a, 19.

ja hyvinvoinnin toteutumisen omaksi päämääräksemme, luonto ohjaa toimintaamme.⁵⁸

Naturens värden och preferenser i samarbete med människans moraliska natur leder till att människan handlar med naturens välmåga som mål. Känsla av sympati och släktskap liksom också förmågan och viljan att se naturens egenvärden kan inte förverkligas i ett distanserat förhållande till den övriga naturen. Gemenskapen med naturen är avgörande.⁵⁹ Här närmar sig Vilka en djupekologisk uppfattning av en så djupgående enhet mellan människan och den övriga naturen att man kunde tala om ett ekologiskt subjekt.

Det finns två relevanta uttryck för Vilkkas tänkande att utgå från för förståelsen av hennes moraluppfattning: för det första tanken på naturens egenvärde och för det andra uppfattningen att moral är en mänsklig egenskap som styrs av hennes närhet till den övriga naturen. Insikten om naturens egenvärden försöker Vilka befrämja genom att visa och motivera naturens egenvärden. Vilka menar att det är en pedagogisk uppgift att undervisa i hur man ser egenvärden i naturen:

We can perceive values in nature, if we have learnt to perceive them, just as we have learnt to perceive biological or ecological facts. The topic of teaching values belongs to the environmental educators.⁶⁰

⁵⁸ "Naturen utgör värdegrunden: naturen är inte värdefri, utan den uppenbarar många instrumentella värden och egenvärden. Människans förhållande till naturen är moraliskt, då naturen styr människans verksamhet i axiologisk mening. När vi tar förverkligandet av naturens värden och välmåga som mål styr naturen vårt beteende." Vilka 1998, 172.

⁵⁹ Vilka 1999, 32f.

⁶⁰ Vilka 1997, 87.

Förutom insikten om egenvärdena talar Vilka om känslan av gemenskap och samhörighet som avgörande för människans moraliska umgänge med naturen. Det finns alltså två viktiga komponenter i Vilkas tänkande när det gäller att utveckla ett gott förhållande till den övriga naturen: att lära sig att se egenvärden i naturen och att leva i gemenskap med den. Den första, det vill säga insikten om egenvärden i naturen, avspeglar en övervägande teoretisk syn på moral: moralisk kunskap liknar annan kunskap; på rationella grunder kan man argumentera för moraliskt rätt och fel. Synen innefattar också uppfattningen om ett rationellt moraliskt subjekt. Den andra, det vill säga känslan av gemenskap, tillmäter känslor och intuition en viss roll, och tycks inte ha samma krav på hållbar argumentation. Speglar det här två olika moraluppfattningar hos Vilka – en handlingsorienterad som bygger på externa universella argument och en subjektorienterad som är rotad i den handlandes sätt att se på den konkreta situationen? Eller är det fråga om två varandra kompletterande uppfattningar?

3.3.2 Moral och etisk teori

Förutom att Vilka visar hur man kan argumentera för naturens egenvärde använder hon sig av traditionella etiska teorier för att formulera sin miljöetiska position. Man kan beskriva Vilkas etik i termer av handlingsorienterad etik, det finns drag av både deontologisk och teleologisk etik. Handlingsorienterad etik koncentrerar sig på vilka handlingar som är rätt eller fel. Man är då tvungen att ta ställning till hur man motiverar och belägger att en viss ståndpunkt är hållbarare än någon annan. Man måste också avgöra vilka alla handlingar som räknas som moraliska och inom vilka områden moralen kommer (får/skall komma) till uttryck, vilka "målgrupper" den omfattar. Vilka har därför gjort ett stort arbete för att visa att naturen har egenvärde och moralisk status. Typiskt för

den moderna handlingsorienterade etiken är att den strävar efter att ge objektiva kriterier för vad som är rätt och gott oberoende av den konkreta situationen. I Vilkkas tänkande tar detta sig uttryck dels i hennes ambition att visa att naturen har objektivt egenvärde och därmed moralisk relevans, dels i betoningen av allmänna principer, som t.ex. godhetsprincipen som ledstjärna för moraliskt handlande. Det finns både drag av deontologisk teori och konsekvensetisk teori i hennes tänkande. Utifrån uppfattningen att naturen har egenvärde ansluter sig Vilkka till en deontologisk etisk teori. Hon formulerar "det naturocentriska imperativet" med Kants kategoriska imperativ som modell:

Act in such a way that you always treat nature, whether in your own life or in the life of any other, never simply as a means but always at the same time as an end.⁶¹

Hon vill se allt liv som unikt och med egenvärde, liksom Kant beskrev människan. Vilkka menar också att synen på djuren som ändamål i sig borde leda till att deras rättigheter garanteras. Människan borde ha ett moraliskt förhållande till djuren på grundval av deras egenart.⁶²

Utifrån argumenteringen att naturen har sitt eget goda (fi. *oma hyväsä*), det vill säga något som är gott för den, något som den medvetet eller omedvetet prefererar, och synen på naturen som ett mål i sig ansluter sig Vilkka till ett teleologiskt resonemang. Hon definierar etiken som teorin om det goda livet. Målet är att befrämja gott och lyckligt liv och minimera ondska och lidande. Det mest eftersträvarsvärda värdet är välbefinnande, välmåga. Här hänvisar hon till den enligt henne dominerande traditionen i den västerländska etiken, där lidandet och strävan att minska det har varit centrala. Om

⁶¹ Vilkka 1997, 107.

⁶² Vilkka 1998, 77.

förmågan att lida alltså är ett kriterium för att någon skall ses som etiskt objekt menar Vilka att naturen också skall räknas till dem.

Både med hänvisning till naturens egenvärde, till naturens förmåga att lida⁶³ och till människans moraliska natur talar hon för den s.k. etiska extensionismen, det vill säga att etikens område utvidgas så att också naturen ses som moraliskt objekt.

Vilkas val av frågeställningar och hennes miljöetiska lösningar vittnar om en syn på moralisk kunskap som rationell kunskap. Det är med hjälp av vetenskaplig kunskap, t.ex. om de högre stående djurens medvetande och förmåga att lida, och med hjälp av rationella överväganden om naturens egenvärde som man kan formulera en icke-antropocentrisk miljöetik. Alla dessa drag gör att man kan uppfatta Vilkas moraluppfattning som ett exempel på *facittänkande*.

I ett senmodernt perspektiv anser man att det moraliska kommer till uttryck i vår känslighet för situationen, vår tydning av situationens krav, och inte primärt i vår trohet mot vissa regler eller principer. Man behöver inte rättfärdiga eller argumentera för moralen, utan våra principer och regler är uttryck för moral. Vår känsla för ett moraliskt förhållningssätt gentemot en annan människa är uttryck för en förståelse av oss själva som mänskliga och därmed moraliska varelser, snarare än att vårt moraliska förhållningssätt motiveras av vår syn på människan.⁶⁴ Cora Diamond uttrycker exempel på denna moraluppfattning. Hon visar att det samma kan gälla för vår relation till djuren. Vi har en förståelse av vad djur är. Mot bakgrund av den förståelsen reagerar vi på att en del

⁶³ Vilka hävdar bestämt att högre stående djur kan lida, men säger inte om t.ex. växter att de kan lida. För växters del talar hon om preferenser, om att det finns något som är gott för dem. Det är inte egalit (för dem) hur de mår.

⁶⁴ Jfr. Diamond 2001a, 218-224; Hertzberg 2001; Kurtén 1995, 157-160.

handlingar eller förhållningssätt är respektlösa, kränkande, el.dyl. Det är inte så att vi på basen av vissa fakta, t.ex. djurs förmåga att lida eller deras grad av medvetenhet, i kombination med någon moralprincip eller -regel kommer fram till hur vi får eller inte får behandla djur. En av skillnaderna mellan dessa två sätt att tänka är att djur i det första fallet är ett icke-biologiskt begrepp. Diamond pekar på att vi kan uppfatta djur som medvarelser, varelser vi delar vissa av existensens villkor med.⁶⁵ Den som inte uppfattar djur på detta sätt, eller människor som medmänniskor, brister i moralisk känslighet, inte i faktakunskap. Det här förhållningssättet är inte självklart, utan det kan vara outvecklat eller korruperat. Det kan emellertid utvecklas och förbättras. Diamond ser litteraturen som en källa till "paradigm för ett viss slags uppmärksamhet."⁶⁶ I den får vi del av beskrivningar som kan förändra vårt eget synsätt, förbättra vår känslighet och förståelse. Det är vår förståelse av begrepp som människa, medmänniska, medvarelse som utgör ramarna för möjligt handlande, och den förståelsen formas och förändras i de sammanhang vi lever i.⁶⁷

Att vara uppmärksam på språket vi använder när vi talar om den övriga naturen och vårt förhållande till den är i första hand inte viktigt med tanke på att det på ett korrekt sätt skall motsvara sanningen om naturen, utan därför att det formar vår förståelse och känslighet. Vilka vill också beskriva djuren och den övriga naturen genom att ifrågasätta naturveten-

⁶⁵ Att uppfatta djur på detta sätt förutsätter enligt Diamond en uppfattning om vad mänskligt liv är, också det i en icke-biologisk mening. Diamond 2001a, 228. Så vitt jag förstår kan man peka på liknande förhållningssätt i relation också till andra delar av den övriga naturen.

⁶⁶ Diamond 2001b, 247f. Hennes konkreta exempel är hur Charles Dickens romaner visar på en uppmärksamhet mot barn som engagerar oss och kan bidra till att forma vår förståelse för mänskligt liv.

⁶⁷ Diamond påpekar att vår förståelse alltid är sammankopplad med en självförståelse som bestämmer vad man hos sig själv kan godta som adekvata reaktioner både med avseende på reaktionernas föremål och den egna naturen. Diamond 2001b, 245.

skapens monopol på naturbeskrivningen. Det vill hon göra genom att visa att naturen har egenvärde. Hon vädjar till vars och ens intellektuella förmåga att följa hennes argumentation i hopp om att den är övertygande nog. Även om Vilka kanske kunde tala om djuren som medvarelser finns det en skillnad mellan henne och Diamond. Hos Diamond är begreppet medvarelse ett moraliskt begrepp som ger uttryck för en värdering som inte är resultat av argument eller teoretiska överväganden. Vilka försöker just med hjälp av teoretiska överväganden nå samma attityd.

Vårt handlande i relation till den övriga naturen kan, enligt Diamonds synsätt, förändras, men inte som resultat enbart av rationellt tänkande, t.ex. att vi på rationella grunder blir övertygade om att naturen har egenvärde, utan som resultat av en längre process som handlar om vår inställning till den övriga naturen, vår förmåga att vara uppmärksamma och respektfulla. I den meningen handlar det om att "utvidga moralens område", så att vi inte bara behandlar medmänniskor och sällskapsdjur väl, utan också uppfattar naturens helhet som en Annan. Poängen är att det inte räcker med att erbjuda *argument* för en sådan syn, den är något vi tillägnar oss på andra grunder, den är något som det redan finns klangbotten för i oss eftersom vi är människor enligt Diamonds senmoderna förståelse. Detta tycks inte Vilka se. Därmed står hon i sin syn på moral närmare modernitetens rationalistiska moralsyn än det absoluta ansvarets etik.

3.4 Sammanfattning

Leena Vilka beskriver människan som en del av naturen, men en något otypisk sådan. Det beskriver hur hon gärna vill hålla fast vid en ickedualistisk syn på naturen, men hur det är svårt för henne att på ett hållbart rationellt sätt förklara män-

niskans moral. Hon strävar efter att kunna formulera och motivera en icke-antropocentrisk miljöetik. För att kunna göra det visar hon dels hur skillnaden mellan människor och högre stående djur är liten, dels hur naturen har egenvärde. Människans egenvärde har sin grund i naturens egenvärde, och är därmed inte exklusivt.

Vilkkas tänkande är ett exempel på ett tänkande som ger uttryck för brytningen mellan modernt och senmodernt tänkande. Hon är i någon mån kritisk mot det moderna tänkandets starka förnuftsbetoning – hon är kritisk mot att naturen beskrivs enbart naturvetenskapligt (biologiskt) och efterlyser både tvärvetenskaplig och utomvetenskaplig kunskap som komplement. Även om hon nämner att andra kunskapsformer behövs, talar hon inom ramen för sin akademiska publiceringsverksamhet knappt alls om utomvetenskaplig kunskap. Samtidigt som hon är kritisk håller hon sig till ett modernt tänkesätt och moderna metoder i sin egen filosofi och söker hitta den riktiga, allmängiltiga bilden av naturen, vilket är ett typiskt modernt drag. När hon gör det är hennes språkbruk dualistiskt – hon talar om människan som en part i relation till den övriga naturen. Samtidigt för hon fram en djupekologiskt besläktad syn på människans delaktighet i naturen. Om man tolkar henne så att hon i sitt tänkande har tendenser till modernitetskritik, tendenser som emellertid inte blir konsekvent eller medvetet genomförda, kan det hända att det är lättare att förstå det som ser ut som motsättningar eller komponenter som tycks sakna relation till varandra, som t.ex. de två komponenterna i hennes moraluppfattning eller möjligheterna att tolka hennes natursyn som både dualistisk och ickedualistisk. Hon vill förankra moralen i människan genom att beskriva människan som en moralisk varelse. Samtidigt utvecklar hon en etisk teori där moralen förankras i rationella överväganden, delvis underbyggda av vad hon ser som vetenskapliga fakta. Man kan se att Vilcka ställer sig kritisk till modernitetens sätt

att tänka, men att hon ändå inte lösgör sig helt från modernitetens tankestrukturer.

4 Befriande gemenskap – ett teologiskt perspektiv

Den bibliska skapelsetanken har utpekats som en av orsakerna till den ekologiska krisen.¹ Man har kritiserat människans särställning som Guds avbild i skapelsen. Sedan de sista decennierna av förra århundradet har man inom teologin blivit uppmärksam på hur den kristna skapelsetron, frälsningsläran och pneumatologin kan uttryckas med beaktande av kritiken mot kristendomens antropocentricitet och indifferent hållning gentemot den övriga naturen.² Den kristna tron har formulerats och getts uttryck under samma förutsättningar som resten av den västliga kulturen. Modernitetskritiken och kristendomskritiken inom miljötankandet ifrågasätter båda människosynen. Inom modernitetskritiken fokuserar man bl.a. på förnuftscentreringen, inom kristendomskritiken på människocentreringen och dess motiveringar. Man kunde tänka sig att den ekologiskt orienterade teologin skulle kunna dela modernitetskritiken. Emellertid tematiseras i ekoteologin sällan frågan om de bakomliggande förutsättningar som modernitet och senmodernitet utgör. Ekoteologin formuleras dock under samma förutsättningar som annat tänkande i vår tid, och tankarna som formulerar dem är delar av samma brytningstid mellan modernitet och senmodernitet. Hur ser bilden av ett ekoteologiskt tänkande ut, om man försöker placera in det i spänningsfältet mellan modernt och senmodernt tänkande?

¹ Initialt av Lynn White 1967. White 1999.

² Bra översikter och exempel är t.ex. Bergmann 1995; Brander 2002; Jensen 1975 och 1979; Kristiansen 1993; Tuomaala 1985.

Seppo Kjellberg (f. 1939) är den teolog i Finland som reflekterat mest i ekoteologiska perspektiv. Hans verksamhet är fokuserad på stadsekologi. Hans mest omfattande bidrag är boken *Urban Ecotheology* från år 2000, där han beskriver sin kosmocentriska och skapelseteologiska syn på förhållandet mellan människan och den övriga naturen.

4.1 Vetenskap, verklighet och kosmologi

Speciellt *Urban Ecotheology* präglas av en målmedveten strävan att söka nya vägar för teologin i relation till miljöfrågorna. Kjellberg tar särskilt upp två teman. Det ena är att den vetenskapliga världsbilden som är dominerande i dag behöver kompletteras av andra erfarenheter och insikter ur andra perspektiv än det naturvetenskapliga. Det andra temat är inomteologiskt: Hur kan man göra teologi på ett sådant sätt att också den ickemänskliga naturen finns med i bilden? Båda temana stiger ur samma intresse för hur miljöfrågorna kunde hantearas. Kjellbergs hantering av de här två temana ger en antydan om vilka förutsättningar som finns i bakgrunden för hans tänkande som det kommer till uttryck i hans ekoteologiskt relevanta texter.

4.1.1 Teologins kunskap och vetenskapens

Teologin kan ses som en "ny rationalitet" som vid sidan av andra utmanar den vetenskapliga verklighetsförklaringens omnipotens.

Thus theology can be regarded as one of the 'new rationalities', a religious rationality, which, among others such as ethnic, sexual, cultural, moral and aesthetic rationalities, challenges the omnipotence of scientific knowledge, in giving an explanation of what is happening in the world. It is possible to discuss all of the above epistemological areas rationally, too. However, not one of these

areas of knowledge is fully exhausted through rational theories, not even scientific knowledge itself.³

Kjellberg ger teologin eller den kristna verklighetsuppfattningen en berättigad position vid sidan av den av naturvetenskap dominerade verklighetsuppfattningen,⁴ samtidigt som han självklart accepterar den naturvetenskapliga verklighetsförklaringen när det gäller den empiriska delen av verkligheten.⁵ Kjellberg visar ett behov att ifrågasätta förnuftets överbetoning i likhet med medveten modernitetskritik. Människan är inte bara en tänkande varelse som med hjälp av sitt förnuft får en uppfattning om verkligheten, utan det finns fler aspekter hos människan som har betydelse när hon tolkar sin existens. Hos Kjellberg handlar det inte om att förneka rationalitet eller förnuft, utan om att peka på att världen är mer än det som kan beskrivas med hjälp av naturvetenskapens metoder. Också andra former av rationalitet kan beskriva vad som händer i världen. I ett annat sammanhang talar han om "existentiell kunskap", där existentiell beskriver en meningsaspekt i kunskapen. Det handlar om kunskap om mening i livet. Han konstaterar att man måste ta i bruk flera epistemologiska kategorier, det vill säga olika sorts kunskap förutom den rationella. Det är bl.a. fråga om känslor och intuition:

When we make use of emotions, intuition, conscience and faith in gathering knowledge about our environment and our relationship to it, we can express not only opinions about what is true, but also about what is beautiful and pleasant, good and right, and holy and hopeful.⁶

³ Kjellberg 2000, 25.

⁴ Kjellberg 2000, 25.

⁵ Jfr. den position som uttrycks i Bråkenhielm – Fagerström 2005, 4.

⁶ Kjellberg 2000, 120f.

Kjellberg arbetar med en rationalitetsförståelse som är vidare än den som gäller i (natur)vetenskaperna. Trots att han för fram andra former av rationalitet företräder han ett *åskådarperspektiv*. Genom att föra fram andra former av rationalitet visar han att verkligheten är större, annorlunda, än den verklighet som kan fångas in med enbart (natur)vetenskaplig rationalitet. Men han tycks inte ifrågasätta språkens möjligheter att avbilda eller beskriva verkligheten.

Kjellberg använder gärna ordet kosmologi. Det är ett begrepp som i sig sammanflätar hans två teman, behovet att komplettera den vetenskapliga världsbilden med erfarenheter och insikter ur andra perspektiv än det naturvetenskapliga och inkluderandet av den ickemänskliga naturen i den teologiska reflektionen. Med hjälp av kosmologin beskriver Kjellberg sin bild av verkligheten. Kosmologi är för Kjellberg ett holistiskt begrepp.⁷ Det betraktelsesättet skiljer sig från naturvetenskapens analytiska tillvägagångssätt, att spjälka upp helheten i mindre delar för att få en bild av den. Kjellberg vill ändå inte påtvinga naturvetenskapsmännen en metodologisk holism⁸, han kritiserar inte det naturvetenskapliga sättet att betrakta naturen. Men han påpekar att det också finns andra sätt att beskriva verkligheten.⁹ Kosmologisk holism är en beteckning för den ena av de två huvudståndpunkter till miljöfrågor inom stadsplanering som han funnit med sina empiriska studier. Kosmologisk holism betonar människans och naturens gemenskap och enhet:

⁷ Kjellberg företräder också en etisk holism. Jfr Des Jardins 2001, 12 och Stenmark 2000, 189.

⁸ Kjellberg 2000, 19. Stenmark definierar metodologisk holism som det tillvägagångssätt vid analys av vetenskapligt eller annat slag som minimerar det unika och individuella hos varje ting för att istället betona sambandet mellan tingen. Stenmark 2000, 47.

⁹ Kjellberg 2000, 25.

The ecocentric, holistic or cosmocentric view of life tries to keep the world as one.¹⁰

Den andra gruppen, antropocentrisk hållbarhet, motiverar ett ekologiskt handlande med människans välfärd och på så sätt saknar den enhets- eller helhetssyn som de kosmologiska holdisterna företräder:

Antropocentrisk hållbarhet betecknar en hållning där naturtillgångar och föroreningar blir av intresse endast för den mänskliga urbana tillvarons skull.¹¹

Begreppet holism beskriver strävan att förstå och tolka meningen med allt liv,¹² inte bara det mänskliga, i alla dess dimensioner. Det innebär inom stadsplaneringen att man försöker se alla enskilda faktorer – ekologiska, ekonomiska, sociala, existentiella – som en helhet och se hur de inverkar på miljön.¹³ För teologin innebär kosmologi och holism att det inte endast är människan som är relevant, utan att hela skapelsen utgör teologins intresse.

För Kjellberg är det lika naturligt att tala om verkligheten med ett språk färgat av naturvetenskaperna som av den kristna traditionens uppfattning. Termer som evolutionsteori och skapelse lever sida vid sida, dock utan förväxling eller konkurrens. I *Urban Ecotheology* är det främst inom den kristet teologiska terminologin som Kjellberg rör sig och uttrycker sitt tänkande. Ett centralt drag i en kristen verklighetsuppfattning är att världen är Guds skapelse. Skapelsebegreppet beskriver att allting är skapat av Gud. Det innebär för det första att allting har ett värde, ett skapelsegivet värde, och för det andra

¹⁰ Kjellberg 2000, 11. Begreppet holism används hos Kjellberg ibland nästan synonymt med begreppen ekocentrism och kosmocentrism.

¹¹ Kjellberg 1998, 287.

¹² Kjellberg 2000, 23. Se också s. 139.

¹³ Kjellberg 1996, 16.

att det finns en kraft utanför eller som omfattar det skapade.¹⁴ Kjellberg företräder en, i ekumenisk skapelseteologi vanlig, panenteistisk syn, det vill säga att allt skapat existerar i Gud och Gud i allt skapat, utan att det skapade skulle vara Gud.¹⁵ En tredje innebörd av att världen är skapad är att allting har ett gemensamt ursprung och ett gemensamt mål eller en gemensam mening.¹⁶ Kjellberg följer José Ramírez tolkning av Aristoteles telos-begrepp: sann mening är att förverkliga sina egna naturliga förutsättningar. Det innebär att telos mer har att göra med närvarande situationer än med ett kommande mål:

He [Ramírez] interprets the Aristotelian concept of telos, the full development of one's natural possibilities, as true meaning. That is, he uses the concept of telos as something that gives value to present things, and not only as a distant ideal goal that can only be imagined.¹⁷

Begreppet mening, baserat på telos-begreppet, blir hos Kjellberg centralt i den urbana ekoteologi som han skissar upp.

Begreppet skapelse är inte självklart synonymt med begreppet natur. Allt som är natur är också skapelse, men i Kjellbergs skapelsebegrepp ryms också det som inte självklart kan definieras som natur, nämligen det som ofta kallas kultur: människans verksamhet och resultaten av den. Till exempel är staden inte natur:

¹⁴ Kjellberg 2000, 55; 63.

¹⁵ Kjellberg 2000, 132. Termen panenteism myntades ursprungligen av K.S.F. Krause när han ville kombinera panteism och teism. Kjellberg använder den i dess etablerade betydelse som beskriver en lära som hävdar att världen är i Gud och Gud omfattar världen. Filosofilexikonet, sökord panenteism.

¹⁶ Kjellberg 2000, 26f.

¹⁷ Kjellberg 2000, 37.

Ekoteologia pyrkii siis siihen, että luonto on läsnä kaupungissa ja kaupunki luonnossa.¹⁸

Däremot är staden skapelse:

Kaupunki on osa luomakuntaa, jota luodaan jatkuvasti, ja sellaisena merkittävä niin ihmiselle kuin Jumalallekin.¹⁹

Skapelse och evolution är inte heller självklart synonyma begrepp för Kjellberg, även om han använder dem så ibland.²⁰ Kjellberg förstår människan som Guds medskapare. Det innebär att det kristna skapelsebegreppet är en kombination av mänskligt skapande och evolution.²¹ Processen beskriven som Guds skapelse innefattar det mänskliga skapandet. Evolutionsprocessen innefattar inte på samma sätt mänsklig, målinriktad aktivitet.

Teologin som vi känner den i den västliga, protestantiska formen, har främst fokuserat på människan och hennes förhållande till Gud. Den yttre naturen har haft en perifer eller obefintlig plats. Det är en orsak till att den traditionella teologin har haft så lite att bidra med när det gäller lösningen av den ekologiska krisen – eller, som kritikerna hävdar, varit en bidragande orsak till den ekologiska krisen.

Kjellbergs teologiska tänkande får impulser både från ekoteologi och från sekulariseringsteologi. Ekoteologierna, som vuxit fram med början under slutet av 1900-talet, har strävat efter att också ge den ickemänskliga naturen och människans

¹⁸ "Ekoteologin strävar alltså efter att naturen är närvarande i staden och staden i naturen." Kjellberg 1997, 74.

¹⁹ "Staden är en del av skapelsen som hela tiden fortgår, och som sådan betydelsefull för både människan och Gud." Kjellberg 1997, 75. Se också Kjellberg 2000, 112.

²⁰ T.ex.: "Man's role in the whole is that of a co-creator. We ourselves are also part of the process of Creation or evolution." Kjellberg 2000, 82.

²¹ Kjellberg 2000, 109.

förhållande till den en teologisk tolkning. Men Kjellberg påpekar att de i allmänhet inte har lyckats nå en positiv tolkning av staden, utan snarare varit negativt inställda till den urbana kulturen.²² Sekulariseringsteologin på 1960-talet beskrev sekulariseringsprocessen som människans myndigblivande. Harvey Cox, som Kjellberg inspirerats av, ser urbaniseringen som sekulariseringens fullföljande. Det är i staden som människans myndighet kommer till fullt uttryck. Stadsteologin har emellertid inte beaktat de ekologiska problemen.²³ Ekoteologiernas och sekulariseringsteologins förtjänster är att de har bidragit till att vidga den verklighet som är teologiskt relevant; ekoteologin har fört in naturen och sekulariseringsteologin har fört in staden i teologernas synfält. På var sitt sätt ifrågasätter de den dominerande teologiska traditionen som ansett att religion bara har att göra med människan som andlig varelse och nedtonat de materiella, historiska och sociala aspekterna av mänskligt liv.

Kjellberg visar att det inte är främmande för kristen tradition att ge naturen och staden teologisk tolkning. Ekoteologin har fört fram den mer undanskymda kristna icke-människocentrerade traditionen och dess bibliska grund. Själv pekar Kjellberg på hur staden har tolkats inte bara negativt, utan också positivt, i Bibeln och den kristna traditionen. Det faktum att både den ickemänskliga naturen och staden har en plats i Bibeln och den kristna traditionen stöder Kjellbergs strävan efter en tidsenlig kosmologi som grund för sin urbana ekoteologi. Tidsenlig innebär för Kjellberg att den beaktar den kunskap om människans förhållande till naturen som finns i dag, både den ekologiska kunskapen och insikterna om de till naturumgänget relaterade problemen. Genom att söka en kosmologi som utgångspunkt för sin urbana ekoteologi un-

²² Kjellberg 2000, 60.

²³ Kjellberg 1998, 281f; Kjellberg 2000, 59.

derstryker Kjellberg att den mänskliga tillvaron inte handlar bara om människan, utan om den helhet hon är en del av. Teologins intresse bör därför också rikta sig till den miljö där människan lever.

4.1.2 Verkligheten – sådan den är

Verkligheten motsvarar inte våra ideal, den är inte perfekt.²⁴ Kjellberg använder det svåröversättbara finska uttrycket *raadollisuus* för detta. Ordboken ger de svenska orden eländighet, elände, uselhet, orenhet, sjuklighet.²⁵ Kjellberg förklarar *raadollisuus* på engelska med "the wretchedness, mortality, partiality and evil of human life".²⁶ Det viktiga med begreppet är att det beskriver att tillvaron inte är perfekt, det beskriver behovet av förändring:

The concept of *raadollisuus* tells about the need for change. The cosmos is neither free nor yet united, ...²⁷

Raadollisuus är något som präglar vardagens alla nivåer, inklusive det mänskliga tänkandet. Detta är något som också syns i Kjellbergs uppfattning om människans möjlighet att få fatt på Sanningen: teologerna kan inte göra anspråk på att ha funnit en evig sanning, utan bör se sin verksamhet som försök att förstå livets mening.²⁸ Här uttrycker Kjellberg en öppenhet för mångfald i perspektiven, en uppfattning att verkligheten är så mångfacetterad att man måste vara försiktig med sina anspråk på fullständig förståelse eller förklaring.

Raadollisuus är en ursprungligen religiös term, som i det finska språket med tiden också börjat användas sekulärt. En

²⁴ Kjellberg 2000, 31; 73; 108.

²⁵ Suomi-ruotsi suursanakirja. Finsk-svensk storordbok. WSOY 1990 (4).

²⁶ Kjellberg 2000, 27.

²⁷ Kjellberg 2000, 68.

²⁸ Kjellberg 2000, 150.

luthersk förklaring på begreppet är att synden alltid är närvarande. Den grundläggande synden är människans inkrökt-het i sig själv som gör att hon inte är fri. Inkröktheten innebär ett bortvändande från det ursprungliga, nämligen Gud och skapelsegemenskapen. Frihet är att "höra hemma" liksom den hemmavarande sonen i liknelsen om den förlorade sonen. Och det "hemma" som det handlar om är gemenskapen med Skaparen och skapelsen. Målet är alltså att upprätta skapelsegemenskapen, det vill säga allt skapat, med Skaparen; traditionellt uttryckt med termen försoning. Medlet eller vägen är gemenskap och befrielse. Gemenskapsbegreppet är centralt hos Kjellberg. Han använder den grekiska termen *koinonia* för gemenskapen och låter dess innehåll förklaras med hjälp av den kristna kroppsmetaforen:

The biblical symbol of the Church as a body, whose members have different tasks, but who are together as one, is constitutive to the notion of *koinonia*.²⁹

Inte vilken gemenskap som helst kan fungera som medel för försoningen. Gemenskapen måste leda till att alla blir respekterade som de individer de är och får sitt egenvärde (åter)upprättat. Befrielse är det begrepp som tillsammans med *koinonia* är vägen till försoningen:

Together with *koinonia*, it is the motive of emancipation in the Bible which attempts to re-establish the community of all Creation with its origin /.../ God wants to establish peace with everything on earth and in heaven. Liberating the Creation means a re-establishment of what once was a work of Christ, who existed before everything else and who keeps everything together, according to the Christian doctrine expressed in Colossians 1:15-20. This, in fact, is how freedom is understood in theology. Its target is to

²⁹ Kjellberg 2000, 67.

reconcile the intrinsic value of every individual creature with the interrelated dependence of Creation as the perfect work of God.³⁰

Kjellberg beskriver verkligheten både som *raadollisuus* och *koinonia*. Han beskriver dem inte som kronologiskt hanterbara begrepp, utan närmast som två aspekter av verkligheten, varav den ena, gemenskapen, är den primära och den andra, *raadollisuus*, är en dominerande men sekundär aspekt.

Kjellbergs syn på världen – att allting är skapat och i behov av försoning – utgör utgångspunkten för hans ekoteologi för staden. Huvudprincipen för en sådan teologi är det för Kjellberg centrala begreppet *emancipatory koinonia*, befriande gemenskap. I det sammanfattar han sina huvudsakliga grunder för den urbana ekoteologin:

I have tried to give a name to such a common criterion based upon interpretations where: theological traditions and environmental contexts are correlated in a dialogue process; the perfection of the whole of Creation, and not only the salvation of spiritual humans, is the goal; Creation and reconciliation are seen as dynamics of a theocentric cosmology which has 'deep ecology' effects; the stewardship of man is seen in the context of the battle between good and evil under the conditions of Creation; the city is part of the Creation, and human beings are co-creators together with all other beings; a holistic understanding of reality serves the liberation of all oppressed beings. All of this is included in the criterion or principle which I call the process of emancipatory *koinonia*.³¹

I Kjellbergs kosmologi är således allting interrelaterat och målinriktat. Målet är försoningen, frälsningen, den återställda gemenskapen med Skaparen, och det gäller allt skapat. Den gemenskapen präglas av pluralitet som följd av att alla indivi-

³⁰ Kjellberg 2000, 68.

³¹ Kjellberg 2000, 66f.

der får den plats de behöver för att kunna utveckla sig själv i enlighet med sin egen bestämmelse.

4.2 Människan och naturen – en gemenskap

4.2.1 Naturen

Typiskt för det tänkande som kan beskrivas som miljö-tänkande eller ekologiskt tänkande är att det fokuserar på relationer framför substans. Den grekiska naturfilosofin fokuserade på vad naturen är och den moderna naturvetenskapen fokuserar på hur naturen fungerar. Det miljö-tänkande som utvecklats som reaktion på miljökrisen och dess idémässiga orsaker fokuserar i sin tur på relationen mellan människan och den övriga naturen.³² Den vetenskapliga ekologin och biologin har gjort det klart att människan är en del av naturen, varför det är motiverat att ta natursynen som utgångspunkt och behandla människosynen som en del av den. Samtidigt måste man hålla i minnet att det är relationen mellan människan och den övriga naturen som är i fokus i materialet. Det innebär att t.ex. natursyn eller människosyn är svårfångade i "ren" form. Det är inte frågan om vad naturen eller människorna är i sig, utan frågan om deras relation som är central.

Kjellberg använder oftast ordet natur på samma sätt som i vardagspråket, det vill säga "den icke-mänskliga naturen". Det handlar alltså om det som i någon mening går att kontrastera mot både människan och staden eller kulturen.³³ Det här vardagliga sättet att använda ordet natur är emellertid inte ett uttryck för hans natursyn. Det som stämmer bäst överens med hans uppfattning är ordet natur använt i en mer övergripande mening, där både den mänskliga gemenskapen och

³² Zweers 2000, 74-77.

³³ Kjellberg 1997, 74.

resultaten av människans intelligens och förmågor, det vill säga civilisation och kultur, ingår.³⁴ Den här betydelsen av ordet natur sammanfaller med Kjellbergs begrepp skapelse.³⁵

Kjellberg talar om den ickemänskliga naturen som det som omger människan, det som utgör hennes livsrum och verksamhetsfält och kallar det naturlig miljö (eng. *natural environment*). Till den fysiska miljön hör också den urbana miljön (eng. *urban environment*). Men miljöbegreppet omspanner mer än den fysiska miljön. Också den sociala och kulturella miljön hör till. Miljövärden (eng. *environmental values*) innebär således värden som har att göra med detta breda miljöbegrepp. Kjellberg för ingen djupgående axiologisk diskussion om naturens värde, utan utgår helt enkelt ifrån att också den icke-mänskliga naturen har egenvärde.³⁶

När Kjellberg talar om naturen i den första, vardagliga meningen, det vill säga naturen tänkt som den icke-mänskliga naturen, är det två saker som är av betydelse. För det första har Kjellberg en dynamisk natursyn. Han ifrågasätter om det finns någon eftersträvansvärd balans i naturen och frågar sig om inte förändring och anpassning till sådan förändring är en del av det ekologiska systemet.³⁷ Det skulle betyda att det inte finns något idealt tillstånd i den icke-mänskliga naturen som människan skulle ha att bevara. För det andra räknar han med att naturen har egenvärde. Han för emellertid ingen argumenterande diskussion för att underbygga sin uppfattning. I diskussion med Birch finner han det dock ologiskt att som Birch gradera det inneboende egenvärdet, så att alla naturvarer inte är lika värdefulla. En sådan värdedifferentiering ser han som en relativering av egenvärdet. Det ter sig för honom olo-

³⁴ Kjellberg 2000, 20.

³⁵ Kjellberg 2000, 112.

³⁶ Kjellberg 2000, 18.

³⁷ Kjellberg 2000, 20. Jfr. Deane-Drummond, 30.

giskt eftersom egenvärdet i så fall är beroende av något annat värde.³⁸ Kjellberg påpekar att människovärdet inte degraderas även om den övriga naturen tillerkänns egenvärde. Det är en logisk konsekvens av Kjellbergs syn på naturen som inbegriper både det mänskliga och det icke-mänskliga. Men man måste då fråga vad värde egentligen betyder – om allt har samma värde förlorar det ju samtidigt sitt värde. Värde är ett begrepp som förutsätter gradering av något slag.

4.2.2 Människan en del av naturen

Hurdan är naturen då man ser den som innefattande också människan? Två drag i Kjellbergs natursyn är viktiga: den holistiska tolkningen av naturen och tanken om naturens telos.

Den holistiska tolkningen kommer till uttryck i Kjellbergs resonemang kring förhållandena mellan människan och den övriga naturen och mellan resultatet av människans verksamhet och den ickemänskliga naturen. Särskilt kommer den fram i hans tolkning av staden, som ju är Kjellbergs primära område.

Människan är en del av naturen, skriver Kjellberg. Betyder det att människan är strikt bunden av de biologiska processer som också styr resten av naturen, eller har hon möjlighet att påverka sin egen omgivning, sin egen utveckling, sitt eget handlande? Finns det något utanför det fysiska som kan ge människan den frihet hon till vardags upplever att hon har? Kjellberg går inte in på frågor om t.ex. det mänskliga medvetandets ursprung eller förklaring, eller moralens grund. Kjellbergs människosyn förutsätter helt enkelt mänsklig frihet. Han talar om människan som en varelse som bör bära ansvar för sina val och för resten av skapelsen. Han ser människan

³⁸ Kjellberg 2000, 106.

som en myndig medskapare i skapelsen,³⁹ där hennes fantasi och tankeförmåga spelar en roll. Staden är ett exempel på att människan kan behärska sin livsmiljö.⁴⁰ Kjellberg visar också genom sin egen verksamhet att han räknar med att människan är en moralisk varelse, fri att handla som hon finner det bäst, när han diskuterar miljövärden och stadsplanering. Han antyder visserligen att moralen är något som efter miljoner års utveckling kanske kan vara genetiskt betingad.⁴¹ Men det finns inte någon form av biologism eller determinism i hans texter.

Hela Kjellbergs projekt – att arbeta med miljöfrågor i stadsplaneringen och formulera en urban ekoteologi – vittnar om Kjellbergs människosyn. Människan har rätt att göra ingrepp i naturen, hon har förmåga att påverka sitt liv och sin miljö och hon bär ett ansvar för den övriga naturen.

Samtidigt med detta betonar Kjellberg att människan är en del av naturen. Människan står i ett ömsesidigt beroendeförhållande till den övriga naturen. På basis av den kosmocentristiska och holistiska tolkningen innebär det att människan är en jämlik del av naturen. Hon hör hemma i en helhet, i det samspel som präglar naturen. Det är här inte enbart fråga om det biologiska, fysiska samspelet, som den ekologiska vetenskapen undersöker och beskriver, utan det handlar också om en tolkning av vad den fysiska gemenskapen innebär. Kjellberg utmanar dualismen mellan fakta och värden, då han ur det biologiska, ekologiska faktumet att människan är en del av naturen går vidare och resonerar kring meningen och målet med att vara en del av ett större helt. Mål och mening har i det moderna västerländska tänkandet i allmänhet kopplats ihop med det immateriella, det som inte är natur utan som kan

³⁹ Kjellberg 1998, 292.

⁴⁰ Kjellberg 1998, 284.

⁴¹ Kjellberg 2000, 9.

kallas kultur. Naturen har i sin tur betraktats som faktum, som inte haft relevans för talet om mål och mening i livet.⁴² När Kjellberg säger att livets mening handlar om enheten mellan allt skapat⁴³ och att människans självförståelse inbegriper en förståelse av helheten (eng. *total Creation*) får vi exempel på hans breda kunskapssyn samtidigt som människosynen förankras i naturen.⁴⁴ Att vara människa innebär att vara en del av naturen, inte bara fysiskt. Vare sig man ser det ur individperspektiv eller ur artperspektiv gäller samma sak: för identiteten är det viktigt att man lever i samspel med andra. Isolerad individualism kan man se som en omogen inställning till det ansvar det innebär att vara människa.⁴⁵ Frihet är att erkänna och leva i sitt beroende av andra individer eller arter:

Det är gemenskapen, *koinonian*, som erbjuder frihet, inte den helt relationslösa individualismen.⁴⁶

Men inte vilken gemenskap eller relation som helst erbjuder frihet, utan den gemenskap som är fri från undertryckande eller utnyttjande relationer.⁴⁷ En sådan gemenskap mellan människan och den övriga naturen är möjlig om människan är villig att begränsa sig för att andra arter skall ha livsrum,⁴⁸ om hon är beredd att ta ansvar för helheten.

Voluntarily admitting the natural and social interdependence, as well as its ethical implications, is adulthood: it is freedom in community.⁴⁹

⁴² Zweers 2000, 79.

⁴³ Kjellberg 2000, 17-19.

⁴⁴ Kjellberg 2000, 120.

⁴⁵ Kjellberg 2000, 149f.

⁴⁶ Kjellberg 1998, 292 och 2000, 146.

⁴⁷ Kjellberg 2000, 69.

⁴⁸ Kjellberg 2000, 81.

⁴⁹ Kjellberg 2000, 149f; 156. Jfr Cox 1966, 146-149.

Den andra innebörden i uttrycket att människan är en del av naturen är alltså att det också betyder att människan står under ett moraliskt krav. Människans rätt att utnyttja den övriga naturen, hennes rätt att forma sitt liv och sin miljö begränsas av interdependensens moraliska implikationer.

Kjellbergs syn på människans förhållande till naturen innehåller en spänning. Å ena sidan talar han om det ideala förhållandet, det som utgör ledstjärna för stadsplaneringen och människans umgänge med naturen överhuvudtaget. Å andra sidan talar han om det faktiska förhållandet, sådant det ser ut i verkligheten. I Kjellbergs texter exemplifieras människans förhållande till naturen genom frågan om den ekologiska stadens möjlighet och utseende. Kjellberg frågar sig hur människans utnyttjande av naturen överhuvudtaget kan berättigas och konstaterar att Bibeln har ett svar på den frågan⁵⁰: Människans rätt att utnyttja naturen är en gudagiven, i skapelsen given rätt. Det är ändå inte en obegränsad rätt, utan förutsätter att människan lever i rätt förhållande till Skaparen och det skapade. Det verkar som om Kjellberg skulle vara nöjd med enbart det bibliska svaret. Detta rätta förhållande som gör människans utnyttjande av naturen acceptabelt utgör en central del av Kjellbergs tänkande.

Det rätta förhållandet till den övriga skapelsen är inte ett hierarkiskt förhållande, utan är en gemenskap där båda parter, det vill säga människa och övrig natur, har lika värde. Människan har en gudagiven gåva att bära ansvar för naturen och vara medskapare i världen.⁵¹

Kjellberg finner i den lutherska traditionen stöd för uppfattningen att människan har ansvar för den övriga naturen: Luther själv gjorde en skillnad mellan "naturen" som bas för den immanenta och korrupta mänskliga karaktären, och "ska-

⁵⁰ Kjellberg 2000, 101.

⁵¹ Kjellberg 2000, 102f.

pelsen” som det av Gud skapade kosmos. Även om skapelsen är helig är den skapad för människan att användas. Men det finns också en interdependens: de skapade varelserna skall tjäna varandra. Människan är också en del av naturen. Luther har alltså inte enligt Kjellberg företrätt någon radikal antropocentricitet. Människans ställning i skapelsen är att bära ansvar. Grundsynen är ändå att Gud är stor och tar hand om hela skapelsen, och människan är liten.⁵²

Kjellberg betonar att teologin måste bygga på en kosmologi som värdesätter också den övriga skapelsen. För honom betyder det att också den övriga skapelsen är delaktig i frälsningen. Han konstaterar att den västliga kristna traditionen har varit långsam att acceptera synen på naturen som bärande ett egenvärde och delaktighet i frälsningen på grund av sitt beroende av Augustinus. Tidig kristendom trodde att frälsningen var kosmisk.⁵³ Augustinus begränsade emellertid frälsningen till varelser med förnuft. Den västliga teologin har varit starkt influerad av Augustinus och därför haft svårt att acceptera tanken på naturens egenvärde.

Förhållandet mellan människan och den övriga naturen präglas i grunden av en gemenskap som inte är hierarkisk, av att människan bär ansvar för naturen och av att naturen också är delaktig av frälsningen.⁵⁴ Kjellberg gör ingen idéhistorisk analys av varför detta grundläggande förhållande av gemenskap mellan människan och den övriga naturen har övergått i splittring eller separation. Kjellberg håller sig till en i grunden religiös förklaringsram: raadollisuus, bristfälligheten, ondskan i tillvaron. Verkligheten motsvarar inte våra ideal, det är kontentan av begreppet raadollisuus,⁵⁵ och det gäller naturligtvis

⁵² Kjellberg 2000, 104f.

⁵³ Kjellberg hänvisar till Basilius den store.

⁵⁴ Kjellberg 2000, 101-107.

⁵⁵ Kjellberg 2000, 108.

också förhållandet mellan människan och den övriga naturen.⁵⁶ När Kjellberg i början av *Urban Ecotheology* beskriver problemet använder han rätt starka, krigiska termer för att beskriva förhållandet mellan människan och den övriga naturen. Det råder strid eller krig mellan dem.⁵⁷ Orsaken till splittningen är att människans position som medskapare också ger möjlighet till missbruk.⁵⁸ Den här konflikten mellan människan och den övriga naturen tar sig inte uttryck i att naturen inte får vara natur, det vill säga av människan orörd natur, utan i att naturen inte får leva och utvecklas, helt enkelt inte får plats.

Städerna kan, eftersom de är människoverk, vara exempel på hur människan utövar makt eller missbrukar och förstör den övriga naturen.⁵⁹ Kjellberg betonar dock att det inte är strukturen det är fel på, att städer är städer, utan felet ligger i hur de sköts – städerna kunde vara annorlunda, till följd av att förhållandet mellan människan och naturen kunde vara annorlunda.⁶⁰

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att arten människa enligt Kjellbergs holistiska syn är en likvärdig del av naturens helhet. Han har en *blandad natursyn*, där människan är en naturkulturvarelse. Människan har inte större värde eller rättigheter än någon annan.⁶¹ I realiteten har människan tagit sig en annan plats genom att hon undertrycker naturen. Kjellberg beskriver människans förhållande till naturen som ett konflikt- och maktförhållande. Människan utövar makt över den övriga naturen, vilket leder till naturens undertryckande och konflikt mellan de båda. Att vara en art bland andra behöver

⁵⁶ Kjellberg 2000, 74.

⁵⁷ Kjellberg 2000, 49; 50; 52; 68.

⁵⁸ Kjellberg 2000, 59.

⁵⁹ Kjellberg 2000, 109.

⁶⁰ Kjellberg 2000, 81; 91.

⁶¹ Kjellberg 2000, 101.

emellertid inte innebära att man måste förneka sina särdrag. Tvärtom är det följdriktigt att se på människan just som människa, med alla ibland problematiska särdrag, om man vill hävda att man står på en evolutionsteoretisk bas. Att biologin och filosofin inte helt kan förklara de mänskliga särdragens uppkomst eller vad särdragen har för betydelse för människovärdet och naturvärdet är en annan fråga. Begreppet gemenskap, som är av central betydelse i Kjellbergs urbana ekoteologi, bygger på uppfattningen om enheten mellan människan och den övriga naturen.

4.2.3 Människan och skapandet – natur och kultur

Kjellberg använder sig av Aristoteles telos-begrepp när han beskriver målsättningen för den urbana ekoteologin. Han applicerar det uttryckligen på staden och utvecklar en uppfattning om stadens telos: målsättningen för och meningen med staden är en befriande gemenskap. Den befriande gemenskapen skall tjäna vars och ens utveckling till det den är skapt till.⁶² Kjellberg går ändå inte in på vare sig vad människans eller den övriga naturens väsen eller mål skulle kunna vara.

Frågan om hur man skall värdera resultaten av människans verksamhet är en kärnfråga hos Kjellberg. Är staden en del av skapelsen eller evolutionen, eller är den något som är som ett främmande, störande element i helheten? Utgångspunkten för Kjellbergs resonemang är uppfattningarna att människan är en del av naturen, att staden är förbisedd i teologin men central i Bibeln samt faktumet att urbaniseringen fortsätter i hela världen. Staden är ett synligt resultat av människans civilisationsprocess. Den är en produkt av människans förmåga att forma sin livsmiljö och anpassa den efter sina behov. Kjellberg använder begreppet skapande för att tolka den här verksam-

⁶² Kjellberg 1997, 75.

heten.⁶³ Han beskriver människan som Guds medskapare. På det sättet kan han tolka resultaten av mänsklig verksamhet, i det här fallet staden, som en del av Guds skapelse. Kjellberg argumenterar inte för sin uppfattning, utan hävdar att medskapartanken är en traditionell uppfattning som speciellt de stora renässanstänkarna delade. Han hänvisar också till Albert Schweitzer som menade att Guds Andes kreativa kraft behövde den mänskliga aktiviteten för att kunna realiseras.⁶⁴ Vad som är "traditionell uppfattning" kan naturligtvis diskuteras. Huvudinspiratören för Kjellbergs tanke på människan som medskapare är Harvey Cox som i sin sekulariserings-teologi för fram tanken om partnerskapet mellan Gud och människa i skapelsen.⁶⁵

I den ekologiska diskussionen har det varit vanligt att se på staden och andra resultat av mänsklig verksamhet som något främmande i ekosystemet, något som stör och förstör. När Kjellberg nu beskriver människan som Guds medskapare gör han ett inlägg i diskussionen om förhållandet mellan natur och kultur i betydelsen mänsklig verksamhet och dess resultat, om vad som är "naturligt" och vad som avviker från det "naturliga" samt i diskussionen om vilka kriterier det finns för vad som kan anses vara "naturligt" eller "Guds skapelse" och vad inte. Tanken att människan är Guds medskapare innebär att människan på något sätt har delaktighet i Guds skaparförmåga, hon står i ett "kollegialt" förhållande till Gud och att hon har en särställning i skapelsen. Med beaktande av Kjellbergs kosmocentriska uppfattning, och eventuellt på basis av processteologiska influenser, blir det också aktuellt att fråga om medskaparuppgiften gäller enbart människorna.

⁶³ Kjellberg 2000, 109.

⁶⁴ Kjellberg 2000, 59.

⁶⁵ Cox 1966, 92f. Kjellberg 2000, 132.

När man använder termen skapande för den mänskliga verksamheten eller produktionen väcks en del frågor. Hur förhåller sig för det första det mänskliga skapandet till det gudomliga skapandet? Guds skapande av världen beskrivs traditionellt som en skapelse ur intet; detta för att understryka att Gud står bakom också materiens tillblivelse och för att därmed undvika tolkningen att det materiella är något ont som står i motsättning till Guds skapelse. Denna skapelse ur intet fortgår varje stund, och kan således beskrivas som Guds fortgående eller upprätthållande skapelse.⁶⁶ En sådan skaparförmåga tillskrivs enbart Gud, inte människan. Den skaparförmåga som människan har fått är en produktiv förmåga: med hjälp av sin fantasi och sina andra egenskaper kan hon bl.a. producera artefakter av olika slag. Hon kan också fortplanta sig och i den meningen skapa liv. I båda fallen är hon dock beroende av det Gud gett henne: fantasi, förnuft, fortplantningsförmåga. En skapelse ur intet är det inte frågan om, utan om att ta emot de möjligheter Gud ger.⁶⁷ Skillnaden mellan Guds skapande och människans är alltså att människans skapande är beroende av Guds och att människans skaparförmåga kan missbrukas. Kjellberg håller fast vid att människans skapande är beroende av Guds:

Ihminen, Jumalan työtoveri sitä [kaupunkia] rakentaa, mutta aineksista, jotka eivät ole hänen luomiaan ja luovuuden inspiroimana, joka ei sekään ole hänestä itsestään lähtöisin.⁶⁸

Det som gör att staden kan beskrivas som en del av Guds skapelse är just att människan som Guds medskapare har använt

⁶⁶ Gregersen 1993, 113f.

⁶⁷ Gregersen 1993, 118.

⁶⁸ "Människan, Guds arbetskamrat, bygger upp den [staden], men av element som inte skapats av henne, och inspirerad av kreativitet som inte den heller utgår från henne själv." Kjellberg 1997, 75.

sina gudagivna förmågor för att åstadkomma den. Det kristna skapelsebegreppet är ett sätt för Kjellberg att kombinera evolution och mänsklig, planerad verksamhet.

Medskapartanken säger också något om synen på människans förhållande till Gud. Här knyter Kjellberg an till sekulariseringsteologin som betonar att människan i förhållande till Gud blivit myndig. Man har där lämnat den augustinska tanken om att det antingen är Gud eller människa som är aktiv, t.ex. samhällsbyggare, och tänker sig i stället att både Gud och människa kan vara aktiva i det som kallas Guds verk.⁶⁹ Människans myndighet beskrivs hos Kjellberg som mogen, vuxenhet. Den tar sig uttryck i att hon erkänner sitt beroende av den övriga skapelsen och ser friheten i detta förhållande och att hon på grund av sin egen maktposition tar ansvar för denna skapelse. I relation till Gud är människan både skapelse och medskapare. Kjellberg talar inte mycket om vad det innebär för människan att vara Guds skapelse. Det som han betonar är att allting är skapat av Gud och att människan står i en särskild gemenskap mellan Skaparen och hela skapelsen. Men vad innebär det i relation till den övriga skapelsen att människan är medskapare? Hennes position som medskapare, hennes vuxna frihet, innebär en risk att hon missbrukar sin kreativitet och inte skapar i linje med Guds shalom:

However, cocreatorship, as a possibility for man to do something constructive towards the Creation, is also an open door to sinful misuse.⁷⁰

Det konstruktiva som människan kan göra är att bidra till att gemenskapen i skapelsen och med skaparen upprättas. Det är människans – och den övriga skapelsens – främsta uppgift att

⁶⁹ Kjellberg 2000, 61; Cox 1966, 31-52; 89-94. Tanken finns också i processteologin: Cobb - Griffin 1976, 157.

⁷⁰ Kjellberg 2000, 59.

sträva efter en verksam gemenskap i Gud. Det är detta som den kristna traditionen har kallat försoning, frälsning, Guds rike.⁷¹ Konkret handlar det om att det är människan som stadsbyggande varelse som bygger sina städer så att inga övriga delar av skapelsen förtrycks eller förvägras livsrum. Guds shalom – den perfekta freden – är rättesnöret.⁷²

Kjellberg ifrågasätter inte människans rätt att använda den övriga naturen. Han stöder sig på Bibelns skapelseberättelser i sin åsikt att människan har rätt att använda naturen. Men det är motiverat att göra skillnad mellan att använda naturen i enlighet med helhetens bästa och att använda naturen som material för sitt eget egoistiska skapande. Kjellberg tycker att produktion av artefakter t.ex. städer kan ses som en fortsättning på evolutionen, då produktionen står i linje med shalom.⁷³ Det viktiga är att Kjellberg tolkar människan som urban varelse och som en förnuftig, fantasifull och produktiv, skapande varelse som Guds medskapare. Det är genom att bli sann, myndig människa som människan kan uppfylla sin uppgift som Guds medskapare. Med spänningen mellan ideal och verklighet i minnet kan man säga att människans behov och intressen i princip är förenliga med ekologiskt tänkande.

När det gäller den relation människan har som medskapare till den övriga skapelsen blir bilden mer komplicerad. Människan är medskapelse med naturen likaväl som medskapare med Gud. Kjellberg beskriver vad det är att vara medskapelse med hjälp av sin tanke om befriande gemenskap. Människan är en del av naturen och bär ett särskilt ansvar för att allt liv skall kunna utvecklas. Intressant blir det emellertid när Kjellberg applicerar tanken på medskapare till att gälla också natu-

⁷¹ Kjellberg 1998, 287.

⁷² Kjellberg 2000, 107.

⁷³ I den ekumeniska ekoteologiska diskussionen har det hebreiska begreppet shalom tolkats som telos, mening. Kjellberg 2000, 107ff.

ren. Den tanken är en del av basen för den process som han kallar befriande gemenskap: "...human beings are co-creators together with all other beings".⁷⁴ Han kan tala om att människan och naturen är medskapare, om att skapelseprojektet är ett för Gud, människa och övrig natur gemensamt projekt. Hela skapelsen är alltså medskapare – vad innebär detta? Här blir det processfilosofiska inflytandet tydligt. Universet ses i processteologin som en organism som själv är delaktig i sin utveckling.⁷⁵ Synen på skapelsen som ett gemensamt projekt, på livets helhet som en gemenskap mellan jämlikar, på skapelse och evolution som en process av frigörande gemenskap förutsätter en icke-hierarkisk syn på Gud – människa – övrig natur som finns i processteologin. Kjellberg talar också om människans förhållande till den övriga naturen som ett icke-paternalistiskt förhållande – det kan ses som en variant av processteologins syn på Guds makt som en övertalande makt.

Kjellbergs resonemang kring hur man ekoteologiskt skall se på staden utmynnar i uppfattningen att staden är en del av skapelseprojektet. Människans uppgift är att med sina skapelsegivna förmågor utveckla staden i en symbiotisk riktning i enlighet med Guds shalom – fred, rättvisa och integritet.⁷⁶

Den mänskliga verksamheten kan ses som del av Guds skapelse eftersom skaparförmågan är gudagiven och så länge den används i enlighet med Guds avsikter.⁷⁷ Kriterierna för vad som kan anses vara Guds skapelse är därmed givna – det som sker i enlighet med Guds avsikter. Det är det som Kjellberg har försökt ringa in med sin tanke om befriande gemenskap.

⁷⁴ Kjellberg 2000, 67.

⁷⁵ Kristiansen 1993, 76; Sipiläinen 2007, 46.

⁷⁶ Kjellberg 1998, 290; Kjellberg 2000, 109.

⁷⁷ Kjellberg 2000, 109.

4.3 Moraluppfattning

4.3.1 Teologi och etik

Det är en teologisk uppgift att försöka formulera ett alternativ till den antropocentriska staden, det vill säga en stad som i första hand byggs på basis av och drivs av mänskliga art-egoistiska värden.⁷⁸ Det gör Kjellberg med hjälp av kontextuell teologi och befrielse-teologi. Enligt den kontextuella teologins metod att analysera situationen, teoretiskt reflektera över den i relation till teologisk tradition och sedan handla, gör Kjellberg upp sitt eget program: Situationen är stadsplane-ringen, basen för reflektionen är Kjellbergs egna empiriska studier och teoretiska studier både på samhällsplaneringens område och inom teologin. Handlingen blir hos Kjellberg den teoretiska konstruktion som han utarbetar i *Urban Ecotheology* och vill erbjuda för fortsatta diskussioner och till användning inom stadsplaneringen i Norden.⁷⁹ Befrielse-teologin å sin sida specificerar den kontextuella teologins strävan efter att inte enbart reflektera. Det gäller att också handla så att det sker en förändring. Inom befrielse-teologin betonas att denna förändring handlar om befrielse för dem som är förtryckta. Så kan Kjellberg formulera det som den kontextuella teologins uppgift att vara försonande:

The task of contextual theology is not only reflective, it is also active. In this context this means reconciling the Creation, including mankind, with its origin, the Creator.⁸⁰

Den kontextuella ekoteologin ser han också som en del av social-etiken⁸¹ och social-etikerns uppgift att bidra till diskussionen om stadsplaneringen:

⁷⁸ Kjellberg 2000, 11, 21, 27.

⁷⁹ Kjellberg 2000, 21.

⁸⁰ Kjellberg 2000, 26.

A theological social ethicist is proposing a theoretical construct concerning the values which are decisive for a good city.⁸²

Kjellberg är medveten om sin förförståelse när han går in för att bygga sin teoretiska konstruktion:

The study process can be seen as hermeneutic, in other words, starting with a certain pre-understanding of what an ecological city is like, and continuing through dialogues and theoretical reflections to some kind of temporary understanding, which will then be reviewed in new situations through further dialogues and reflections.⁸³

Kjellbergs förförståelse som präglar den syn som han har på en god stad, bygger på det val han gjort mellan de två huvudlinjer han fått syn på bland stadsplanerare genom sina empiriska studier, nämligen hållbar utveckling (antropocentrisk) och kosmologisk holism (kosmocentrisk). Redan Kjellbergs avsikt att söka ett alternativ till den antropocentriska staden visar var han står: kosmocentriska och holistiska värden ligger till grund för den strävan.⁸⁴

Värden intar en central plats i Kjellbergs tänkande. Dels är det just värden i stadsplanering han har undersökt empiriskt, dels är det frågan om eventuella gemensamma centrala värden han försöker ringa in i sin ekologiska stadsteologi. Hans etik är en form av teleologisk etik: det moraliskt rätta regleras av vilka värden som befrämjas i tanke och handling.

Kjellberg hävdar att hans stadsekoteologiska projekt är normativt.⁸⁵ Med utgångspunkt i kristen ekoteologi söker han ett alternativ till den antropocentriska staden. Kristendomens

⁸¹ Kjellberg 2000, 23.

⁸² Kjellberg 2000, 10.

⁸³ Kjellberg 2000, 30.

⁸⁴ Kjellberg 2000, 30.

⁸⁵ Kjellberg 2000, 73.

princip om nästankärlek som finns uttryckt i det dubbla kärleksbudet och den gyllene regeln kan ses som den fundamentala princip som alla moraliska värderingar kan återföras på. Kjellbergs "befriande gemenskap" skall tolkas som hans formulering av samma sak. Trots att han å ena sidan vill arbeta med en normativ socialietisk teori vill han å andra sidan inte hävda att den kristna principen om nästankärlek är en universell princip. Han vill se den som enbart en tolkning av den kristna traditionen, som kan tjäna som bas för ett bidrag i den teoretiska miljödiskussionen.⁸⁶ Han för alltså ingen argumenterande diskussion i avsikt att visa att den kristna tanken om nästankärlek skulle vara en universell princip. Det högsta värdet i hans teori bestäms således inte utgående från en teoretisk diskussion om fundamentala principer som kunde ligga till grund för bedömningen av vad som är gott och därmed eftersträvansvärt.⁸⁷ Kjellberg argumenterar i stället utifrån en kristen kosmologi när han formulerar vad som är gott. Det är i den meningen man kan kalla hans etik aristotelisk teleologi. I likhet med Aristoteles är det så att säga ur "tingens ordning" Kjellberg får fram vad som är gott. Som vi sett menar Kjellberg att allting genom skapelsen har en gemensam grund och ett gemensamt mål, att alla skapade varelsers bestämmelse är att

⁸⁶ Kjellberg 2000, 126.

⁸⁷ När Kjellberg skriver: "The normativity included in my construct would be justified by rational argumentation, and by ethical conviction about these common values achieved through dialogue" väcks frågan vad han menar med "rationell argumentation". Kjellberg 2000, 147. Det verkar som om han skulle se sin egen verksamhet som vilande på rationella argument, utan den utgångspunkt i hans kristna livsåskådning som jag tycker mig se. På ett annat ställe frågar han sig om inte fortsatta dialoger mellan antropocentrister och holister har stora chanser att leda till större förståelse för holismen, eftersom det antropocentriska miljötankandet inte är lika väl teoretiskt underbyggt. Han verkar alltså sätta stor tilltro till att rationella eller teoretiska argument kan påverka verklighetsuppfattningen och synen på moraliska värden. Kjellberg 2000, 156 f.

sträva efter verksam gemenskap i Gud. Den gemenskapen karaktäriseras av att var och en får leva fritt efter sin bestämelse i växelverkan med alla andra. Det moraliskt rätta regleras av huruvida dessa värden befrämjas. Detta motiverar att man kallar Kjellbergs etik teleologisk etik. Aristoteles teleologiska etik skiljer sig från nutida teleologisk etik genom att Aristoteles inte sökte svar på frågan om vad som är en rätt handling utan vad som kan anses vara en berömvärd karaktärsegenskap. Hans tänkande är teleologiskt i den meningen att frågan om människans livsmål är central.⁸⁸ Hos Kjellberg finner vi både den nutida konsekvensetiska frågan om den rätta handlingen, formulerad i frågan om det högsta värdet, och frågan om människans och den övriga skapelsens livsmål, ofta formulerad som en meningsfråga.

Kjellbergs förankring i kosmologin illustreras också i avsaknaden av en teoretisk diskussion för att underbygga synen på att också den övriga naturen har egenvärde. Det räcker för honom att konstatera att alla har ett skapelsegivet värde. Hans hållning gentemot skapelsens övriga varelser liknar den hållning Diamond belyser i sin diskussion om olika sätt att försvara djurens rättigheter. Hon hävdar att teoretiska argument av typen att människorna eller djuren har egenvärde eller kan lida inte håller, eftersom det inte är på grundval av de argumenten vi t.ex. avhåller oss från att äta människokött eller sällskapsdjur. I stället handlar det om en hållning eller en uppfattning om att en människa eller ett sällskapsdjur inte är något man äter. På samma grund kan man anse att andra djur inte är något man äter, de är medvarelser.⁸⁹ Det avgörande är en relation där det egna handlande subjektets hållning blir moraliskt central. Min mening är att man kan tolka Kjellbergs hållning på samma sätt. Grundad i sin skapelseologi ser han

⁸⁸ Bexell – Grenholm 1997, 126f.

⁸⁹ jfr Diamond 2001a.

världen som skapelse, och den övriga naturen som medskapelser. Begreppet skapelse innebär i sig ett krav på vördnad eller hänsyn, motsvarande den hållning man inom samma skapelseperspektiv oreflekterat finner självklar i relation till sina medmänniskor. Man kan fråga sig om den kristna teologiska tolkningsramen är en förutsättning för att man skall kunna dela Kjellbergs syn, och om den i Kjellbergs tänkande utgör en förutsättning för moral i anslutning till miljöfrågor. Själv betonar Kjellberg sällan att han utgår från en specifikt kristen kosmologi. I stället beskriver han sitt perspektiv som holistiskt, ett perspektiv som enligt honom delas av ekoteologer, djupekologer och evolutionister.⁹⁰ Det som emellertid kan utgöra en skiljelinje är Kjellbergs kosmologi och hans förankring av moralen i denna. Samtidigt visar Kjellberg genom sitt engagemang inom stadsplaneringen och diskussionerna kring ekologiska värden i staden Tammerfors att han själv bekvämt rör sig också utanför teologisk kristen vokabulär.⁹¹

I Kjellbergs teoretiska socialetiska konstruktion är det mångfalden som är målvärdet. Med målvärden (eng. *terminal value, end value*) förstår Kjellberg ett värde som uttrycker ett gemensamt mål eller en grundläggande meningsfullhet och som ofta illustreras med metaforer eller utopier.⁹² Målvärdena kan realiseras med hjälp av realiseringsvärden (eng. *realisation values*) som är eftersträvansvärda för att de befrämjar målvärdena. Målvärdena kan vara både egenvärden (eng. *intrinsic values*) och sådana instrumentella värden som man kan se som eftersträvansvärda i sig.⁹³ Kjellberg betonar att det viktiga är

⁹⁰ Kjellberg 2000, 156.

⁹¹ Kjellberg – Kanerva 2004.

⁹² I Kjellberg – Kanerva används t.ex. fyra olika metaforer för staden: Förskansning, myrstack, boträd och symbios. Kjellberg – Kanerva 2004, 143-149.

⁹³ Kjellberg 1996 a, 42.

att målvärdet är gemensamt, normer och realiseringsvärden kan och får variera.

I enlighet med det holistiska perspektivet är både biologisk och kulturell mångfald eftersträvansvärd, men också mångfald när det gäller åsikter. Följaktligen har man ingen rätt att kräva att någon ger upp sina t.ex. antropocentriska värderingar. Den enda vägen att påverka någon är genom dialog.⁹⁴

Ett moraliskt förhållningssätt gentemot miljön är något som inte bara bör finnas på individnivå, utan som också enligt Kjellberg är en fråga för den sociala gemenskapen. Det leder in honom på två till varandra relaterade frågor beträffande etik. För det första frågan om det finns en universell etik och för det andra hur individens autonomi skall förstås i relation till en eventuell universell etik. Frågan om etikens universalitet blir aktuell också tack vare resultaten från de empiriska undersökningarna. Undersökningarna visar att det finns två olika huvudsakliga uppfattningar om de högsta värdena i stadsplaneringen. För de två linjerna använder han termerna antropocentrisk hållbarhet och kosmologisk holism. Att det finns två olika uppfattningar omkullkastar inte Kjellbergs tanke om ett gemensamt mål men ger honom anledning att ställa sig frågor angående en möjlig enighet. En tredje orsak till att diskussionen om etikens universalitet blir aktuell är att Kjellberg i sitt tänkande använder sig av en kontextuell teologisk metod. Inom den kontextuella teologin betonas kontextens betydelse för den teologiska tolkningen. Det ger Kjellberg anledning att fråga om det inom etiken ändå är möjligt att hålla fast vid universalism. Kjellberg formulerar det som en fråga om relationen mellan universalitet och autonomi, mellan ansvar och frihet.⁹⁵

⁹⁴ Kjellberg 2000, 152f.

⁹⁵ Kjellberg 2000, 30.

Miljöetiskt har Kjellberg intagit en kosmocentrisk position, i kontrast till den antropocentriska som han kritiserar:

My decision was to support an urban ecotheology which follows the lines of cosmological holism, as opposed to anthropocentric sustainability in which ecologicality is deliberately separated from (the more meaningful) human life.⁹⁶

Den kosmocentriska hållningen innebär att allt liv har lika värde och att man ser på miljöproblemen och olika lösningsalternativ, och i Kjellbergs kontext, på stadsplaneringen, ur ett helhetsperspektiv och inte enbart med beaktande av mänskliga behov.⁹⁷ Den ställer också krav på moralisk förändring.⁹⁸ Den antropocentriska hållningen förutsätter däremot enligt Kjellberg kontinuerlig tillväxt och accepterar konsumtion och utnyttjande av naturen. Den ser bara till människans behov och ställer henne i motsatsförhållande till naturen:

Antroposentrinen käsitys tekee kaupungista ihmisen spesistisen linnoituksen luontoa vastaan.⁹⁹

Antropocentrism och kosmocentrism är termer för de två huvudsakliga sätten att reagera på de ekologiska problemen som han funnit i sina empiriska studier. Det han vill beskriva med termerna är att synen på människans förhållande till den övriga naturen är olika och att uppfattningen om vems intressen människan bör beakta divergerar:

the dualism is based on the difference between a narrow view of man versus nature, which can be technically, ecologically or mys-

⁹⁶ Kjellberg 2000, 72.

⁹⁷ Kjellberg 2000, 10.

⁹⁸ Kjellberg 1995, 20.

⁹⁹ "Den antropocentriska uppfattningen gör staden till människans artchavunistiska fästning mot naturen" Kjellberg 1997, 74.

tically oriented, and a broader, holistic standpoint as found in deep ecology, evolutionism or ecotheology.¹⁰⁰

Kosmocentrismen motsvarar Kjellbergs strävan efter att teologiskt tolka naturen och människans förhållande till den, och hans uppfattning av verkligheten som så komplex och mångfaldig att inte enbart vetenskapens språk och tillvägagångssätt räcker till för att beskriva den.

4.3.2 Kontextuell universalism

På flera ställen kommer det fram att Kjellberg uppfattar moral som liktydigt med det som är rätt och moraliskt handlande som handlande i enlighet med normer och regler, t.ex.:

My whole study is about environmental ethics, about what is good and right for urban environmental planning. /.../

Ethical awareness often begins with admitting the offences committed against the norms.¹⁰¹

Kjellbergs strävan att formulera en socialetik för staden är en normativ strävan. Han formulerar kriterier för de värden som i en urban ekoteologi kan anses vara goda eller rätta. Dessa fungerar som ett slags högsta värde i hans konstruktion. Han hoppas att den kristna etiken skall kunna ge ett svar på frågan efter ett alternativ till den antropocentriska staden.¹⁰² Men hur fångar man in det moraliskt rätta, de moraliska normerna? Kan man hitta gemensamma normer? Står gemensamma normer i konflikt med tanken på individens autonomi i moralfrågor? Kjellberg för en diskussion om relativism och universalism, där fokus ligger på bevarandet av individens autonomi

¹⁰⁰ Kjellberg 2000, 11f.

¹⁰¹ Kjellberg 2000, 125.

¹⁰² Kjellberg 2000, 11; 66f.

och kravet på någon form av universalism. Kjellberg håller fast vid att ett moraliskt handlande är moraliskt bara så länge det är frivilligt, och frivilligheten står på spel om man hävdar att det finns yttre, gemensamma normer som var och en måste följa för att vara moralisk. Samtidigt håller han fast vid att det hör till moralens natur att sträva efter universalitet:

My answer would be that it is in the nature of morality to seek universality.¹⁰³

Kjellberg löser problemet individens autonomi med begreppet autenticitet, som han övertagit av José Ramírez. Ett autonomt moraliskt beteende är möjligt bara på grundval av en autentisk delaktighet i en gemenskap med gemensamma värderingar. Det är från de gemensamma värderingarna individen finner sina egna värderingar. Hennes förhållande till de gemensamma värderingarna präglas av autonomi. Autenticitet innebär en frihet i vilken individen har full makt att förhålla sig fritt till de yttre normer som de gemensamma värderingarna utgör. Den här autenticiteten är en nödvändig bas för ett moraliskt ansvarigt samhälle.¹⁰⁴ Här närmar sig Kjellberg en senmodern moraluppfattning där individens absoluta ansvar att svara på det moraliska kravet betonas. Den här uppfattningen passar väl ihop med Kjellbergs människosyn, där han som vi sett betonar människans myndighet.

Samtidigt finns det drag av modernitet i Kjellbergs moraluppfattning. Han betonar starkt att etiken handlar om att göra det som är rätt, att följa normerna och att det hör till moralens natur att sträva efter universalitet. Det här är uttryck för det facittänkande som Kurtén beskriver som betecknande för modernt tänkande. Man utgår då från att "moral ytterst [är] det-

¹⁰³ Kjellberg 2000, 151.

¹⁰⁴ Kjellberg 2000, 127f.

samma som yttre regler och universella resonemang samt det strikta tillämpandet av dessa.”¹⁰⁵

Den moraliska relativismen, som Kjellberg avvisar, är en variant av det här tänkandet i sitt ifrågasättande av möjligheten att finna den allmängiltiga rätta moraliska lösningen. Kjellberg bearbetar en annan variant av detta facittänkande, den moraliska objektivismen, som räknar med att det är möjligt att finna och formulera objektiva principer för det rätta eller goda livet. Tack vare sitt krav på autenticitet talar han för rätten till pluralism, vilket i sin tur inte är lätt förenligt med en objektiv universalism när det gäller moralen. Utgående från den kontextuella teologin ser han också att etiken bör vara kontextuell. Jag tänker mig att man kan förstå Kjellbergs strävan att förena kontextualitet och universalism som ett uttryck för kunskapsteoretisk kontextualism, det vill säga en kontextualism där förståelsen av vad som kännetecknar rationella skäl för och emot moraliska omdömen är kontextberoende.¹⁰⁶ Kjellberg använder två komponenter när han kombinerar universalism och kontextualism. Den ena är diskursetiken som inte räknar med en objektiv universalism, utan en så att säga gemensamt definierad universalism.¹⁰⁷ Den andra är kopplingen till en konkret situation, en kontext. Diskursetiken för fram att alla som är involverade i ett lokalt moraliskt beslut skall delta i dialogen. Den skall föra fram till en konsensus, som enligt Kjellberg kan kallas ett slags definierad universalism.

¹⁰⁵ Kurtén 1998, 48.

¹⁰⁶ Grenholm analyserar i sin bok *Bortom humanismen. En studie i kristen etik* problematiken kring universalism och kontextualism i kristen etik. Han gör skillnad mellan deskriptiv, normativ, kunskapsteoretisk och värdeontologisk kontextualism. Grenholm finner goda skäl att bejaka en kunskapsteoretisk etisk kontextualism. Så förstådd är etiken livsåskådningsberoende, dvs. dess utformning beror på både människosyn och verklighetsuppfattning. Grenholm 2003; 243ff.

¹⁰⁷ Kjellberg 2000, 38. För en kortfattad beskrivning av diskursetikens förståelse av universalitet, se Henriksen 1997, 31-73.

Utgående från Kjellbergs strävan att bejaka vars och ens rätt till sin egen position är det rimligt att anta att det här är fråga om det som Grenholm kallar etikens livsåskådningsberoende. Det är utifrån vars och ens livsåskådning man deltar i dialogen och så småningom når konsensus. Tron på en moralisk konsensus behöver alltså i sig inte innebära att man tror på etisk universalism.¹⁰⁸ Det betyder att den universalism som Kjellberg finner bygger på att den är lokalt förankrad och att den är uttryck för individernas autenticitet genom att var och en är delaktig i beslutet utifrån sin egen position.

My answer would be that it is in the nature of morality to seek universality, but that a universal morality is a question of experienced conviction, and this is necessarily always contextual.¹⁰⁹

Det är alltså inte tal om en objektiv universalitet, det är inte tal om att finna den rätta vägen för människor i alla tider och på alla platser, utan det handlar om att finna enighet i en konkret situation, en enighet som Kjellberg vill tro är möjlig att uppnå, en kontextuell konsensus. Värdeuniversalismen är ett passerat stadium, medan universalism inom begränsade kontexter, kontextuell universalism, är möjlig enligt Kjellberg.¹¹⁰ Kontextuell universalism innebär enligt Kjellberg att det är möjligt, men inte nödvändigt, att fria subjekt uppfattar det moraliska kravet på samma sätt i en gemensam situation.¹¹¹ Det man är enig om är de högsta värdena eller det högsta värdet. En sådan enighet ger rum för pluralitet när det gäller de värden och normer som man ser leda i riktning mot det högsta värdet. Den kontextuella universalismen ger alltså rum för pluralism också. I Kjellbergs urbana ekoteologi är det mång-

¹⁰⁸ Kjellberg 2000, 38.

¹⁰⁹ Kjellberg 2000, 151.

¹¹⁰ Kjellberg 2000, 34; 37; 126; 151.

¹¹¹ Kjellberg 2000, 127.

fald och befrielse som är de högsta värdena. De garanterar vars och ens rätt att existera.¹¹²

4.3.3 Politik eller moral?

Ett huvudintresse för Kjellberg i hans forskning kring värden inom stadsplaneringen i Finland är frågan om det finns ett gemensamt högsta värde som grund för en kontextuell universalism.¹¹³ Hans empiriska undersökningar pekar på att det finns två, inte en, uppfattningar om vad som är det högsta värdet, nämligen hållbar utveckling eller antropocentrisk hållbarhet å ena sidan och kosmologisk eller existentiell holism å andra sidan.¹¹⁴ Genom dialoger om värden hade han hoppats att man kunde nå enighet om ett högsta värde, en förhoppning som han inte ger upp trots att ett gemensamt mål tycks vara svårt att finna. Fortsatta dialoger är enligt Kjellberg den rätta vägen att gå vidare på om man vill arbeta med moraliska frågor i stadsplaneringen. Kjellberg konstaterar att det nog finns en annan väg, ifall man inte vill fortsätta dialogvägen mot ett gemensamt högsta värde. Han pekar på vissa gemensamma värden som delas av de två huvudlinjerna, men påpekar att de egentligen är fråga om kompromisser snarare än konsensus om högsta värden:

These features represent, however, more a mediating standpoint than a consensus of the ethically best goals. This compromising tendency – making policy, and only policy, out of ethical questions – is, also, of course, one possible way of development.¹¹⁵

Det Kjellberg här säger, att det moraliska handlandet övergår i ett enbart politiskt handlande då man gör kompromisser i

¹¹² Kjellberg 2000, 152f.

¹¹³ Kjellberg 1996, 6 och 10.

¹¹⁴ Kjellberg 1996, 40.

¹¹⁵ Kjellberg 1996, 40.

situationer där man inte når konsensus, speglar hans uppfattning om de kriterier som bestämmer vad som är etiskt relevant. Skillnaden mellan kompromiss och konsensus är att kompromissen inte speglar några gemensamma värden:

Kompromissi ei vielä todista yhtenevistä arvoista, jos osapuolten todelliset päämäärät eivät sen jälkeen kuitenkaan ole yhteneviä. Arvot ovat luonteeltaan sellaisia käsityksiä tavoittelemisen arvoisista päämääristä, että kompromissien teko ei niitä todennäköisesti muuta. Arvokonsensus on siis jotakin pysyvämpää ja vakavampaa kuin kompromissilla synnytetty yksituumaisuus.¹¹⁶

När Kjellberg i *Urban Ecotheology* evaluerar dialogmetoden konstaterar han att deltagarna inte var beredda att delta i en dialog med etiskt relevant ömsesidig förståelse som mål. Där emot fanns det en iver att arbeta för praktiska kompromisser och ökad kunskap.¹¹⁷ Man får ett intryck av att Kjellberg inte anser att sökandet efter lösningar i form av praktiska kompromisser helt uppfyller kriteriet för etisk relevans. Det beror på Kjellbergs moraluppfattning. En handling kan inte vara moralisk, eller moraliskt relevant, om den inte har sin förankring i de värden eller de mål som anses vara uttryck för moral. I hans senare forskning i Tammerfors ger han uttryck för samma sak när han konstaterar att människor ofta fattar beslut på pragmatisk grund, inte utifrån medvetna och formulerade värderingar.¹¹⁸

¹¹⁶ "En kompromiss bevisar ännu inte enhetliga värden ifall parternas verkliga målsättningar ändå inte sammanfaller efter det. Värdena är till sin natur sådana uppfattningar om eftersträvarvärdade målsättningar att kompromisser sannolikt inte förändrar dem. En värdekonsensus är således något mera bestående och allvarligare än en enighet som uppnåtts genom en kompromiss." Kjellberg 1995, 17.

¹¹⁷ Kjellberg 2000, 51.

¹¹⁸ Kjellberg – Kanerva 2004, 33. Det är möjligt att bakgrunden till skillnaden mellan kompromiss och värdekonsensus går tillbaka på Habermas tre handlingsformer för det praktiska förnuftet. Jfr. Henriksen 1997, 50f.

Som vi har sett handlar moral för Kjellberg om värden och en strävan efter kontextuell universalism. Sökandet efter en gemensam förståelse av vad som är rätt och gott (för staden) är en central uppgift. Även om begreppet (stadens) telos förstås mer som meningen (med staden) än som (stadens) mål utgör det ett ideal att sträva efter och att värdera handlingar emot. Kjellbergs etik är en form av konsekvensetik: de värden som leder närmare målet, de handlingar som motsvarar de högsta värdena är uttryck för moral. Handlingar som inte är i enlighet med målet är omoraliska eller saknar moralisk relevans, det vill säga är amoraliska. Det är därför som ett gruppbeslut i form av en kompromiss när det gäller praktiska frågor av Kjellberg kan uppfattas vara moraliskt irrelevant eftersom det inte har en förankring i en värdegemenskap eller en strävan efter en sådan. Eventuellt kan en närmare granskning av vad Kjellberg menar med "moralisk medvetenhet", (eng. *ethical consciousness*), hjälpa oss att få en klarare bild av hans uppfattning om etisk relevans. Kjellberg påpekar att det är svårt att uppskatta om deltagarna som ett resultat av dialogerna har förbättrat sin känsla för etik (eng. *sense of ethics*)¹¹⁹ och frågar sig om det är möjligt att höja den moraliska medvetenheten (eng. *moral consciousness*) i städer.¹²⁰ Det här antyder att etisk relevans är sammankopplad med medvetenhet om att ens handlingar eller diskussioner är uttryck för moraliska val eller ståndpunkter, det vill säga förutsätter ett slags metaplan. Den moraliska medvetenheten tycks vara en förutsättning för moraliskt handlande. Frågan är vilket slag av medvetenhet det handlar om? Är det någon form av moralisk kunskap eller känslighet? Är den kunskapen i så fall av teoretisk art eller snarare ett förhållningssätt eller en attityd? Det senare skulle

¹¹⁹ Kjellberg 2000, 52.

¹²⁰ Kjellberg 2000, 129.

antya senmoderna tendenser i Kjellbergs uppfattning, medan det förra snarare bygger på moderna tankestrukturer.

4.4 Sammanfattning

Seppo Kjellbergs natursyn är en ickedualistisk blandad natursyn, där människan ses som en naturkulturvarelse. Kjellberg för i sitt tänkande fram kritik mot två håll. Å ena sidan hävdar han att bl.a. religionen bidrar till verklighetsförståelsen, med en kritisk udd riktad mot en ensidig (natur)vetenskaplig världsbild. Å andra sidan talar han för hela skapelsens betydelse för teologin, inte bara människans. Inspirerad av sekulariseringsteologi och befrielsesteologi beskriver han människan som en aktiv och ansvarsbärande del av helheten, och den övriga naturen som en likvärdig part. Människans ingrepp i naturen, t.ex. i form av stadsbyggen, är inte i sig förkastliga eller klandervärda, utan en del av skapelsen. Människans skaparkraft skall emellertid alltid stå i samklang med Guds avsikter för att inte bli destruktiva och förhindra någon annan del av skapelsen att leva och utvecklas i enlighet med deras rätt och möjligheter.

Kjellberg är ovillig att hålla sig med ett universellt perspektiv som skulle vara giltigt för alla, och betonar i stället att varje stad har sina egna förutsättningar och omständigheter att leva med och ta ställning till. Den moraliska universaliteten är en kontextuell, inte objektiv och tidlös universalitet. Han ifrågasätter den naturvetenskapliga hegemonin och söker efter ett rationalitetsbegrepp som är bredare än det naturvetenskapliga. Här finns en viss modernitetskritik, men han utvecklar den inte längre. I moraluppfattningen kan man se tendenser till både modernitet och senmodernitet. Hans tanke om den moraliska medvetenhetens betydelse öppnar för en förståelse av en mer subjektinriktad moralförståelse. Men det kan också

innebära att den moraliska medvetenheten ger uttryck för en förståelse av moralisk relevans, det vill säga att det finns handlingar och val som definieras som moraliskt relevanta först då de ger uttryck för vissa värden. Hans teleologiska etik betonar handlingarnas resultat – vars och ens möjlighet att leva och utvecklas – mera än de handlande subjektens ansvarsfulla hållning.

5 Människans väl – ett humanistiskt perspektiv

Liksom kristendomen har också humanismen fått utstå kritik med anledningen av den ekologiska krisen. Humanismen betonar människan som förnuftig varelse och håller fast vid ett för människoindivider exklusivt egenvärde.¹ Det västerländska samhällets utveckling i allt mer utilistisk riktning tack vare den vetenskapligt-tekniska utvecklingen ses av en del kritiker som en negativ följd av människans förnuftsfrågor. När humanismen då fortsättningsvis värdesätter människans bildning högst ses det som något som samtidigt innebär att en humanist inte kan värna om den omgivande miljön. I kombination med det exklusiva egenvärdet blir bilden av humanismen i ett ickeantropocentriskt perspektiv oacceptabel. Det finns emellertid försök att på antropocentrisk basis utveckla miljöfilosofi och miljöetik. Ett finländskt exempel på det är boken *Ekologinen humanismi*.² Författarna pekar på att just humanismens bildningsideal leder till att en ekologisk världsbild är en självklarhet för en humanist i vår tid. Med ekologisk världsbild menar man då en bild av världen som inbegriper medvetenhet om de ekologiska sammanhangen. Juhani Pietarinen beskriver humanismens människoideal som "den sokratiske människan" och gör en skillnad mellan utilistisk och humanistisk antropocentricitet. "Den sokratiske människan" är inte en artchauvinistisk utilist som många antropocentrici-

¹ Pietarinen 1997, 32.

² Heinonen – Kuusi (toim.) 1997 Denna ekologiska humanism har inget med Henryk Skolimowskis ekologiska humanism att göra.

tetskritiker ser.³ Den mest kända humanisten i finländska sammanhang är Georg Henrik von Wright (f. 1916 d. 2003). Redaktörerna för boken *Ekologinen humanismi* hänvisar till honom som en av sina främsta inspiratörer, och har i samma bok också publicerat en av hans essäer. I det följande skall jag närmare analysera von Wright som miljötänkare i ett försök att ringa in de förutsättningar som hans miljötänkande vilar på.

5.1 Människans villkor och framtidsmöjligheter

5.1.1 Analytisk filosofi och kulturkritik

Georg Henrik von Wrights namn förknippas i internationella filosofikretsar främst med deontisk logik och analytisk filosofi. Vid sidan av sin verksamhet som analytisk filosof har han intresserat sig för människans situation i nutiden. Frågan om hur de här två verksamhetsområdena förhåller sig till varandra och hur de bör definieras eller värderas har diskuterats både av von Wright själv och av personer som beskrivit hans verksamhet. Själv ställer sig von Wright tveksam till att kalla sin tidsdiagnostik filosofi, medan Wallgren påpekar att den är ett exempel på den typ av kontinental (tysk- och franskspråkig) filosofi som går under beteckningen "philosophische Zeitdiagnose".⁴ Braw ser von Wrights tidsdiagnostik som "den stora omtänkningsen"⁵ medan Egidi ser en kontinuitet i tematik, om än inte helt och hållet i form, i hela von Wrights tänkande.⁶ Tranøy tolkar den som ett komplement till von

³ Pietarinen 1997, 42.

⁴ Wallgren 1999, 119.

⁵ Braw 2002, 290 f.

⁶ Egidi 1999, 20.

Wrights fackfilosofiska verksamhet.⁷ Framställningen nedan visar att det finns fog för Egidis uppfattning.

Innehållsligt är det den tidsdiagnostiska produktionen som motiverar att von Wrights tänkande fått en plats i den här undersökningen. Frågan om människans förhållande till den omgivande naturen var ett tema som blev explicit bearbetat första gången i boken *Vetenskapen och förnuftet* (1986).⁸ Men von Wright konstaterar redan i *Humanismen som livshållning* (1978) att förnuftets kris i västerlandet visar sig vara en kris i människans förhållande till den omgivande naturen. Källorna till analysen av den människosyn som von Wright uttrycker i sin tidsdiagnostiska verksamhet utgörs främst av böckerna *Humanismen som livshållning*, *Vetenskapen och förnuftet*, *Myten om framsteget* (1993) och *Att förstå sin samtid* (1994). Den sistnämnda är till stor del ett nytryck av *Tanke och förkunnelse* (1955). Vissa delar av von Wrights fackfilosofiska publikationer utgör stödande eller belysande litteratur för analysen. Det gäller särskilt *The Varieties of Goodness* (1963), *Människan, naturen och tekniken* (1982) och *In the Shadow of Descartes* (1998) Utöver det finns mindre artiklar och essäer som också kommer till användning. Det är inte möjligt eller nödvändigt inom ramen för uppgiften att försöka göra en heltäckande analys av von Wrights analytiska filosofi.

Drivkraften i von Wrights tidsdiagnostiska produktion är viljan att förstå människan, hennes villkor och hennes framtidsmöjligheter.⁹ Frågan om människans förhållande till naturen och om teknologins inverkan på människans livsmöjligheter utgör väsentliga delar av sökandet efter förståelse. von Wrights utgångspunkt skiljer sig därmed från Vilkkas, Linkolas och Kjellbergs. De har utgått från den ekologiska krisen

⁷ Tranøy 1989, 489.

⁸ von Wright 1996, 14f.

⁹ von Wright 1986, 11-13; 1994, 14-16; 1993, 8-9.

och frågan om naturens välmåga och explicit sökt beskriva hur människans förhållande till naturen kunde eller borde vara. von Wright betonar att det är människans väl som står i centrum.¹⁰ Han har kommit in på miljöfrågorna via sitt allmänna intresse för människans villkor. Den ekologiska krisen är en av den västerländska industrialiserade livsstilens negativa följder.

Behoven av orientering och strävan efter att förstå verkar vara den viktigaste drivkraften för von Wright.¹¹ Resultaten av sitt tänkande vill von Wright uppenbarligen också att andra skall få del av, eftersom han ger dem offentlighet. Han ser att en förändring är nödvändig ifall inte mänskligheten skall gå mot sin undergång som biologisk art. Sin egen verksamhet kan han se som en hjälp till förändring: "Trender kan brytas och själva insikten om dem kan bli en kraft, som bidrar till förändringen."¹² Å andra sidan frågar han sig om något annat än omfattande lidanden och tvång kan få människor att förändra sina handlingsmönster.¹³

5.1.2 Tidsdiagnostikens metod och förutsättningar

I sin tidsdiagnostik går von Wright till väga så att han använder sig av historisk kunskap och logiskt tänkande:

Vägen till insikt kunde beskrivas sålunda: vi försöker utläsa framtiden ur det förflutna för att vinna fördjupad kunskap om nuet.¹⁴

¹⁰ von Wright 1986, 138.

¹¹ T.ex. von Wright 1986, 135; 1993, 9. Också andra tolkare kommer till samma resultat. Se t.ex. Wallgren 1999, Braw 1999.

¹² von Wright 1986, 11f.

¹³ von Wright 1993, 126; 1994, 334; 383a, 5f.

¹⁴ von Wright 1996 25.

Genom att fästa uppmärksamhet vid något visst tema eller en viss utveckling med rötter i historien kan man genom logiskt tänkande få fram möjliga utvecklingslinjer också in i framtiden, vilket i sig kastar ljus på den nuvarande situationen.

...för att bättre lära känna oss själva. Vi skapar oss ett jämförelseobjekt, som kan vara nyttigt oberoende av om det är historiskt helt riktigt.¹⁵

Det är inte fråga om att utläsa framtiden eller att spekulera i den, utan att belysa vart en utveckling leder om den fortsätter utan att ändra riktning. von Wright vill inte finna lagar för utvecklingen, eller visa på vilka idealiska vägar kunde finnas, utan hans anspråk är enbart att berika samtalet, och öka förståelsen av den tid och den kultur vi lever i:

Hur ser då den sannolika utvecklingen ut? Den frågan skall jag inte försöka besvara. Men jag skall säga några ord om hur jag ser mot framtiden – och överlämnar åt futurologerna att uppskatta det sannolika eller osannolika i min vision.¹⁶

von Wright är i allmänhet noga med att hålla sig inom gränserna för sitt eget kompetensområde. Det hindrar honom emellertid inte att ur sitt eget filosofiska eller personliga perspektiv ta till orda i frågor som enligt honom själv inte är direkt filosofiska. von Wright ser och analyserar de dilemman och problem som moderniteten har att tackla, dock utan att själv varken vara uttalad modernitetskritiker eller upplysningsförespråkare. Karaktäristiskt för honom är att han finner att flera frågor inte är självklara, och därför värda eftertanke. Men denna "eftertanke" är för honom nog. Han har inte behov av befriande eller fördömande konklusioner, utan kan lämna frågeställningar öppna.

¹⁵ von Wright 1986 24.

¹⁶ von Wright 1986, 150.

Själv ser von Wright att hans tänkande huvudsakligen hör hemma i två traditioner. Han ser sig för det första som värdekonserverativ och för det andra som vänsterintellektuell. Det förstnämnda kommer till uttryck i hans antika bildning, hans historiesyn och inflytandet från Spengler. Det andra kommer till uttryck inte bara i hans tidsdiagnostiska intresse för samtiden, utan också i hans filosofiska intresse som utvecklas från formell logik och begreppsanalys till ett intresse som leder honom till frågor om handlingslivet, etik och samtid. Han själv är emellertid inte beredd att se sin egen tidsdiagnostik som strikt filosofiskt arbete. Det beror på en tredje inflytandesfär som han själv inte ser eller berör, men som det oaktat är tydlig. Det är hans förankring i en vetenskaplig hållning som kommer till uttryck i hans intresse för naturvetenskapernas utveckling och förmåga att i den se samtidens situation samt hans intresse för den vetenskapliga rationalitetens följder för det mänskliga livet.¹⁷ Det är denna tredje förankring som är orsaken till att han lämnar frågor öppna och till att han inte kan eller vill slutföra den kritik mot modernitetens skuggsidor som hans insikter och texter tycks ge möjlighet till.¹⁸ Det är också denna förankring som skapar en del av kontinuiteten mellan hans analytisk-filosofiska tänkande och hans tidsdiagnostik, och som placerar in honom i modernitet snarare än senmodernitet.

5.1.3 Världsbild, livssyn och livsstil

von Wright anser att det finns en koppling mellan det människor tror och tänker å ena sidan och deras sätt att handla å andra sidan. Den här åsikten kommer till uttryck när han beskriver sin förståelse av hur människans naturumgänge i den

¹⁷ Wallgren 1999, 121-125.

¹⁸ Jfr Molander B. 1997, 128f.

västliga världen kunnat utvecklas så att livsvillkoren både för människan och den övriga naturen är hotade.

Man kan hos von Wright se två varandra kompletterande men inte alltid tydligt isär hållna förklaringar till eller förståelser av varför ett samhälle eller en tidsepok utvecklar vissa former av naturumgänge. Den ena kallar jag världsbild, den andra livssyn. Världsbild betecknar den, om jag förstår honom rätt, oftast medvetna uppfattning om världen man har:

Voisi sanoa, että maailmankuva on tietyn aikakauden tai ihmisyhteisön omaksuma käsitys maailman synnystä ja rakenteesta, luonnontapahtumien ymmärrettävyydestä ja selittämisestä sekä oikeasta elämäntavasta.¹⁹

En världsbild karaktäriseras av att den utgör en gemensam helhetstolkning av världen. Så saknade till exempel de antika grekerna en sådan gemensam världsbild, även om några individer hade en sådan. Den medeltida kristna världsbilden är det tydligaste exemplet på en världsbild enligt den här definitionen. Den integrerades hos allmänheten, och den innehöll både förklaringar till verklighetens olika dimensioner och moraliska regler och hållpunkter. En världsbild fungerar som intellektuell grund för människans livstolkning. Renässansen och upplysningen ledde till att den kristna världsbildens auktoritet undergrävdes. Inte bara det kognitiva innehållet som beskrev den tidens uppfattning om världens tillblivelse och uppbyggnad ifrågasattes, utan sekulariseringen medförde också att den gemensamma värdegrunden förvittrat. En vetenskaplig världsbild har i stor utsträckning ersatt den kristna världsbilden.

¹⁹ "Man kunde säga, att världsbilden är en uppfattning om världens uppkomst och uppbyggnad, om förståelsen och förklarandet av naturskeenden såväl som om det rätta sättet att leva, vilka en viss tidsålder eller ett människosamfund har tillägnat sig." von Wright 1997c (2000), 19.

Den livsstil som enligt von Wright är mest utmärkande för den moderna västerländska människan är den teknologiska kulturformen. Hans tidskritiska produktion handlar i hög grad om att ge uttryck för en oro över det mänskliga livets villkor i de västerländska samhällena av idag. Han nämner problem som miljöförstöring, alienering och stress, resursbrist och krigshot som problematiska drag i dagens västerländska kultur och hela den globala situationen.²⁰ Han vill förstå var utvecklingen har sin grund och vad den kan leda till ifall inga förändringar sker. Begreppet världsbild är så vitt jag förstår ett deskriptivt begrepp som berättar hur en viss tid eller människogrupp tolkat och förstått verkligheten. von Wrights definition är att världsbilden är en intellektuell grund för livstolkningen. Men han konstaterar att kunskap inte är nog för att förklara handlingar eller legitimera en livsstil. Han talar parallellt med världsbildsbegreppet om omedvetna uppfattningar som styr livsstilen. Jag kallar dessa för livssyn. En orsak till utvecklingens riktning ser von Wright i en föreställning om människans rätt att behärska naturen och på olika sätt utnyttja den.²¹ Den uppfattningen är en del av en västerländsk människosyn som enligt von Wright har sina rötter i två traditioner, den judisk-kristna och den grekiska.

Den judisk-kristna traditionen har bidragit med en syn på förhållandet mellan människan och den övriga naturen som ett hierarkiskt förhållande där människan intar en särställning i helheten. I den grekiska traditionen är människan en del av en harmonisk helhet. Kunskapen om denna helhet hjälper människan att leva i harmoni med den. En andra betydande tradition inom det grekiska tänkandet är synen på människan som ett dualistiskt väsen, som kropp är hon ett ting bland andra naturliga ting, som själ är hon delaktig i det gudomliga

²⁰ von Wright 1986, 15.

²¹ von Wright 1996 316; von Wright 1986, 57.

övernaturlighet. Kunskapsökandet från den grekiska traditionen och maktpositionen från den judisk-kristna traditionen utgjorde en god grund för de vetenskapligt-tekniska framstegen som småningom tog formen av den västerländska tekniska civilisationen. Den har med den ekologiska krisen allt mer börjat ifrågasättas, utgående från både psykologiska och biologiska erfarenheter av dess konsekvenser.

von Wright ger här uttryck för uppfattningen att livssynen återverkar på livsstilen.²² De här bakomliggande förutsättningarna tycks falla utanför det som von Wright kallar världsbild. Men de fungerar legitimerande, dock utan att själva behöva legitimeras. För von Wright är det människosynen som är det grundläggande som återspeglar sig i såväl religion, moral som traditioner:

De ändamål, som människor strävar att förverkliga, och de medel, som därvid kommer till användning, måste kunna berättigas eller legitimeras. I sista hand får de sitt berättigande av våra grundläggande värderingar, av vår syn på vad som är bra för människan, vilka anspråk hon kan ställa på livet och vilka restriktioner hon måste finna sig i. Man kan kalla denna värdebakgrund en tidsålders eller kulturkrets underförstådda människobild eller filosofiska antropologi. Den återspeglas i en kulturs religiösa trosföreställningar, i dess hederskod och moraliska regler, i sedvänjor och traditioner.²³

Den västerländska civilisationen har emellertid råkat i en legitimitetskris, då den bakomliggande, historiskt uppkomna människosynen inte längre fyller en legitimerande funktion. von Wright poängterar att det inte är ett medvetet intellektu-

²² Människosynen är exempel på hur naturumgänget styrts i en riktning som i längden inte håller. von Wright beskriver på liknande sätt hur andra bakomliggande förutsättningar ligger till grund för synen på framsteg och utveckling. von Wright 1995, 8.

²³ von Wright 1982, 170.

ellt arbete som underminerat den gamla människosynens position, utan att det är erfarenheterna av den livsstil som bygger på denna människosyn som väckt tvivel på människosynens förträfflighet. När både psykologiska och biologiska erfarenheter av den västliga kulturen pekar på att något är fel, blir det en utmaning att söka grunderna till situationen. von Wright hittar dem i förhållandet mellan människan och den övriga naturen, och menar att mänsklighetens viktigaste intellektuella utmaning är att ompröva detta förhållande. Forskning på olika områden ger större kunskap om naturen, om människans position i den och om andra arters likheter med människan. Också den tidigare självklara mekanistiska och deterministiska världsbilden inom naturvetenskaperna håller på att upplösas. von Wright pekar på att kunskap har en betydelse för hur man ser på sig själv och omgivningen. Men han konstaterar också att kunskapen inte räcker:

Emellertid är det klart, att förändringar i vetenskapernas världsbild inte såsom sådana kan tjänstgöra som legitimationsgrund för ett samhälles sätt att leva. Kunskap och värdering är två olika saker.²⁴

Förutom kunskapen behövs en förändring av attityderna hos människor, och att dessa attityder också får politiska konsekvenser. Människors attityder och grundläggande värderingar kan man emellertid inte besluta om. De förändras under livets gång genom de upplevelser och erfarenheter en människa går igenom och mognar av.²⁵ von Wright menar att man bara kan hoppas att de erfarenheter och intryck som den teknologiska livsstilen ger leder till förändring:

Det mesta man kan hoppas på är att människan gradvis förvärvar sig en ny form av genomtänkt självbesinning under intryck dels

²⁴ von Wright 1982, 181.

²⁵ von Wright 1996, 334.

av upplevelserna av alienering och ekologiskt katastrofhot, dels av dessa upplevelsers uttolkning inom samtida vetenskap, filosofi och konst.²⁶

En sådan självbesinning innebär att man går till grunden med hur man vill att framtiden skall se ut, vad man verkligen finner vara viktigast. Den förutsätter enligt von Wright en "ny syn på människan och hennes ställning i det större sammanhang, som är vår biosfär på planeten Jorden."²⁷

von Wright skulle vilja se en förändring som går i riktning mot en förnuftig livsstil. En förnuftig livsstil baserar sig på kunskap om vad som är illa och vad som är bra för människan, och på livsbejakande värderingar. En kombination av dem hjälper människan att organisera samhället så att det passar människan, att det står i samklang med vad som är bra för människan, med människans väl.

5.2 Människan – det förnuftiga djuret

von Wrights historiska perspektiv innebär en dynamisk natur- och människosyn, där det evolutionsteoretiska perspektivet är en självklarhet. Hans tidskritiska perspektiv anger vilka aspekter i människosynen som är för honom relevanta, och hans förankring i ett vetenskapligt sätt att tänka gör att frågan om människans förnuft, dess användning och följder får en central plats i hans produktion.

5.2.1 "Den åttonde dagen"

von Wright lånar Berdjajevs uttryck "den åttonde dagen" och beskriver med den ordbilden människans verksamhet som en ny fas efter Guds fullbordade skapelse och den sjunde dagens

²⁶ von Wright 1982, 183.

²⁷ von Wright 1982, 183.

vila. Första steget mot den alienerade situation vi har i dag togs då människan började odla jorden. Sedan har hennes ökade kunskaper och tekniska färdigheter lett till en situation som hos von Wright väcker farhågor om att situationen inte mer är under kontroll. Människans herravälde över naturen är så besinningslöst att risken finns att hon med sin maktutövning undergräver sina egna livsmöjligheter.

När von Wright vill förstå människans förhållande till den övriga naturen ser han spår av två ovannämnda traditioner: den grekiska och den judisk-kristna. Ett gemensamt drag för den grekiska antika uppfattningen och dagens uppfattning om vetenskap är att den bygger på en tro eller förvisning att tillvaron är begriplig, människan kan med sina egna förmågor lära sig förstå tingens ordning. Ett särskiljande drag är att den antika vetenskapen uppfattade naturen och dess lagar som ett ideal att följa.²⁸ Den hade inte gjort den skillnad mellan fakta och värde som gäller i dag. Den var värdeinriktad och kunde ge människan ledning i vad som var rimligt eller skäligt. Utvecklingen går inte att vända: upptäckten av skillnaden mellan att beskriva och att föreskriva finns som en förutsättning i dagens vetenskap. Naturen och dess lagar kan man beskriva, men de ger ingen fingervisning om hur människan bör leva.²⁹

De antika grekernas syn på människans förhållande till naturen beskriver von Wright bildligt som ett förhållande vars syfte var att anpassa sig till och lyda naturen. Till skillnad från den traditionen har enligt von Wright den judisk-kristna skapelsetanken i den västliga kulturen fört in en syn där ett utnyttjande herravälde över naturen är berättigat. Där ses förhållandet mellan människan och den övriga naturen som ett motsatsförhållande, där det för människan gäller att övervinna det motstånd som naturen bjuder genom att värja sig

²⁸ von Wright 1990, 71.

²⁹ von Wright 1986, 24-29; von Wright 1995, 67-69.

mot naturen eller tämja den.³⁰ Förutom denna distanserade position var också ändamålsinriktningen som fanns i den magi som florerade före den moderna vetenskapens uppkomst en förutsättning för den moderna tekniska utvecklingen.³¹

I det grekiska tänkandet, i magin och i det framväxande vetenskapliga tänkandet ser von Wright något gemensamt: att människan är en rationell varelse. Rationaliteten tar sig emellertid olika form och uttryck i olika sammanhang:

I grunden, ville jag säga, företräder de tre: grekernas naturspekulation, den medeltida magin och nya tidens vetenskap, tre olika sinsemellan ojämförbara former av mänsklig rationalitet.³²

Inte bara människans tankeförmåga, utan också hennes förmåga att förena detta vetande med ett kunnande som tillsammans hjälper henne att förändra sin omgivning så att den motsvarar hennes behov och intressen är uttryck för hennes rationalitet:

Men det är troligen riktigt, att den form av rationalitet, som jag här kallar "teknisk" ("instrumentell"), är en i det närmaste universell egenskap hos människan och inte en särskild begåvning hos vissa etniska grupper och folk i motsats till andra.³³

Människans rationalitet har tvåfaldig potential:

en potens till det goda, dvs. människans växt mot idealet, och en potens till det onda, dvs. människoförgudningens hybris.³⁴

³⁰ von Wright 1986, 59; von Wright 1995, 71; von Wright 1990, 74-76.

³¹ von Wright 1986, 38-42; von Wright 1990, 51.

³² von Wright 1986, 40.

³³ von Wright 1986, 33.

³⁴ von Wright kallar den bibliska berättelsen om kunskapens träd, liksom berättelsen om Prometheus och sägnen om doktor Faust, en myt som

Människan har enligt von Wright fler särdrag som skiljer henne från andra djur. Han nämner den högt utvecklade hjärnan, språkets gåva, traditionsskapande, förmågan att tämja djur och odla växter. Allt detta har gjort att människan gradvis under evolutionens gång har alienerats från den övriga naturen.³⁵ Industrialiseringen kom att alienera människan ytterligare från den övriga naturen.³⁶ Samtidigt som von Wright håller fast vid människans unicitet och särställning konstaterar han i sökandet efter en ny människosyn att allt fler särskiljande drag mellan djur och människor tack vare ny kunskap faller bort. Ett exempel är den kommunikativa förmågan, som har påvisats hos andra högre stående däggdjur.³⁷

Den tekniska rationaliteten som har blivit dominerande i den västerländska kulturen har också oväntade följder. Erfarenheten av alienation och ekologiska katastrofhot är en bra grogrund för olika känslor och beteenden som inte är rationella:

Det är en annan paradoxal sida av vår hyperrationalistiska teknologiska civilisation, att vidskeplig tro och irrationella beteendemönster håller på att bli snabbt växande kräftsvulster på dess kropp.³⁸

Som exempel nämner von Wright terroristverksamhet, olika sorters romantiska flykter från verkligheten, nyreligiositet och nysubjektivism. Man kan tänka sig att alienationen från naturen enligt von Wright samtidigt riskerar bli en alienation från människan: det förnuftiga djuret hemfaller åt olika sorters irrationalitet. von Wright söker en väg mellan hyperrationali-

illustrerar de problem människan har att tackla i sin förståelse av kunskapens värde och betydelse för människan. von Wright 1990, 27-33, citatet s. 38.

³⁵ von Wright 1986, 31f; von Wright 1990, 59.

³⁶ von Wright 1996, 337-354.

³⁷ von Wright 1982, 181.

³⁸ von Wright 1982, 178.

tet och irrationalitet. von Wrights syn liknar här Linkolas, men skiljer sig från den så till vida att von Wright inte alls söker orsaker till olika former av irrationalitet i människans genetiska utrustning. Inte heller definieras hans syn på vad som är rationellt av eventuella återverkningar på biosfärens möjlighet att överleva.

5.2.2 Sin egen lyckas smed?

Att människan är alienerad från naturen innebär inte att hon inte skulle vara naturbunden. Människan tillhör fortfarande det naturliga systemet, även om hon inte uppfattar sig stå i väldigt nära beroendeförhållande eller begränsande förhållande till den övriga naturen. Som kroppslig varelse har hon del av naturens lagbundenheter och kausala förlopp. Hos von Wright innebär detta ändå inget problem beträffande människans frihet. Han ställer frågan om den mänskliga friheten i relation till frågan om determinism som väcks då man ser på människan som en del av naturens kausala förlopp. Han betonar att det inte finns någon konflikt mellan frihet och determinism:

Since causal explanations and reason-explanations have different explananda there can be no "conflict" between the two types of explanation as such. But this does not yet show that there might not be a "conflict" between a reason-explanation of an action and a causal explanation of its physical aspect.

Assume next that we have these two explanations relating to the same action and assume further that the one makes reference to reasons which are present for the agent in the context of the action and the second to stimulations of the nervous system of the agent in that same context. Then there is no "conflict." In the context of the action there simply cannot be any "conflict" between the two explanations. On the contrary: we who share the "belief in science" of our century regard it as probable or even certain that if

the action has a reason-explanation its somatic aspect has a causal explanation.³⁹

von Wright har formulerat problemet om människans fria vilja som en fråga om hur det kommer sig att människans kroppsliga rörelser, som lyder under naturens lagar, korresponderar med personens fria handlingar.⁴⁰ Lösningen för von Wright ligger i att visa att den kausala förklaringen (eng. *causal explanation*) förklarar kroppens rörelser, medan handlingen förklaras med hjälp av en förnuftsförklaring (eng. *reason-explanation*). De förklarar inte samma sak, och kan därför inte stå i konflikt med varandra. Orsaken till att en handling två aspekter, den kroppsliga och den mentala, korresponderar så väl, är att en människa inte är en färdig produkt vid sin födsel, utan att hon genom fostran och livserfarenhet "programmeras":

the agent in the form of learning and previous experience, his soma in the form of traces which learning and experience have left on it.⁴¹

Kopplingen mellan handlingen och dess orsaker är varken kausal eller logisk, utan begreppslig, för att handlingen sker inom ramen för den förståelse människan under sitt liv har utvecklat. Människans frihet och hennes naturbundenhet är inte varandra uteslutande motsatser, utan är båda var sin sida av människans existens.⁴² Att handla fritt är att ha eller kunna ge en grund för sina handlingar. Andra djur saknar människans mentala förmåga att planera och vilja handla på vissa sätt, och kan därför enligt von Wright inte kallas fria i samma

³⁹ von Wright 1998, 39.

⁴⁰ von Wright 1998, 3.

⁴¹ von Wright 1998, 40.

⁴² En utförlig analys av von Wrights version av kompatibilitetstesen finns i Egidi 1999, 9-20.

bemärkelse som människan, eftersom de saknar den själv-reflektiva förmågan att överväga sina handlingar på förhand. Djurens frihet är en frihet från yttre restriktioner som kring-skär deras beteende.⁴³

Vad innebär von Wrights syn på människans frihet i rela-tion till hennes möjlighet att förändra sin egen och resten av naturens situation till det bättre? Ett svar är att människans frihet gör det möjligt för henne att förändra situationen så vitt det är inte för sent med tanke på den fysiska världens lag-bundenheter. Förändring är möjlig om utvecklingen fort-farande går att vända, och förutsatt att man vill söka för-ändring. von Wright tvivlar ibland på möjligheten till föränd-ring, och konstaterar att den mänskliga arten eventuellt håller på att utplåna sig själv. Då handlar tvivlet om det tidsmässigt möjliga, men också om ett tvivel på viljan att fatta nödvändiga beslut. Har människorna insett situationens allvar? Har män-niskorna förmåga att vidta nödvändiga och långsiktiga åtgär-der och kanske samtidigt ge upp kortsiktiga fördelar och ifrå-gasätta rådande ideal och strävanden? Det tvivlar von Wright på. Den bundenhet mänskligheten lever i beror inte på natur-lagar eller mänskliga egenskaper eller oförmågor, utan är vad von Wright kallar en "omständligheternas diktatur" där ut-vecklingen kanske har gått så långt att mänsklig makt och förmåga eventuellt inte längre räcker, även om viljan till för-ändring skulle finnas.⁴⁴ Han uttalar i ett skede ett hopp om att människan kunde besinna sig, ta sitt förnuft till fånga och inse det oförnuftiga i dagens västerländska livsstil. Senare ut-trycker han starka tvivel på att det är möjligt.

von Wright konstaterar att det visar sig att den ekologiska krisen, krisen i förhållandet mellan människan och den övriga naturen, är en förnufts kris: det räcker inte med innehållslös

⁴³ von Wright 1998, 43.

⁴⁴ von Wright 1987, 8; 1983, 10.

rationalitet som ger sakkunskap, det behövs en annan form av rationalitet som von Wright gärna kallar besinning.

5.2.3 Förnuftets kris

von Wrights tidsdiagnostiska verksamhet beskrivs ibland som kultur- eller civilisationskritik. Det är en kritik som riktar sig mot både livsstil och bakomliggande föreställningar och tänkesätt i nutiden. von Wrights förnuftskritik är ett försök att komma till rätta med den rationalism som moderniteten odlar i riktning mot hyperrationalism utan att hamna i det andra diket, antirationalism eller irrationalism.

För Georg Henrik von Wright är frågan om förnuftet och rationaliteten central. Boken *Vetenskapen och förnuftet* (1986) går mycket ut på att kritiskt granska rationaliteten som von Wright ser dess uttryck i västerlandet i dag. I hans analys handlar det om att se hur en form av rationalitet inverkar på samhällsutvecklingen och det biologiska livets möjligheter att fortgå. I den tidigare utgivna *Humanismen som livshållning* (1978) resonerar han kring teman som vetenskaplig attityd, kunskap och världsbild. I den senare utkomna *Myten om framsteget* (1993) belyser han rationalitetsförståelsen i den s.k. framstegsmyten och fördjupar i kontrast till det frågan om det rationella och dess möjligheter och risker. Förnuftets kris tar sig dels uttryck i att olika former av irrationalitet blir vanligare, dels i ett behov att kritiskt reflektera över förnuftigheten och de uttryck rationaliteten har.⁴⁵ Det senare är von Wrights tidsdiagnostiska produktion ett gott exempel på.

von Wright beskriver det moderna samhället som ett samhälle inrättat efter förnuftets krav. Inom detta samhälle härskar en förståelse av rationaliteten som han beskriver som teknisk eller instrumentell rationalitet. Det är den rationalitet som befattar sig med medlen för uppnåendet av vissa mål. Det

⁴⁵ von Wright 1986, 15-17.

är enligt von Wright ett instrumentellt användande av förnuftet.⁴⁶ Utanför denna rationalitet faller den rationalitet som kan vara vägledande när det gäller de mål ett samhälle vill uppställa. Upplysningens frigörande från utomstående auktoriteter till förmån för det mänskliga förnuftet hotar enligt von Wright att övergå i en ny bundenhet, om den tekniska rationaliteten får härska. Den tekniska rationaliteten ger rum för "oförnuft och primitiva instinkter".

En orsak till den överdrivna tron på förnuftets makt, och dess följd, uppfattningen att det vetenskapliga tänkandet är det enda rationella eller förnuftiga tänkandet, ser von Wright i klyftan mellan fakta och värde. Han bestrider att förnuftet skulle vara så begränsat att det enbart är förmöget till värderingsfritt, logiskt kalkylerande tänkande:

Värden har tyckts vara bannlysta från förnuftets sfär liksom rationellt tänkande från värderingarnas sfär. En omåttlig skepsis gentemot värden har lett till värdenihilism och en överdriven tro på förnuftets makt har befordrat scientistisk fundamentalism. Det dialektiska motsatsförhållandet mellan de båda kulturtraditioner som har fostrat den västerländska kulturen har slutligen öppnat ett svalg där kaos och sönderfall hotar.

Klyftan mellan fakta och värden är något som intellektuell hederlighet tvingar oss att acceptera. Men den begränsning av förnuftets räckvidd som tycktes resultera från denna klyfta är en villa som inte får tillåtas skymma vår klarsyn.⁴⁷

Även om man enligt von Wright inte kan sluta från är till bör,⁴⁸ betyder det inte att förnuftet eller rationaliteten i sig inte

⁴⁶ von Wright 1995, 55.

⁴⁷ von Wright 1995, 89.

⁴⁸ von Wright håller både fast vid klyftan mellan fakta och värden och ifrågasätter den. Fakta är enligt honom sanningsbärande objektiva sakförhållanden och värden är subjektiva, t.ex. uttryck för preferenser. Exempelvis i *Myten om framsteget* ser han "framsteg" som ett värdeomdöme

kan befatta sig med värden, eller tvärtom, att religion och moral och andra "värdeverksamheter" inte har något med förnuft att göra.⁴⁹ Han vill därför plädera för en bredare förståelse av rationalitet som inbegriper också värdefrågor. Värdering av olika möjligheter att uppnå ett visst mål, t.ex. att gå ner i vikt, kan anses vara rationell om man anser att målet är värt sitt pris, det vill säga att "medlet," det som krävs för att gå ner i vikt, motsvarar målets värde. Avgöranden som baserar sig på smaksaker, rena preferenser, kan enligt von Wright inte bedömas som rationella. Förutom denna målrationalitet finns det en annan aspekt av rationellt övervägande.⁵⁰ Han kallar den värderationalitet, hänvisande både till Webers *Wertrationalität*⁵¹ och till Aristoteles *phronesis*:

som på objektiva grunder varken går att verifiera eller falsifiera. Hans kritik i samband med fakta-värde klyftan handlar dels om att förnuftet/rationaliteten har motats in på faktaområdet som om rationellt tänkande inte behövdes eller vore möjligt när det gäller värdeomdömen. Det är hans förnufts- eller rationalitetskritik. Hans andra kritik handlar om att värden, t.ex. "framsteg" eller "vetenskapens nyttovärde" förtingligas och instrumentaliseras så att de blir värdeneutrala och mätbara. Vetenskapens nyttovärde har enligt von Wright instrumentaliserats så till den grad att det finns risk för att alla andra värden förtingligas på liknande sätt. Som exempel nämner von Wright kreativitetens kommersialisering (von Wright 1995, 45). Också det här är en aspekt av hans rationalitets- eller förnuftskritik, men med en stor portion kulturkritik. Man kunde kanske säga att det är kulturkritik utgående från rationalitetskritiken. von Wrights intresse för frågan om möjligheten att överbrygga klyftan mellan fakta och värde verkar ha två aspekter. Den ena handlar om normförståelse. von Wrights icke-kognitivistiska normförståelse omöjliggör ett överbryggande av klyftan. Den diskussionen är av analytisk-filosofisk karaktär. Den andra aspekten handlar om värderingsprocessens, värdenas och/eller normernas rationalitet. Där hör diskussionen om värderationalitet hemma, och den är intressant med tanke på von Wrights moraluppfattning. Hans syn på det praktiska förnuftets vägledande funktion förutsätter eventuellt ett ifrågasättande av det absoluta i klyftan mellan fakta och värde.

⁴⁹ von Wright 1995, 22; 83.

⁵⁰ von Wright 1985, 169-176.

⁵¹ von Wright 1995, 54f.

Den kunde kallas värderationalitet, en insikt i det rätta sättet att leva, "det goda livet". Aristoteles kallade den *phronesis*, en term som ibland översätts med "praktisk visdom" (inte att förväxla med "teknisk färdighet"). Ett annat bra namn på den är *besinning*.⁵²

Den praktiska visdomen är en kunskap om det goda livet eller människans väl. Den kan enligt von Wright inte beskrivas i mål-medel kategorier i samma bemärkelse som i fråga om annat rationellt handlande och övervägande. Den målrationala förmågan i sig är inte nog, utan för att en människa skall kunna vara – tänka, handla – förnuftigt behöver hon veta vad som är bra eller illa för henne, hon behöver en förståelse av "det goda livet". Den förståelsen innebär en kunskap om vad som är gott och ont. Den "praktiska kunskapen" handlar om att man vet vad som är gott eller illa för en individ eller en grupp. Denna kunskap är varken objektiv kunskap eller en utifrån gjord värdering.⁵³ von Wright gör en skillnad mellan mål i allmänhet och en människas väl. Båda kan vara föremål för rationellt övervägande, de förra för målrationalt övervägande, de senare för ett värderationellt övervägande. Som exempel beskriver von Wright hur en man i unga år uppställer som mål att nå en hög position i något affärsföretag, och vidtar åtgärder för att nå det målet. Han lyckas med det, men tvingas samtidigt att försumma sin familj och sin hälsa. Han börjar tvivla på att hans liv är ett gott liv. Trots den nya insikten om att hans liv inte är gott för honom kan man bedöma hans val av livsbana som målrationalt. Men man kan samtidigt konstatera att han vid tidpunkten för sitt val saknade praktisk visdom:

⁵² von Wright 1986, 140f.

⁵³ von Wright 1963, 109-146.

Jos hän olisi ollut "viisaampi", hän olisi ymmärtänyt tämän. Täsmälleen tällä tavoin ilmaiseimme usein itsemme, ja "viisaus", johon tässä viitataan, on se rationaalisuuden muoto, josta Aristoteles käytti nimeä *phronesis*.⁵⁴

I den västliga civilisationen, den tekniska kulturen, saknas en gemensam värdegrund som kunde legitimera människors handlande. Då upplevs utvecklingen i sig lätt som ett självändamål, medan man inte reflekterar mycket över utvecklingens mål och riktning.⁵⁵ von Wright menar att den praktiska kunskapen eller visdomen innebär en förståelse för eller insikt om människans väl och uttrycker en förmåga att värdera olika målsättningar. Det är ett uttryck för rationalitet, även om den är värdebaserad:

Den enda rationella utväg ur vår civilisations legitimationskris, som jag kan se, är därför att vi må besinna och söka klarare uttryck, vilka våra "innersta önskningar" är och hur vi "verkligen vill", att mänskligheten skall fortleva.

Vi måste ompröva våra möjligheter och omvärdera våra målsättningar – lära oss behärska oss själva för att kunna förnuftsensligt styra också den tekniska utvecklingen.⁵⁶

Miljörörelsen är enligt von Wright ett konkret exempel på en sådan praktisk visdom som kommer till uttryck i en medvetenhet om hur nödvändigt det är att den västliga människans livsstil förändras.⁵⁷

⁵⁴ "Hade han varit 'visare/klokare', hade han förstätt detta. Precis på det sättet uttrycker vi oss ofta, och den 'vishet/klokhet' man då avser är den form av rationalitet för vilken Aristoteles använde beteckningen *phronesis*" von Wright 1985, 181-183, citatet finns på s. 183.

⁵⁵ von Wright 1982, 170.

⁵⁶ von Wright 1982, 183.

⁵⁷ von Wright 1982, 180.

von Wright sällar sig här till dem som kritiserar modernitetens snäva förnuftsförståelse och som pekar på det praktiska förnuftets värderande funktion. Kritiken mot det instrumentella förnuftet bär i sig en kritik mot modern moraluppfattning. I följande avsnitt ser vi hur von Wright kopplar sin förnuftskritik till moralen.

En rationell hållning eller attityd kan man inta på fler områden än det vetenskapliga. Den kritik von Wright för fram handlar om att rationalitetens många aspekter inte kommer till uttryck i en tid där den tekniska eller instrumentella rationaliteten överbetonas. Rationaliteten i alla dess former värderar von Wright högt. Hans kritik innebär inte att han lämnar sina krav på rationalitet på alla områden, snarare tycks rationaliteten vara förutsättningen för hans tänkande.

I förhållandet till naturen beskriver han två former av rationalitet. Den ena kallar han en rationell teoretisk hållning till naturen, det man kallar en vetenskaplig attityd. Den andra är en rationell praktisk hållning till naturen, en besinningsfullhet, en förmåga att "rätta våra målsättningar i enlighet med hur det som vi önskat för stunden återverkar på det som vi önskar på lång sikt, för livet s.a.s."⁵⁸

Man kan enligt Georg Henrik von Wright kalla praktisk visdom för sann självkärlek (fi. *oikea itserakkaus*). Den praktiskt visa vet hur livet skall gestaltas på bästa sätt och på lång sikt. Men den praktiska visdomen är ändå enligt von Wright inte beräknande egenkärlek, av flera orsaker. Argument för det finner han t.ex. i frågan om människornas ansvar för kommande generationer. Människan bryr sig enligt von Wright av naturen om sina efterkommande. Det utgör en bas för handlingar som inte äventyrar kommande generationers välmåga. Här stöder sig von Wright på sin uppfattning om människans natur.

⁵⁸ von Wright 1990, 90f.

I vanliga fall ingår vänskap och kärlek i det man uppfattar som ett gott liv. Enligt von Wright vore det irrationellt att mena att en människa kan ta emot omsorg och kärlek av andra utan att återgälda den. Det irrationella ligger i omöjligheten att generalisera en sådan hållning: det är ologiskt att tänka sig att alla får den kärlek som hör till ett gott liv om ingen är beredd att älska någon annan. Det praktiska förnuftet ställer till följd av det krav på oss att utveckla vår emotionella förmåga och fostra våra barn till känslomässigt mogna människor. von Wright uppfattar det kristna budet om nästankärlek som en explicit formulering av detta det praktiska förnuftets krav. Enligt von Wright är kriteriet för att vi skall anse vissa förhållningssätt vara rationella det att de går att generalisera och att de är symmetriska. Det senare innebär att de sätt som en person förhåller sig på gentemot en annan borde kunna förväntas vara eller bli ömsesidigt: omsorg får omsorg till svar, kärlek besvaras med kärlek. Brist på symmetri gör att han anser att universell kärlek omfattande också naturen inte kan ses som ett den praktiska visdomens krav.⁵⁹

Begreppet sann självkärlek, som von Wright alltså ser som en beskrivning av praktisk visdom, och symmetritanken återfinner vi också i *The Varieties of Goodness*, där von Wright gör en begreppslig analys av godhet, och där han formulerar grunderna för sin egen moraluppfattning. Där visar han explicit på vilket sätt han ser att sann självkärlek inte är beräknande självintresse. Han för ett logiskt resonemang som bygger på att det för var och en är fördelaktigt att ge upp mindre fördelar till förmån för ett gemensamt mål.⁶⁰ Resonemanget för fram till en rättvisprincip som går ut på att ingen kan få del

⁵⁹ von Wright, 184-188.

⁶⁰ Resonemanget utgör grunden för hans rättvisprincip, och återfinns i von Wright 1963, 197-211. Resonemanget innehåller många andra aspekter som inte är relevanta i det här sammanhanget.

av en gemenskaps gemensamma goda utan att själv bidra med sin del.⁶¹ Den här rättvisepincipen ser han som moralens hörnsten:

I regarded a Principle of Justice as the cornerstone of morality. The moral duty is to act in accordance with this principle from what I called a moral motive, viz a will to secure for all a good which similar action on the part of our neighbours would secure for us. The moral will is beyond egoism and altruism – a disinterested and impartial will to justice. It treats your neighbour as though his welfare were yours and your welfare his. To have this attitude is to love your neighbour as yourself.⁶²

Symmetritanken återkommer i en mycket senare text där han argumenterar för att en persons identitet inte är fullständig utan insikten om hur ett symmetriskt förhållande till andra människor inverkar på människors välmåga. Detta kallar han en moralisk attityd till medmänniskorna:

A person's identity or self-knowledge, I argued, is incomplete, deficient unless he realizes the symmetry in the relationship between humans with regard to how their actions mutually affect their good (wellbeing). Inbuilt in the possession of self-knowledge is a moral attitude to our neighbour.⁶³

von Wright ger begreppet värderationalitet innehåll genom att beskriva det som "sann självkärlek". Det är inte ett individualistiskt begrepp som inte skulle vara relevant i mellanmänskliga relationer. "Ett gott liv" innebär ett liv i gemenskap. Den positionen motiverar von Wright både hänvisande till människans natur och genom logiskt tänkande. von Wright beskriver den praktiska visdomen som en slags omedelbar kunskap eller förståelse av vad som är gott för människan, som vi

⁶¹ von Wright 1963, 208.

⁶² von Wright 1999, 14.

⁶³ von Wright 1999, 15.

såg i exemplet med den unge mannen och hans yrkesval. Här kan vi notera att von Wright talar om den praktiska visdomen som kunskap om vad som är gott för människan, inte vad som är gott i sig. När han ger den praktiska visheten beskrivningen "sann självkärlek" beskriver han med logikens hjälp hur sann självkärlek förutsätter – logiskt sett – ömsesidighet och därmed blir en form av nästankärlek. Den praktiska visdomens krav ser på så sätt ut att vara underställt eller en följd av logikens lagar.

5.3 Förnuft och moral

5.3.1 Om etik och moral

von Wright håller sig till den ganska vanliga distinktionen mellan etik som moralfilosofi och som reflektion över moralen som den tar sig uttryck i handling och språk. Ett sätt att bedriva etik på är enligt von Wright att klargöra vad man menar med adjektivet "moralisk" framför termer som handling, plikt, människa osv. Det sker genom att man relaterar de moraliska idéerna (eng. *moral ideas*) till varandra eller till något utanför den moraliska sfären. Har man väl nått klarhet i vad "moralisk" betyder har man också en måttstock att bedöma handlingars moraliska halt med.⁶⁴ Den här synen på etik är samtidigt en plädering för att det finns etik som varken är renodlad metaetik eller renodlad normativ etik:

I have wanted to say that there is also a philosophic pursuit deserving the name 'ethics', which shares with a common conception of 'meta-ethics' the feature of being a conceptual investiga-

⁶⁴ von Wright 1989, 794.

tion and with a common conception of 'normative ethics' the feature of aiming at directing our lives.⁶⁵

Distinktionen mellan metaetik och normativ etik bygger enligt von Wright på uppfattningen om den oöverbryggbara klyftan mellan fakta och värde. Han ifrågasätter inte möjligheten att utöva vare sig metaetik eller normativ etik, men han påpekar att begreppsliga undersökningar inte klart kan inordnas under någondera. *The Varieties of Goodness* är ett exempel på en sådan begreppslik undersökning, men von Wright utmanar också dem som håller fast vid en skarp distinktion mellan metaetik och normativ etik att försöka bestämma under vilken rubrik, metaetik eller normativ etik, man skulle inordna vissa verk av Aristoteles, Kant och Mill.⁶⁶ Detta är ett sätt för von Wright att ifrågasätta att klyftan mellan fakta och värde är oöverbryggbar.

En viktig betoning som von Wright gör när han försöker göra en begreppslik bestämning av moral, är att han ifrågasätter det han kallar moralens begreppsliga autonomi. Det är en uppfattning som framförallt Kant har bidragit till. von Wright tar avstånd från en sådan uppfattning och för fram att det inte finns någon särskild moralisk godhet eller plikt.

I shall try to explain why I wish to deny that the domain of morality is (conceptually) autonomous. There are two main reasons. One could call the one "immediate" and the other "remote". The immediate reason is connected with my teleological view of morality. Morality serves an end. Therefore the moral norms are not norms sui generis, but a species of "technical" norms. They aim at regulating conduct which is thought practically necessary for the attainment of the moral goal. The more remote reason for not regarding moral norms as being sui generis has to do with the nature of the end towards which moral norms are supposed to di-

⁶⁵ von Wright 1963, 6.

⁶⁶ von Wrights syn på metaetik och normativ etik finns i von Wright 1963, 2-6.

rect us. This end is defined in value-terms. But these value-terms are not specifically "moral". This is so because of my commitment to the following position:

To evaluate an action morally is to evaluate the way in which it affects, or is intended to affect, the good of human beings. This is why I say that moral value is not autonomous, but dependent upon the value concept of the good of man.⁶⁷

von Wright menar att moralisk godhet (eng. *goodness*) är en härledning av godhet i allmänhet, och att en filosofisk förståelse av moralen därför bör grunda sig på en grundlig analys av begreppet godhet (och plikt). Det är den analysen han gör i *The Varieties of Goodness*. Detta "breda" förhållningssätt till etik placerar det moraliska (eng. *the moral ideas*) i ett nätverk av idéer (eng. *notions*) bestående av värden, normer och handlingar, inklusive begrepp som är relevanta i relation till handlingar. Moralens grund söks då i det breda spektret av värdebegrepp och normativa idéer. Etiken ses som en gren av en allmän värde- och normteori.⁶⁸

Om von Wright opponerar sig mot en moralens begreppsliga autonomi, vad är moral, begreppsligt, då relaterad till? von Wright beskriver sin moralfilosofiska position som teleologisk, och syftar då på sin syn att moralen tjänar ett syfte. Det syfte moralen tjänar är *the good of man*, människans väl. Det är i sig inget moraliskt begrepp, utan ett värde. De värden som tjänar detta värde kallar von Wright moraliska värden. Moralisk godhet kan man inte definiera eller beskriva i sig, utan det måste göras med hjälp av någon annan form av godhet. Hans ståndpunkt är att det är en form av utilitaristisk godhet som den moraliska godheten relaterar till:

⁶⁷ von Wright 1989, 795.

⁶⁸ von Wright 1963, 1-2; 6-8.

The form of goodness, in the terms of which I propose to explicate the notion of the morally good, is the sub-form of utilitarian goodness which we have called the beneficial. To put my main idea very crudely: Whether an act is morally good or bad depends upon its character of being beneficial or harmful, i.e. depends upon the way in which it affects the good of various beings.⁶⁹

På samma sätt definieras andra etikbegrepp i relation till det goda. Moralisk plikt är en viss form av praktisk nödvändighet om man skall befrämja en annan människas väl. Moralisk dygd är att göra alla sina moraliska plikter, framom att göra många moraliskt goda handlingar. En i moraliskt hänseende god människa kan liknas vid en välvillig (eng. *benevolent*) människa. Vålvilja, liksom moralisk godhet, har att göra med en människas karaktär. Bedömningen av en i moralisk mening god människa bygger inte på hennes enskilda handlingar utan på hennes karaktär. En god människa kan någon gång göra fel utan att man ifrågasätter henne som moraliskt god.

A man may do some bad acts and even entertain some evil intentions – and yet be a good man. But the bad he does or intends must count as an occasional aberration. Or it must have some special excuse. If we were asked how much evil the good man can be “allowed”, we could, of course, not answer by giving an exact measure – “hereunto and not further”. But we could give an inexact and yet significant measure by saying that the bad he does or intends must not affect our judgement of his character. A good man may do some mischief, or revenge a wrong which he has suffered from another man, or tell a lie. But he cannot be mischievous or revengeful or untruthful.⁷⁰

⁶⁹ von Wright 1963, 119.

⁷⁰ von Wright 1963, 134.

Fokus ligger alltså inte på en bedömning av hurdana eller vilka handlingar som är rätta respektive felaktiga, utan fokus ligger på det handlande subjektet.

Skillnaden mellan en enbart välvillig människa och en i moralisk mening god människa är att den senare också kan beskrivas som dygdig och med känsla för rättvisa.⁷¹ Begreppen dygd och rättvisa för oss in på vad von Wright kallar moralens normativa sida, den som har med moralisk plikt att göra. Den dygdige är den som gör sina moraliska plikter. Moralisk plikt är definierad som det som i praktiken krävs för att befrämja någon människas väl. Rättvisa har vi sett är ett uttryck för omsorg om andras väl. Rättvisprincipen har ändå ingenting med definitionen av moraliskt goda handlingar att göra. von Wright gör alltså en skillnad mellan moralens normativa sida, som har med moralisk plikt att göra, och moralisk godhet. Moralens yttersta grund är kärlek⁷² men von Wright har inte på ett för sig själv tillfredsställande sätt kunnat relatera moraliska normer till principen om nästan-kärlek. Rättvisprincipen blir därför en underprincip till principen om nästan-kärlek, och i relation till den menar han sig kunna formulera moraliska normer:

I would still stick to the view that moral norms are principles concerning not-harming, i.e., respecting our neighbour's good for its own sake. The reason why I think that there are no moral norms concerning the promoting of good is this: I cannot see how action in accordance with such norms could, except contingently, be duty, i.e., be practically necessitated. If one says that moral norms constitute moral obligations, one could say that there can be no moral obligations to promote our neighbour's good and that ac-

⁷¹ von Wright 1963, 134.

⁷² von Wright 1989, 800.

tions promoting the good of others for its own sake are supererogatory, "over and above" obligation.⁷³

Mitt intryck blir att den besinning som von Wright efterlyser, den form av rationalitet som skulle vara värdeinriktad, i hög grad fungerar enligt logiska mönster hos von Wright. Han har ett starkt behov av att bygga upp och motivera sina ståndpunkter med hjälp av logik. Samtidigt som han ser att man inte kan upprätthålla en skarp distinktion mellan fakta och värde använder han sig av logik också när han behandlar värden.

5.3.2 Senmoderna tendenser

Hos von Wright finner man alltså ett av en senmodern moraluppfattnings karaktäristiska drag, nämligen mildrandet av klyftan mellan fakta och värde. Ett annat karaktäristiskt drag är en mångsidig eller flerdimensionell syn på moralen, där man söker vidga moralbegreppet från att främst gälla frågan om vad som gör en handling rätt. von Wright fokuserar inte enbart på handlingars moraliska värde, utan fokuserar också på både den handlandes intentioner och karaktär.

von Wright anser att en människa inte är god bara för att hon inte underlåter att göra sina moraliska skyldigheter.⁷⁴ Vi ser två saker: för det första att det finns något annat än moraliska skyldigheter, jämförbara med andra yttre "moraliska handlingar," som är kriteriet för en god människa. För det andra ser vi, en annan sida av samma sak, att von Wright kopplar moralen också till att vara en god människa. Det är inte enbart handlandet som är avgörande, utan också varandet. I citatet ovan (s. 198 f.) om en god människa kom det fram att det inte är troheten mot yttre regler i enskilda situationer

⁷³ von Wright 1989, 801.

⁷⁴ von Wright 1963, 155.

som utgör det enda kriteriet för moral. Man kan se hans tudelade moralförståelse (det moraliskt goda och moralens normativa sida) som en tendens till ett bredare moralbegrepp.⁷⁵ Samtidigt kan man konstatera att det är von Wrights analytiska tillvägagångssätt som skapar problemet med moralens två sidor. I andra sammanhang beskriver von Wright moralen som människans självständighet:

Sålunda blir kunskapen frigjord från det som kallas Ordets auktoritet, varmed förstås auktoriteten hos antika författare och hos Bibeln. Moralén, det vill säga människan som självständigt handlande subjekt, frigörs från den påtvingade lydnaden under andliga eller världsliga makters imperativ.⁷⁶

von Wright uttrycker här en uppfattning att det moraliska subjektet måste vara autonomt i den meningen att det inte är yttre auktoriteter som styr vad som är moraliskt handlande.

von Wright beklagar att den gemensamma värdegrunden som skulle ha tillhandahållit värden och normer som skulle behövas i vår tid har gått förlorad. I vilket förhållande står då individen som självständigt handlande subjekt till eventuella gemensamma normer, som i så fall kan beskrivas som utifrån kommande? von Wright håller fast vid den enskilda individens självständighet och förmåga att vara självständig också i förhållande till utifrån kommande normer:

Normiin suostuminen ei ole totuuden myöntämistä – eikä siitä poikkeaminen (totuuden) kieltämistä. Suostuminen (poikkeaminen) muistuttaa pikemminkin lainsäädäntö-tapahtumaa tai itse normin esittämistä. Kun hän myöntyy normiin, jonka jokin ulkoinen normiauktoriteetti on hänelle esittänyt, tekijä niin sanoaksenne antaa saman lain itselleen – muuntaa sen heteronomisesta

⁷⁵ "Det rätta" är inte heller alltid ett moraliskt begrepp, utan ställs också i relation till det goda utan att vara synonymt med det. von Wright 1989, 798.

⁷⁶ von Wright 1995, 25.

autonomiseksi. Tässä ”suostumisen” mielessä subjekt saattaa myös luoda normeja omalle käyttäytymiselleen. Suostumisen voitaisiin sanoa olevan preskriptiivistä eikä deskriptiivistä (mentaalista) toimintaa.

Kun subjekt suostuu normiin tai poikkeaa siitä, hän paljastaa moraalisen asenteensa normiin, käsityksensä siitä, mikä on oikein ja mikä ei.⁷⁷

Här ser vi att von Wright står för en moraluppfattning som inte söker kriterierna för moral utanför individen, utan ser individens handlande och val i olika situationer som uttryck för hans karaktär och självständighet. För en dygdig människa (eng. *a man of virtue*)⁷⁸ handlar det om att i konkreta situationer kunna välja den rätta vägen. Det är då inte fråga om att välja den rätta moraliska principen eller handlingen med de bästa konsekvenserna, utan om att kort och gott välja rätt.⁷⁹

Man kan tolka von Wright så, att han förväntar sig, räknar med, att varje enskild individ själv står för avgörandet vad som är rätt eller gott i en viss situation. Det är alltså inte i yttre regler eller abstrakta principer, frikopplade från den enskilda individens existens, man kan finna kriterier för moral. Det

⁷⁷ ”Att acceptera en norm innebär inte att medge en sanning – liksom inte vägran att acceptera innebär förnekande av sanning. Accepterande (vägran att acceptera) påminner snarare om lagstadgande eller att själv formulera normen. När en person accepterar en norm som någon utomstående normauktorit har formulerat, ger han så att säga samma lag till sig själv – formar om den från att vara heteronom till att vara autonom. I den meningen av ”acceptans” kan subjektet också skapa normer för sitt eget handlande. Accepterandet kan sägas vara preskriptiv, inte deskriptiv, (mental) verksamhet. När subjektet accepterar eller avviker från en norm avslöjar han sin moraliska inställning till normen, sin uppfattning om vad som är rätt och vad inte.” von Wright 1985, 150.

⁷⁸ Dygder är, enligt von Wright i anslutning till Aristoteles, karaktärsdrag. von Wright 1963, 144.

⁷⁹ von Wright 1963, 145.

rätta eller goda bestäms av det som är gott eller välgörande för en människa. Det kan, så vitt jag förstår, konkretiseras i enskilda situationer och inte beskrivas på ett allmänt, abstrakt plan. von Wright kan också konstatera att "på moral finns det inga experter."⁸⁰ Ändå är det uppenbart att von Wright också har tendenser till en extern moraluppfattning. Hans syn på moralfilosofens uppgift var ju explicit att klargöra de moraliska begreppens mening och samtidigt skapa en måttstock för bedömning av handlingars moraliska värde. Detta antyder att det i von Wrights förståelse finns en yttre, bedömande instans när det gäller moraliskt handlande. Man kan med en sådan syn diskutera och bedöma moraliska handlingar i tredje person. Moral är något utanför individen.

5.3.3 Extern moraluppfattning

von Wright beskriver att han som filosof har närmat sig etikens problem för det första genom att konstatera att etiken har sin plats i en vidare begreppslig ram, för det andra att adjektivet "moralisk" använt som bestämning av begrepp som handling, plikt, värde kräver precisering genom att relatera det till andra begrepp. Det här antyder en extern moralförståelse hos von Wright:

Wherein does "the moral life of man" consist? I should say that it consists in the fact that men, living in a society, accept certain rules of conduct such as, for example, that one must not lie, that promises ought to be kept, that one must not appropriate for oneself what belongs to one's neighbour, and so forth. That these rules are accepted in a society means, among other things, that children are taught to observe them, that members of the society on the whole observe them, and that society tries to enforce them by means of various punitive or retributive reactions toward

⁸⁰ von Wright 1986, 106.

members who break the rules. If this is a basically correct, although admittedly very rough, characterization of the way morality functions in a society, then it should also be clear in which sense the activity of prescribing moral conduct is essential to morality.

To put it in a nutshell, morality is a social affair. Morals have to be taught and, in some measures, enforced – or else that aspect of life in a community which we call “the moral life” would not exist.⁸¹

Den externa moraluppfattningen kommer i citatet till uttryck dels i beskrivningen av det moraliska livet i termer av regler och regelobservans, dels i att det inte finns några moraliska värden som är ofrånkomliga och därför inte möjliga att välja bort. Moralen, som von Wright i citatet beskriver den, verkar vara en del av det sociala livet, en del som man kan avgränsa och i den meningen har en självständig existens. Tidigare i samma text talar han om “moralens sfär”. Texten ger ett intryck av att det är möjligt att bedöma moralfrågor oberoende av kontext och relation till situationen:

To try to make the meaning of “moral” precise and univocal is one way of doing ethics. But the sought-for precision is not there “in the nature of things”, to be unearthed by the philosopher in search of meaning. It must be assigned or given. This can be done, for instance, by relating the moral ideas mutually to one another or to something outside the sphere of morality. When the philosopher does this for the sake of attaining clarity and coherence, he at the same time shapes his measuring rods for judging the actions of men from a moral point of view. The philosopher’s crav-

⁸¹ von Wright 1989, 794f. Citatet ingår i en replik till Frankena, där von Wright klargör hur normer och preskriptioner enligt honom förhåller sig till varandra.

ing for conceptual clarity, one could say, is inseparable from his quest for clarity in moral matters.⁸²

von Wright skriver att betydelsen av "moralisk" inte kan vara given i den meningen att den kan blottläggas av filosoferna, utan den måste bestämmas. Det moraliska kan tydligen inte heller vara givet i det gemensamma språket och livet, något som den praktiskt visa skulle kunna uppfatta. von Wrights syn är ett uttryck för en förståelse av moralen som fokuserar på begreppen isolerade från individen och kontexten i vilka begreppen skulle ha sin plats och få sin betydelse. Moralens sociala karaktär handlar om gemensamma överenskommelser, inte gemensamma insikter eller förståelser som skulle ha sin grund i det gemensamma språket och livet. Det sistnämnda är en uppfattning som von Wright eventuellt kunde ha om man ser på hans senare texter.⁸³ Hans relativistiska ståndpunkt är dock entydigt starkare.

5.3.4 Moralens grund

I det här avsnittet har vi sett hur von Wright på olika sätt intar en kritisk hållning till det vi beskrivit som modern moraluppfattning samtidigt som han själv ofta tänker på ett typiskt modernt sätt. Två tendenser visar att han söker svar på den i modernitetens perspektiv centrala frågan om etikens grund. Den ena är uppfattningen att moralen är en slags avgränsbar sfär, och den andra är tanken att sanningsfrågan skulle vara på

⁸² von Wright 1989, 794.

⁸³ Jag tänker då på *In the shadow of Descartes* där han förklarar att människan är, både fysiskt och mentalt, programmerad genom sin uppväxt i ett särskilt sammanhang. von Wright förstår det mänskliga handlandets frihet i begreppsliga termer och inte kausala. Det är möjligt att han kunde förstå moralens objektiva eller absoluta sida på samma sätt. Det har han dock inte utvecklat så vitt jag kunnat se.

samma sätt relevant när det gäller moral som när det gäller teoretisk kunskap.⁸⁴

von Wright beklagar att den gemensamma värdegrunden gått förlorad, men vet inte hur man skapar en sådan. Undersökningen i *The Varieties of Goodness* gör han för att finna kriterier eller en grundval för etiken:

In ethics, conceptual investigations of the type which I have been sketching are a quest for grounds or standards, whereby to judge of good and bad and duty. To have such standards is important to our orientation in the world as moral agents. As we shape our standards for judging of good and bad and duty differently, we shape the conceptual frame of our moral judgments differently. It does not necessarily follow that the judgments too will be different, although they may be. But the grounds on which the judgments are based will be different, and therewith their meaning. Our moral "points of view" will be different.⁸⁵

Det värdevakuum som enligt von Wright råder är för honom ett av samtidens stora problem. Det har uppstått efter att religionen har mist sin självklara och för alla gemensamma roll också som värdeförmedlare.⁸⁶ Enligt honom har talrika försök ändå sedan renässansen att hitta en icke-religiös grund för moralen misslyckats.⁸⁷ Också von Wright söker kriterier för moralen, en fästpunkt utgående från vilken man kan föra sina resonemang i moraliska frågor, en grund att stå på när det gäller uppfattningar om vad som är gott och rätt. Han förkastar både religionen och förnuftet som värdenas grundval:

⁸⁴ Hertzberg beskriver de här uppfattningarna som filosofiska frestelser att se moralens existens i ontologiskt perspektiv och att se på moralisk kunskap på samma sätt som annan kunskap, se Hertzberg 2002. von Wright uppfattar ändå inte moralen som en *ontologiskt* avgränsad sfär.

⁸⁵ von Wright 1963, 6.

⁸⁶ von Wright 1995, 142.

⁸⁷ von Wright 1995, 82f.

Alltsedan renässansen har den västerländska filosofin sökt finna en ny grundval för moralen. Liksom naturvetenskapen, och inspirerad av denna, sökte även moralen sin grund i förnuftet. Till skillnad från vetenskapens sanningssökande har emellertid sökandet efter nya värden inte varit särskilt framgångsrikt. Det har med tiden tenderat att utmynna i en uppfattning enligt vilken värdeomdömen – till skillnad från omdömen om fakta – enbart uttrycker känslomässiga attityder, som i sin tur speglar enskilda människors eller grupper gillanden och ogillanden, ambitioner och begär.

Värdenas traditionella grundval i religionen har alltså undergrävt och försöken att finna en ny grundval i förnuftet har visat sig fåfänga.⁸⁸

Här uttrycker han ett visst missnöje med att moralen inte tycks ha någon objektiv grund, utan är relativ eller, som jag visade i föregående avsnitt, ett resultat av gemensamma överenskommelser på rationella grunder.

von Wrights förnuftskritik blir därmed inte helt genomförd i hans etiska teori. Det värderande förnuftet eller värderationaliteten kan inte erbjuda en grundval för etiken, lika litet som förnuftet eller religionen. von Wright söker en hållbar etisk teori, och uppfattar inte sin förnuftskritik som ett ifrågasättande av behovet av en sådan. I ett senmodernt perspektiv behövs inte någon teori för att motivera till moraliskt handlande eller för att definiera vad som är moraliskt. von Wright söker sig i den riktningen: han talar om "förnuft" och "besinning" som i sig bärande en förståelse för det moraliska i en situation. Men å andra sidan har han ett stort behov av att bygga en grund för detta. Denna dubbelhet kan man se t.ex. i hans resonemang kring värden.

Värdebegrepp är enligt von Wright inte i sig normativa, utan är uttryck för ett subjekts godkännande eller ogillande.⁸⁹

⁸⁸ von Wright 1995, 82f.

Det är en ståndpunkt som han vidhåller att han genom åren hållit fast vid:

⁸⁹ I avsnittet om von Wrights rationalitetsförståelse blev det klart att von Wright, trots att han håller fast vid klyftan mellan fakta och värde, i någon mening via sin nyanserade rationalitetsuppfattning mildrar samma klyfta genom införandet av begreppet praktisk kunskap som komplement till teknisk rationalitet och genom distinktionen mellan kunskap och förståelse som uttryck för människans kognitiva förmåga. I konsekvens med sin syn på rationalitet menar han att klyftan mellan fakta och värde inte innebär att förnuftet enbart skall syssla med det förra, medan värdefrågor överlämnas åt känslor och irrationalitet. I det här sammanhanget är det inte nödvändigt att i detalj gå in på von Wrights analytisk-filosofiska undersökningar av begreppen norm och värde. Kort kan man säga att hans värdeteoretiska position kan betecknas som icke-kognitivistisk preskriptivism, dvs. normer har inget sanningsvärde genom att beskriva ett faktum utan de föreskriver ett visst handlande. Man kan tolka hans utsagor i von Wright 1985, 148 som ett bejakande av en sådan bestämning. Tranøy beskriver hur von Wright trots sin värdesubjektivism ser möjligheten av universella värden, hänvisande till von Wrights *Den logiska empirismen*: "When logical empiricists talk about 'the relativity and subjectivity of values', this should not be taken to mean that a 'factual universal validity as regards ethical and esthetic valuations is excluded' (LE, p. 115.). It is clear 'that a close empirical scrutiny of those emotional reactions which are called forth by things subject to moral or esthetic judgement, will show these reactions to stand within certain limits in lawlike, i.e., invariant relations to their external objects.'" Tranøy konstaterar att von Wrights åsikt i den här frågan är ovanlig bland 1930- och 40-talets logiska positivisterna. Tranøy, 492. von Wright själv medger utmanad av Frankena, att hans icke-kognitivistiska position inte är helt klar. Frankena frågar om begreppet "någons väl" är ett naturalistiskt eller non-naturalistiskt begrepp, och von Wright svarar: "Very roughly speaking, something is good for a man if he would welcome this thing, being fully enlightened about its consequences for him. An outside observer, who has a better judgement of what the consequences of the thing in question will actually be, may also be a better judge than the man himself of whether this or that *will* be good for him, i.e., welcomed by him. But in the last resort the subject's own judgement decides whether something is or was good for him and thus counts as a positive 'constituent' of his good. I simply do not know whether to call this 'naturalism' or not. Perhaps it is naturalism of a sort. It certainly is subjectivism of a sort." von Wright 1989, 796

In some sense – perhaps not easy to make explicit – I have remained faithful to these early views of mine. What I would call “genuine” valuations express a subject’s approval or disapproval of an evaluated object. As such expressions, valuations are neither true nor false. The valuation of an object by one subject may differ from the valuation of the same object by another subject. But the statement “I approve this”, unlike my approval “itself”, is either true or false.⁹⁰

Denna subjektivism till trots återfinns hos von Wright en uppfattning om någon form av gemensam förståelse av mänskliga målsättningar. Det finns målsättningar som utesluter subjektivitet i den meningen att individen skulle välj dem på grundval av målrationellt övervägande eller som följd av ren preferens. Som exempel nämner von Wright s.k. sociala plikter som är målsättningar som sätts av någon för individen extern regel eller måttstock. Läkarens mål att bota och vårda är ett konkret exempel på det. Men det finns också vissa målsättningar som är givna i en annan mening:

On myös päämääriä, jotka ovat välttämättömiä ja siinä vieläkin vahvemmassa mielessä ihmiselle asetettuja, että tämä ei perustu sosiaaliseen sopimukseen tai sääntöön, vaan ”asioiden luonteseen”. Terveyden, onnellisuuden ja hyvinvoinnin voidaan sanoa olevan tässä mielessä ”välttämättömiä päämääriä”. Henkilö saattaa hankkia itselleen jonkin sairauden – esimerkiksi saadakseen vapautuksen rasittavista tehtävistä. Tai hän voi turmella terveytensä vapaaehtoisesti yrittäessään pitää huolta kärsivistä kansaisihmisistään. Tämä ei ole mahdotonta eikä sen tarvitse olla irrationaalista. Mutta voisiko ihminen tavoitella itselleen päämääränä huonoa terveyttä tai onnettomuutta? Onko tämä loogisesti mahdollista? Kysymys ei ole itsestään selvä. Jos vastaus olisi myöntävä, mitä ”päämäärä” silloin merkitsisi? Joka tapauksessa voitai-

⁹⁰ von Wright 1999, 12

siin sanoa, että mainitunlaisten ”päämäärien” tavoittelemisen olisi perverssiä ja tässä mielessä irrationaalista.⁹¹

Det finns alltså målsättningar till vars natur det hör att vara eftersträvansvärda. Hälsa, lycka och välmåga hör till dem. I citatet konstaterar von Wright dels att det finns värden som är givna, dels frågar han sig om det är logiskt möjligt att eftersträva dålig hälsa eller olycka för sig själv. I citatet finns två poänger att lyfta fram. För de första att von Wright menar att det finns värden som är givna, och i den meningen inte uppkommit eller blivit formulerade på grundval av ett resonemang eller subjektiva (eller gemensamma) preferenser. För det andra finns det en antydning om att von Wright inte alltid tänker stipulativt när det gäller begrepp, utan ser att vissa begrepp har en nödvändig innebörd, som man inte kan frångå på ett begripligt sätt. von Wright ser själv en spänning i sin syn:

It may be true to say that my efforts to connect, on the conceptual level, morality with practical wisdom (phronesis), life in accordance with reason and enlightened self-knowledge (identity), reflect a certain tension between subjectivist and objectivist tendencies in my thinking about value. It is also true that the “objectivist pull” has become stronger with age. But I continue to regard this

⁹¹ ”Det finns också mål som är nödvändiga och i ännu starkare mening givna till människan så att de inte grundar sig på sociala kontrakt eller regler, utan på ’sakens natur’. Hälsa, lycka och välmåga kan sägas vara ’nödvändiga mål’ i den här meningen. En person kan skaffa sig någon sjukdom – till exempel för att få befrielse från tunga arbetsuppgifter. Eller han kan frivilligt skada sin egen hälsa för att försöka vårda sina lidande medmänniskor. Det här är inte omöjligt eller det behöver inte vara irrationellt. Men kunde en människa som *mål* för sig själv ha dålig hälsa eller olycka? Är det *logiskt möjligt*? Frågan är inte självklar. Om svaret vore jakande, vad skulle då ’mål’ *betyda*? I vilket fall som helst skulle man kunna säga att strävan efter sådana ’mål’ skulle vara *perverst* och i den meningen irrationellt.” von Wright 1985, 178.

as fully compatible with the subjectivism and relativism in ethics which, in my formative years, I learned from Westermarck.⁹²

Konkluderande kan man säga att von Wright har sett modernitetens problem och följder och försöker tackla dem. Samtidigt tycks han inte ha andra instrument att tillgå än modernitetens sätt att tänka. I citatet ovan ser vi hans ovilja att lämna sina gamla positioner, trots att hans tänkande på vissa områden kanske skulle göra det naturligt. Det gör att man i hans tänkande finner både typiska moderna och senmoderna drag, att man kan se tendenser till *det absoluta ansvarets etik*, trots att *facittänkandet* tycks vara starkt hos honom.

5.4 Sammanfattning

von Wright förklarar med hjälp av begreppen världsbild och livssyn hur människans förhållande till den omgivande naturen har förändrats och hur livsstilen blivit alltmer hotande för den övriga naturen i den västerländska kulturen. Den kristna världsbilden förklarar von Wright att är den första enhetliga, gemensamt delade världsbilden, som med tiden ersatts av en vetenskaplig världsbild. von Wright har själv en vetenskaplig världsbild. Han förstår världen utifrån den kunskap vetenskapen i dag erbjuder. Exempelvis nämner han att skillnaderna mellan människor och övriga högtstående djur genom forskning visat sig vara allt mindre. Ett annat exempel på hur starkt det vetenskapliga perspektivet är hos honom är frågan om utvecklingens riktning. Det som får honom att tvivla på människornas möjligheter att vända utvecklingen i en mindre hotande riktning är naturlagarnas villkor; människan som art hinner inte anpassa sig till de snabba förändringarna och riskerar därför att dö ut. Hans förståelse av människan och den

⁹² von Wright 1999, 15.

övriga naturen bygger på biologiska, evolutionsteoretiska uppfattningar. Rationaliteten är människans mest utmärkande särdrag. På grund av denna och sina andra egenskaper har hon emellertid gjort sig (till synes) oberoende av den övriga naturen. von Wright beskriver också människan som en gemenskapsvarelse och beroende av sina medmänniskor. Men relationen till den övriga naturen ser han inte som på samma sätt relationell. Den övriga naturen förblir en omgivning vars välmåga och eventuella intressen människan enbart för sin egen skull bör beakta. Det innebär att människan för von Wright har en särställning som moraliskt objekt.

Kunskapen om verkligheten – världsbilden – är en sak, medan det är en annan sak hur man tolkar, värderar och lever sitt liv. von Wright menar att det är varje tids och persons underliggande människosyn som legitimerar livsstilen. Kunskapen om världen räcker inte för att legitimera handlingar, utan det är värderingarna som utgör basen för livssyn och livsstil. von Wright beklagar att den västerländska kulturen inte längre har någon gemensam värdegrund. I sina kulturkritiska texter försöker von Wright framför allt genom saklig presentation peka på hur han ser att utvecklingen lett till dagens situation. Det är ett exempel på hur han försöker göra intryck som han hoppas skall bidra, tillsammans med andra bidrag på vetenskapens, filosofins och konstens områden, till en människans besinning och klara uppfattning om vad som är viktigt.

Den besinning som von Wright hoppas på beskriver han som praktisk visdom, phronesis. Han kritiserar att rationalitet i västerlandet i dag alltför mycket är en kalkylerande rationalitet, på bekostnad av en rationalitet som också är värderande. Den självbesinning han hoppas på bygger på kunskap om vad som på lång sikt är gott för människan. Det finns en spänning i von Wrights tänkande: han hävdar att det finns något man kan kalla praktisk kunskap om människans väl, men vill samtidigt hålla fast vid sin relativistiska moraluppfattning, och vid

en oöverbryggbar klyfta mellan fakta och värde. Han pläderar för praktisk kunskap som skiljer sig från faktakunskap, men argumenterar med logikens hjälp när han formulerar sin moraliska princip, principen om rättvisa. Jag tolkar denna spänning så att han finner modernitetens starka förnuftstro problematisk och gör försök att komma tillrätta med den, men att han trots det har svårt att själv frigöra sig från den.

6 Avslutning

Uppgiften för avhandlingen var att undersöka *hurdana syner på människa och moral som kommer till uttryck i finländskt miljötänkande i dag*. Jag har analyserat fyra olika tankestrukturer med utgångspunkter i delvis olika traditioner; ett biologiskt, ett miljöfilosofiskt, ett teologiskt och ett humanistiskt perspektiv. De olika perspektiven har jag närmat mig via en företrädare för vart och ett av dem. Det biologiska perspektivet har jag analyserat med hjälp av Pentti Linkolas texter, det miljöfilosofiska med hjälp av Leena Vilkkas texter, det teologiska med hjälp av Seppo Kjellbergs texter och det humanistiska slutligen med hjälp av Georg Henrik von Wrights texter. Jag har tolkat texterna mot bakgrunden av några underliggande mer eller mindre självklara förutsättningar. Dem har jag fångat in med hjälp av ett antal analysfrågor som på olika sätt kan sägas uttrycka en skillnad mellan modernitet och senmodernitet.

I inledningskapitlet beskrev jag hur miljötänkandet uppkommit som en reaktion på att oron för den yttre naturens välmåga blivit allt allmänare. Miljötänkandet kan i många hänseenden ses som modernitetskritik. Synen på människan, den övriga naturen och deras relation utgör ofta i det miljömedvetna tänkandet kritik mot modernitetens människosyn, även om den inte identifieras som sådan. Samtidigt sker inom moralfilosofin en utveckling med liknande ärende. Modernitetens människosyn är ofta sammankopplad med en rationaliserande och juridiskt färgad moraluppfattning. Denna uppfattning är idag alltmera ifrågasatt. De här utvecklingslinjerna har

jag lyft fram som exempel på att vår tid är en brytningstid mellan modernitet och senmodernitet.

Jag beskrev också hur en individs livsåskådning i en viss mening är en produkt av den gemenskap hon är en del av. När man undersöker nutidstänkares livsåskådningar får man samtidigt syn på samtidens tendenser. Nutida miljötänkare är inte nödvändigtvis uttalat modernitetskritiska tänkare, men de lever i brytningen mellan modernitet och senmodernitet, och deras tänkande innehåller försök att tackla vissa drag i moderniteten. Därför är axeln modernitet–senmodernitet en grundläggande orienteringspunkt i min analys. Genom att visa på modernitetskritikens och miljötänkandets besläktade fokus för jag fram att en senmodern moraluppfattning utgör en intressant utgångspunkt för miljöetiken, en utgångspunkt som för bortom centricitetstänkandets problematik och närmare enskilda individers moraliska dilemman i det konkreta miljöömgänget. Som senmoderna perspektiv identifierade jag en ovilja att ge slutgiltiga och allmänna svar på frågan om hur verkligheten är beskaffad och hur människan moraliskt bör förhålla sig i sin situation, en tendens att uppfatta verklighetsförståelsen som kontext- och språkberoende, en tendens att se människan som en relationell och moralisk varelse samt en intern moraluppfattning. Som moderna perspektiv identifierade jag en stark tro på rationaliteten och förnuftets möjligheter att kunna beskriva verkligheten oberoende av betraktaren och hennes språk, en syn på människan som autonom och oberoende samt en extern moraluppfattning.

Alla fyra formerna av tänkande uttrycker försök att komma till rätta med miljöproblemen i sent 1900-tal. Vart och ett av försöken vill erbjuda en väg ut ur den moderna världens dilemma. Men samtliga försök som här studerats uppvisar oförlösta spänningar. De flesta försök till nytänkande uppvisar vad jag kallat senmoderna drag. En uppfattning som finns hos alla fyra är att det vetenskapliga tänkandets utveckling och

dess sätt att umgås med naturen skapar problem som inte kan lösas enbart med tekniskt vetenskapliga medel. Miljöfilosofin som Vilka presenterar den kritiserar att naturvetenskapen haft monopol på naturbeskrivningen och menar att det leder till en snäv naturuppfattning som inte kan erbjuda lösningar på nutidens miljöproblem. Både Kjellberg och von Wright pekar på samma sak då de för fram att det finns olika former av rationalitet. Men i samtliga analyserade tankesystem är bundenheten till viktiga drag i moderniteten fortfarande stark. Det gäller framförallt *verklighetsuppfattning* och *moraluppfattning*.

Även om man i de undersökta miljöfilosofiska, teologiska och humanistiska perspektiven vill komplettera den naturvetenskapliga rationaliteten uppvisar de här tankeformerna ändå exempel på en verklighetsuppfattning som jag beskrivit med termen åskådarperspektiv. Verkligheten är i någon mening given och objektivt beskrivbar. Frågan om människans förhållande till den övriga naturen är ett exempel på detta. Linkola frågar sig om människan överhuvudtaget är en möjlig art. von Wright uttalar motsvarande vända när han uttrycker sitt tvivel på att människan biologiskt sett hinner anpassa sig till den allt snabbare utvecklingen. Dessa båda tänkare har olika utgångspunkter men ger ändå uttryck för en natursyn som präglas av ett biologiskt, eller i Linkolas fall, biologiskt perspektiv. von Wrights syn innehåller också en syn på människan som en kulturvarelse. I bådars beskrivning spelar det historiska perspektivet en roll. Den mänskliga kulturutvecklingens historia beskriver de som ett skeende där människan allt mer distanserar sig från den övriga naturen. Linkolas perspektiv är betydligt kortare, och hans uppfattning har också drag av en geografiskt bestämd avgränsning; natur är de platser där människan inte gjort några ingrepp. Vilka i sin tur beskriver människans förhållande till naturen i ontologiskt perspektiv, och Kjellbergs perspektiv är teologiskt, men också

färgat av en evolutionsteoretisk förståelse. Vilka vill se människan som en likvärdig del och i hög grad en helt naturenlig del av den övriga naturen, men ser samtidigt människan som en moralisk varelse, något som hon inte kan förklara inom ramen för sin ontologiska syn. Kjellberg pläderar för en kosmologisk holism som innebär att tillvaron ses som en helhet, och människan som en del av denna. Linkola, Vilka och Kjellberg positionerar sig alla som icke-antropocentriker, medan von Wright håller fast vid uppfattningen att det är människans väl som är grunden för miljöengagemang. Alla är dock eniga om att människan bör ändra på sin relation till den övriga naturen och söker på basen av sin uppfattning om verkligheten nå fram till hur ett riktigt förhållande och naturumgänge skulle se ut och finna motiveringar till det riktiga i den uppnådda synen.

När det gäller *moraluppfattning* visar Vilka, Kjellberg och von Wright visar alla tendenser till en mera subjektinriktad moralförståelse, men ingen av dem utvecklar dem. De stannar alla i en extern uppfattning av moral, där det för Vilkas del är fråga om en uttalad värdeobjektivism och för von Wright är fråga om relativism. Kjellberg formulerar en position som han kallar kontextuell universalism och håller fast vid att endast det som främjar vissa bestämda värden är moraliskt relevant. Bakom de här positionerna kan man spåra en syn där vägen till moralisk kunskap liknar vägen till faktakunskap. Det ser jag som ett uttryck för moderna tankestrukturer, där tron på möjligheten att heltäckande beskriva verkligheten är stark, liksom tilltron till att man med förnuftets hjälp (ensamt) kan tänka ut och motivera de rätta vägarna till ett moraliskt förhållningssätt gentemot den övriga naturen.

Två specifika frågeställningar inom frågan om människans förhållande till den övriga naturen är frågan om *människans särställning* och frågan om *naturens värde*. Med en extern moraluppfattning uppfattas synen att människan har en särställ-

ning i flera fall som ett hinder för ett moraliskt förhållningssätt till den övriga naturen. Grunderna för ett riktigt förhållningssätt söks utanför det mänskliga subjektet, och människan måste antingen ses som ett objekt bland andra eller, genom att tillerkännas ett högre värde, (för)bli ett objekt med särställning. Alla här analyserade tankeformer bearbetar de här frågorna på något sätt. Linkola anser att det är livsströmmen som är det högsta värdet, men att människan har en tillfällig särställning på grund av situationens allvar. Det är människan som genom sitt handlande avgör hur det går för biosfären. Vilka visar hur människans egenvärde har sin grund i den övriga naturens egenvärde. Det gör att människan enligt henne inte har någon särställning. Däremot ser Vilka människan som en moralisk varelse, vilket gör henne till en "otypisk" del av naturen. Det är ändå inte på den uppfattningen Vilka bygger sin miljöetik, utan på det hon ser som ett faktum, att naturen har egenvärde. Kjellberg intar en ekocentrisk position och för fram att naturen har egenvärde. Människans förhållande till den övriga naturen beskrivs som en befriande gemenskap som möjliggör alla parters blomstring. von Wright ser på hela miljöproblematiken med människans bästa för ögonen. Han diskuterar inte naturens värde.

Inom ramen för en intern moraluppfattning är frågan om moralens objekt inte central, utan fokus ligger på det handlande subjektet. Det finns ingen moralisk sfär, vars gränser man kan vara oenig om, utan varje handling har moraliska aspekter. Frågorna om naturens värde och moraliska relevans eller om människans särställning behöver inte ställas. Det moraliska klander som den ekologiska krisen ger anledning till motiveras inte av att naturen har egenvärde eller av vissa moraliska principer, utan av den moraliska okänslighet eller den moraliska omognad som leder till att den övriga naturen ses som enbart, eller främst, objekt utan (egen)värde. En senmodern uppfattning i denna mening gör gällande att moralen

tar sig uttryck i att den enskilda människan i den konkreta situationen tar sitt ansvar: att tyda situationen, att handla och att ta konsekvenserna av sina handlingar. En intern moraluppfattning ser moralen som en aspekt av det mänskliga – att vara människa är att vara moralisk. Människans särställning handlar inte om att hon har rätt till moralisk hänsyn, utan om att hon alltid uppfattar tillvaron också i moraliskt perspektiv och har förmåga att uppfatta situationers moraliska krav – och att handla därefter. Det finns sällan ett behov att diskutera vem eller vad som har moralisk relevans. I sina överväganden kan en person ha hjälp av både naturvetenskaplig kunskap om naturen och av miljöetiska teorier och principer. Enligt min mening kan man se tendenser till en sådan moraluppfattning hos Vilkkä, Kjellberg och von Wright.

Det tycks emellertid som om de moderna tendenserna i materialet i samtliga fall skulle göra försöken att lösgöra sig från det som åstadkommer miljöproblemen om intet. Miljöproblemen är en följd av modernitetstänkandet och de kan därför knappast lösas utan ett radikalt brott, eller åtminstone en radikal medveten brottning och uppgörelse med flera av de drag som konstituerar den moderna världen och den moderna kulturen. Miljötänkandets bidrag till den uppgörelsen kunde vara att tillvarata kritiken mot ensidiga verklighetsbeskrivningar och rationalitetsuppfattningar och utveckla den så att den inbegriper reflektion över den teoretiska kunskapens bidrag till lösningen av miljömoraliska dilemman utgående från en ny förståelse av egenarten i moralisk kunskap. Det skulle innebära att man också ifrågasätter modernitetens rationaliserande och juridiskt färgade moraluppfattning, inte enbart dess uteslutande naturvetenskapligt präglade natursyn. Frågor om moralisk relevans besvaras inte på basen av verklighetens – naturens, djurens, människans – egenskaper eller värde, utan besvaras av varje enskild människa i varje särskild situation. Om en människa inte uppfattar de moraliska aspekterna av

sitt naturumgänge handlar det inte om brist på kunskap om naturens värde, utan om bristande moralisk känslighet.

Summary

The purpose of this dissertation was to *investigate how views of human beings and ethics are expressed in current Finnish environmental thought*. In this dissertation, I have analyzed four different thought structures emanating from somewhat differing thought traditions including a biological, an environmental philosophical, a theological, and a humanistic perspective. In this study, I have approached these various perspectives through selected representatives for each perspective. The biological perspective has been analyzed with the help of Pentti Linkola's texts, the environmental philosophical with the help of Leena Vilkka's texts, the theological with the help of Seppo Kjellberg's texts, and the humanistic with the help of Georg Henrik von Wright's texts. I have interpreted these texts against the background of several underlying or more or less self-evident beliefs. These have been summarized through the help of a number of analytical questions that, in various manners, can be said to express the difference between "modernity" and "late modernity".

In the introductory chapter, I describe how environmental thought has emerged as a reaction to the growing prevalence of concern for the wellbeing of external nature. Environmental thought can, in many respects, be considered a critique of modernity. Certain views of human beings and the rest of nature and their relation often constitute critique towards a modern view of human beings, even if they are not identified as such. At the same time, development with a similar purpose is occurring in moral philosophy. Modernity's view of

human beings is often associated with a rationalized and legally influenced understanding of ethics. I have mentioned these trends as examples of the fact that the time that we currently live in is a time of transition between modernity and late modernity.

I have also described how an individual's life-view is a product of the context that he/she is part of, to a certain extent. When investigating present day individuals' life-views, one also gains a perspective of contemporary trends. Present day environmental thinkers are not necessarily declared critics of modernity, yet they live in the transition between modernity and late modernity and their thoughts include attempts to address certain aspects of modernity. Therefore, the axis modernity – late modernity is a fundamental point of orientation in my analysis. By demonstrating the related focus between the critique of modernity and environmental thought, I present the argument that a late modern understanding of ethics comprises an interesting starting point for environmental ethics, a starting point that transcends central thought's problematic and corresponds to an individual's environmental ethical dilemma. The late modern perspective is identified as: an unwillingness to provide definitive and universal answers to the question of how reality is constituted and how human beings should ethically conduct themselves in their situation; a tendency to perceive the understanding of reality as context and language-dependent; a tendency to view human beings as relational and ethical creatures; and an internal ethical comprehension. The modern perspective is identified as: a strong belief in the ability of rationality and common sense to be able to describe reality regardless of an observer and his/her language; a view of human beings as autonomous and independent; and an external ethical comprehension.

All of these four forms of thought articulate attempts during the late 1900s at managing environmental problems. Each

of the attempts seeks to offer a path out of the modern world's dilemma. Nevertheless, all of the attempts studied here demonstrate unresolved tension. The majority of attempts at new thought demonstrate what I call late modern characteristics. One perception common to all four attempts is that the development of scientific thinking and its manner of dealing with nature creates problems that cannot be solved purely through technical scientific means. Environmental philosophy as presented by Vilkkka criticizes that the natural sciences have monopolized descriptions of nature and maintains that such monopolization leads to a narrow perception of nature that cannot provide solutions to current environmental problems. Both Kjellberg and von Wright also indicate a similar belief when they maintain that various forms of rationality exist. Regardless, in all of the analyzed thought systems ties to the important characteristics of modernity are still strong. This pertains foremost to conceptions of reality and ethics.

Even if the intention in the studied environmental philosophical, theological, and humanistic perspectives was to supplement the natural science rationality, these thought forms exhibit, nonetheless, examples of spectator perspectives in modern thinking. Reality is in some sense specified (given) and objectively describable. The question of human beings' relationship with the rest of nature is an example of such. Linkola questions whether human beings are at all a possible species. Von Wright demonstrates a comparable reservation when he expresses his doubt regarding whether human beings, biologically speaking, will be able to adapt to ever-faster development. While both Linkola and von Wright have different starting points, they nonetheless express a view of nature that is characterized by the biological or, as in Linkola's case, the biologicistic perspective. Von Wright's perspective also includes a view of human beings as cultural beings. Linkola and von Wright describe the difference between human beings

and nature from a historical or chronological perspective. They describe the history of the development of human culture as an occurrence where human beings increasingly distance themselves from the rest of nature. Linkola's perspective is shorter and also contains traits of a geographically determined demarcation; nature is defined as the place where humans have not interfered. Vilkkä, however, describes human beings' relationship with nature from an ontological perspective, and Kjellberg's perspective is theological while also being influenced by an evolutionary-theoretical understanding. Vilkkä sees human beings as an equal and, for the most part, completely natural part of the rest of nature while at the same time considering humans ethical creatures, something that she can neither reconcile nor explain within the framework of her ontological view. Kjellberg pleads for a cosmological holism that implies perceiving the world as an entity, with humans as part of this entity. Linkola, Vilkkä, and Kjellberg all call themselves non-anthropocentric while von Wright maintains that it is the good of man that is the basis of environmental engagement. All, however, agree that humans should change their relation to the rest of nature and also seek, based on their understanding, grounds for how a true relationship and interaction with nature should be.

As concerns an understanding of ethics, Vilkkä, Kjellberg, and von Wright all demonstrate tendencies towards an increased subject-oriented understanding of ethics, yet none develops this understanding. They all halt at an external understanding of ethics: for Vilkkä, this is a question of an explicit value objectivism, for von Wright it is a question of relativism. Kjellberg formulates a position he calls contextual universalism and maintains that only that which furthers certain values is ethically relevant. Underneath these positions one can glimpse the perspective that the path to ethical knowledge resembles the path to factual knowledge. I understand this as

an expression of modern thought structures, where faith in the ability to completely describe reality is strong, as well as faith in human beings' ability to, through reason (alone), discover and motivate a correct path to a moral approach towards the rest of nature.

Two specific themes pertaining to the issue of human beings' relation to the rest of nature are the question of humans' unique position and the question of nature's value. In several cases, with an external ethical perception, the view that humans hold a unique position can be considered an obstacle to an ethical approach to the rest of nature. The basis for a genuine approach is sought outside the human subject and humans must either be seen as merely one object amongst many others or, by being assigned a higher worth, become (or remain) an object that holds a unique position. All of the thought forms analyzed in this dissertation address these questions in some manner. Linkola maintains that it is the "stream of life" that is most valuable, but that human beings temporarily hold a unique position due to the seriousness of the situation. It is humans who, through their actions, determine what will happen to the biosphere. Vilkkka demonstrates how the intrinsic value of human beings is based on the intrinsic value of the rest of nature. Thus, according to Vilkkka, human beings do not hold a unique position. Nonetheless, Vilkkka considers human beings to be ethical creatures, which makes them an "atypical" part of nature. Yet Vilkkka does not build her environmental ethics on this perception; instead she presents it as a fact that nature holds its own intrinsic value. Kjellberg argues an eco-centric position and maintains that nature has intrinsic value. He describes human beings' relationship with the rest of nature as *emancipatory koinonia*, that is to say a liberating fellowship that enables the "blossoming" of all partners. Von Wright considers environmental problems from the perspective of

what is best for human beings and does not discuss the worth of nature.

Within the framework of an internal ethical perception, the question of what ethic's object is is not central; focus lies instead on the acting subject. An ethical sphere, whose boundaries can be disagreed upon, does not exist but instead every action contains ethical aspects. Questions regarding the worth of nature and ethical relevance or the unique position of humans do not need to be asked. The ethical censure that the ecological crisis gives rise to is not motivated by the idea that nature holds intrinsic value or by certain ethical principles. Instead, it is motivated by ethical insensitivity or immaturity that leads to nature being considered merely, or mainly, an object without (intrinsic) value. A late modern perception maintains that ethics are expressed when an individual human being in a concrete situation takes his/her responsibility: interpreting a situation, acting and accepting the consequences of his/her actions. An internal ethical perception views ethics as an aspect of that which is human: to be human is to be ethical. The unique position of human beings is not about humans' right to ethical consideration, but instead how they always perceive their situation from an ethical perspective and are able to understand a situation's ethical demands – and to act accordingly. There is no need to discuss who or what possesses ethical relevance. During deliberation, a person can find support in both the natural science body of knowledge regarding nature and from environmental ethical theories and principles. I believe that it is possible to see tendencies towards such an ethical perception in the works of Vilkkka, Kjellberg, and von Wright.

Nonetheless, it would appear that the modern tendencies seen in the material of all of the cases studied here invalidate the attempt to liberate human beings from that which causes environmental problems. Environmental problems are a result

of the modern period and, therefore, can hardly be solved without a radical break from, or at least a conscious struggle with, several of the characteristics that constitute the modern world and the modern culture. Environmental thought's contribution to such an arrangement could be to, based on a new understanding of that which is distinctive in ethical knowledge, make use of the critique against one-dimensional descriptions of reality and perceptions of rationality and develop them so that they include reflection of the contribution of theoretical knowledge to the solution of the environmental ethical dilemma. This also implies that modernity's rationalized and legally influenced ethical perception should be questioned and not merely its lone natural science influenced view of nature. Questions regarding ethical relevance are not answered based on reality's (nature's, animals', or humans') characteristics or value, but are instead answered by every single human being in every single situation. If a human being does not perceive the ethical aspects of his/her relation with nature, it is not a matter of lack of knowledge regarding the value of nature, but is instead a matter of inadequate ethical sensitivity.

Litteratur

Andersen, Svend

1997 *Som dig själv. En inledning i etik.* Nora

Andersson, Kerstin

2007 *Människan, naturen och Gud. En studie av miljöetiken i nutida kristen teologi.* Uppsala.

Anscombe, Elisabeth

2001 *Modern moralfilosofi.* Backström, J – Torrkulla G. (red.) *Moralfilosofiska essäer.* Falun.

Bauman, Zygmunt

1996 *Postmodern etik.* Göteborg.

Beck, Ulrich

2000 *Risksamhället. På väg mot en annan modernitet.* Uddevalla.

Bexell, Göran – Grenholm, Carl-Henrik

1997 *Teologisk etik. En introduktion.* Borås

Brander, Bo

2002 *Människan och den ekologiska väven.* Bjärnum.

Braw, Christian

1999 *Längs vägen. Studier och essäer.* Eslöv.

Braw, Christian

2002 "Mitt gamla jag får jag aldrig tillbaka" *Finsk Tidskrift*
nr 6/2002, 290-304. årg.

Bråkenhielm, Carl Reinhold

1994 Människors och djurs värde. Jeffner – Uddenberg
(red.) *Biologi och livsåskådning*. Lund.

2001 (red.)
*Världsbild och mening. En empirisk studie av
livsåskådningar i dagens Sverige*. Falun.

Bråkenhielm, Carl Reinhold – Fagerström, Torbjörn

2005 *Gud & Darwin – känner de varandra?* Stockholm.

Callicott Baird J.

2003 The Case against Moral Pluralism. Light – Rolston III
Environmental Ethics: an Anthology. Malden, ss 203-219.

Cobb, John B. – Griffin, David Ray

1976 *Process Theology. An Introductory Exposition*.
Philadelphia.

Cox, Harvey

1966 *Har Gud skapat tötorten?* Meppel, Holland

Deane-Drummond, Celia E.

2004 *The Ethics of Nature*. Cornwall

Des Jardins, Joseph R.

2001 *Environmental Ethics. An Introduction to Environmental
Philosophy*. Belmont, CA.

- Diamond, Cora
- 2001a Att äta kött och äta människor. Backström, J. – Torrkulla, G. (red): *Moralfilosofiska essäer*. Falun.
- 2001b Var finns argumenten? Backström, J. – Torrkulla G. (red): *Moralfilosofiska essäer*. Falun.
- Egidi, Rosaria (ed)
- 1999 *In search of a new Humanism. The Philosophy of Georg Henrik von Wright*. Cornwall
- Fagerström, Torbjörn
- 1994 Har naturen någon moral? Jeffner – Uddenberg (red.): *Biologi och livsåskådning*. Lund.
- Forsberg, Juhani et al. (toim.)
- 1987 *Ihmisiiksi luomakunnassa: ihmisoikeudet, kestävä kehitys ja rauha*. [Som människa i skapelsen: mänskliga rättigheter, hållbar utveckling och fred]. Helsinki.
- Frankena, William K.
- 1989 von Wright on the Nature of Morality. Schlipp P.A. – Hahn L.E. (eds) *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*. USA
- Gaita, Raimond
- 2001 "Hellre en än tio" Backström, J. – Torrkulla, G. (red) *Moralfilosofiska essäer*. Falun.
- Gregersen, Nils Henrik (red.)
- 1993 *Fragmenter af et spejl*. Frederiksberg.
- Grenholm, Carl-Henric
- 2003 *Bortom humanismen. En studie i kristen etik*. Kristianstad.

Handbok för kyrkans miljödiplom. Helsingfors.
2001

Hallamaa, Jaana

1990 Elonkehän etiikka – Pentti Linkolan Johdatus 1990-luvun ajatteluun [Livssfärens etik – Pentti Linkolas Inledning till 1990-talets tänkande]. *Teologinen Aikakauskirja - Teologisk Tidskrift* 1990, s. 129-131

Heinonen, Jarmo – Kuusi, Osmo

1997 *Ekologinen humanismi* [Ekologisk humanism]. Helsingfors.

Henriksen, Jan-Olav

1997 *Grobunn for moral. Om å være moralsk subjekt i en postmoderne kultur.* Kristiansand.

1998 Postmodernitet som kulturfenomen. *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 74, 98 – 110 årg.

Hermanson, Ann-Sofie

2006 *Miljövårdens institutionalisering i Finland – idé, rörelse, administration.* Åbo.

Hertzberg, Lars

1988 Platonska och aristoteliska drag i samtida anglosachsisk moralfilosofi. Clausen H. (red) *Antikkens moraltaenkning: foredrag.* København.

1994 Om tillämpad etik och moralisk förundran. *Finsk Tidskrift* 8/1994.

2001 Om att vara en nästa. Backström, J. – Torrkulla, G. (red): *Moralfilosofiska essäer.* Falun.

2002 Moral Escapism and Applied Ethics. *Philosophical Papers* Vol. 31, No. 3, 251-270.

- Hertzberg, Lars
2005 Homo moralis och den juridiska modellen. Kurtén, T. – Molander, J. (red.) *Homo moralis. Människan och rättssamhället*. Lund.
- Holland, R.F.
2001 Gott och ont i handlingar. Backström, J. – Torrkulla, G. (red): *Moralfilosofiska essäer*. Falun.
- Irrgang, Bernhard
1992 *Christliche Umweltethik*. München.
- Jeffner, Anders
1989 *Att studera människosyn. En översiktlig problemanalys*. Linköping.
2000 Biologi och världsbild. Uddenberg, N. (red.): *Det givna och det föränderliga. En antologi om biologi, människobild och samhälle*. Falun.
- Jeffner, Anders – Uddenberg, Nils (red.)
1994 *Biologi och livsåskådning*. Lund.
- Jensen, Ole
1975 *Theologie zwischen Illusion und Restriktion*. München.
1979 *I tillväxtens våld*. Stockholm.
- Kainulainen, Pauliina
2007 *Pyhän kosketus luonnossa. Johdatus kristilliseen ekoteologiaan* [Det heligas beröring i naturen. Inledning i kristen ekoteologi]. Helsinki.
- Kirkon ympäristödiplomin käsikirja*.
2001 [Handbok för kyrkans miljödiplom] Helsinki.

Kjellberg, Seppo

- 1995 Kestävä kehitys vai elävä yhteys – ympäristöarvoista suomalaisessa yhdyskuntasuunnittelussa [Hållbar utveckling eller levande gemenskap – om miljövärden i finländsk samhällsplanering]. *Yhteiskuntasuunnittelu* 3/1995
- 1996 *Environmental Values in Finnish Community Planning*. Tampere
- 1997 Ekologisen kaupungin ristiriitaiset päämäärät [Den ekologiska stadens motstridiga mål]. *Yhteiskuntasuunnittelu* 3/1997
- 1998 Staden i ekoteologisk belysning. Bergmann S. – Bråkenhielm C.R.: *Vardagskulturens teologi*
- 2000 *Urban Ecotheology*. Utrecht.

Kjellberg, Seppo – Kanerva, Raimo

- 2004 *Luonteva kaupunki arvojen valossa. Kaupunkilaisten näkemyksiä kestävästä kehityksestä ja osallisuudesta*. [Den naturliga staden i värdenas ljus. Stadsbornas syn på hållbar utveckling och delaktighet] Tampere.

Konttinen, Esa

- 1999 *All shades of green. The environmentalization of Finnish society*. Jyväskylä.

Kristiansen, Roald

- 1993 *Økoteologi*. Frederiksberg.

Kronlid, David

- 2003 *Ecofeminism and Environmental Ethics. An Analysis of Ecofeminist Ethical Theory*. Uppsala.
- 2005 *Miljöetik i praktiken*. Lund.

Kurtén, Björn

- 1979 Ihmisen biologinen kehitys [Människans biologiska utveckling]. Järvinen – Kuusela: Homo Sapiens. *Johdatus biologiseen ihmiskuvaan.* [Homo Sapiens. Inledning till biologisk människosyn]
- 1987 *De skuldlösa mördarna: essäer om biologi: liv i nuet och i det förgångna.* Helsingfors.

Kurtén, Tage

- 1995 *Tillit, verklighet och värde.* Falun.
- 1997 *Bakom livshållningen.* Åbo.
- 1998 *Det handlande subjektet och det moraliska kravet.* Åbo.
- 2001 Pluralism, modernitet och senmodernitet. Randanmärkningar till några begreppsanvändningar i RAMP-undersökningen. Östnor, Lars (red.): *Etisk pluralisme i Norden.* Kristiansand. Ss. 71-92.
- 2003 Moderna och modernitetskritiska självklarheter i skönlitteratur. Bråkenhielm, C.R. – Pettersson, T. (red.): *Att fånga världen i ord. Litteratur och livsåskådning. Teoretiska perspektiv.* Malmö.
- 2003a Value Theory, Epistemology and Feminist Ethics. Grenholm, C-H. – Kamergrauzis, N. *Feminist Ethics. Perspectives, Problems and Possibilities.* Uppsala.

Kämäräinen, Kauko

- 1992 *Linkola, oikeinajattelija* [Linkola, den rättänkande]. Tampere.

Leikola, Anto

- 1997 Kalastaja ja elämänsuojelija Pentti Linkola [Fiskaren och livets beskyddare Pentti Linkola], i Mäkinen – Jaakola – Kallio (toim.) *Kansallisgalleria. Suuret suomalaiset 1965-1995.*

Light, Andrew – Rolston, Holmes

2003 *Environment Ethics: an Anthology*. Malden.

Lindfelt, Mikael

2001 *Autonomi som livsåskådningsmässig profil.*

Bergman S. (red.): *”Man får inte tvinga någon”*

Autonomi och relationalitet i nordisk teologisk tolkning.

Falun.

2003 *Att förstå livsåskådningar: en metateoretisk analys av teologisk livsåskådningsforskning med anknytning till Anders Jeffners ansatser.* Uppsala.

Linkola, Pentti

1979 *Toisinajattelijan päiväkirjasta* [Ur en olikttänkares dagbok]. Juva.

1989 *Johdatus 1990-luvun ajatteluun* [Inledning till 1990-talets tänkande]. Juva.

2004 *Voisiko elämä voittaa – ja millä ehdoilla* [Kunde livet vinna – och på vilka villkor]. Helsinki.

Linkola, Pentti – Soininvaara, Osmo

1987 *Kirjeitä Linkolan ohjelmasta* [Brev om Linkolas program]. Juva.

Lübcke, Poul

1988 (red.)

Filosofilexikonet. Filosofer och filosofiska begrepp från A till Ö. Stockholm

Mikkola, Teija

1997 *Arvot ja ympäristö* [Värden och miljön]. H. Helve (toim.): *Arvot, maailmankuvat, sukupuoli* [Värden, världsbilder, kön]. Helsinki.

- Molander, Bengt – Thorseth, May (red)
 1997 *Framsteg, myt, rationalitet*. Uddevalla
- Moltmann, Jürgen
 1983 (2) *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*. Gütersloh.
- Oelschlaeger, Max
 1995 *Postmodern Environmental Ethics*. Albany.
- Oksanen, Markku
 2000 Ihmiskeskeiset perustelut ympäristönsuojelussa [Antropocentriska motiveringar i miljöskyddet].
 Nurmi, Suvielise (toim): *Hurja luonto*. Helsinki.
- Oksanen, Markku – Rauhala-Hayes, Marjo
 1999 *Ympäristöfilosofia. Kirjoituksia ympäristönsuojelun eettisistä perusteista* [Miljöfilosofi. Texter om miljöskyddets etiska grunder]. Tampere.
- Pettersson, Torsten
 2001 Vad är modernitet? En kortfattad
 positionsbestämning. Bråkenhielm, C.R. –
 Pettersson, T. (red) *Modernitetens ansikten*.
Livsåskådningar i 1900-talslitteratur. Nora.
- Pietarinen, Juhani
 1992 Ihmiskeskeinen ja luontokeskeinen ympäristöetiikka
 [Människocentrerad och naturcentrerad miljöetik].
 Kajanto, Anneli (toim.) *Ympäristökasvatus*. Helsinki.
 1997 Humanismi ja luonnon monimuotoisuus
 [Humanismen och naturens mångfald] Heinonen –
 Kuusi: *Ekologinen humanismi* [Ekologisk humanism].
 Helsingfors.

Rannikko, Pertti

1993 Miljökampens vågor i Finland. *Nordisk samhällsgeografisk tidskrift* 17/1993.

Ruoti, Jussi

1996 *Pentti Linkolan biologinen maailmankatsomus* [Pentti Linkolas biologiska världsåskådning].
Uskontotieteen pro gradu-tutkielma. Helsingin yliopisto

Saaristo, Kimmo

1994 Pyhä luonto ja ekologinen rationalisuus. Onko vihreä elämäntapa vastausyritys moderniin? [Den heliga naturen och ekologisk rationalitet. Är den gröna livsstilen ett försök att svara på det moderna?]. *Sociologia* 3/94.

Sipiläinen, Ilkka

2007 Jumala houkuttaa luotujaan iloon. Johdatus prosessiteologiaan [Gud lockar sin skapelse till glädje. Inledning i processteologi]. Kainulainen, P. (toim) *Pyhän kosketus luonnossa. Johdatus kristilliseen ekoteologiaan* [Det heligas beröring i naturen. Inledning i kristen ekoteologi]. Helsinki.

Sihvola, Juha

1998 *Toivon vuosituhat. Eurooppalainen ihmiskuva ja suomalainen yhteiskunnan tulevaisuus* [Hoppets årtusende. Europeisk människosyn och det finländska samhällets framtid]. Juva.

- Stenmark, Mikael
 2000 *Miljöetik och miljövard. Miljöfrågornas värderingsmässiga dimension.* Lund.
- Stone Christopher
 1995 *Moral Pluralism and the Course of Environmental Ethics.* Oelschlaeger Max (ed): *Postmodern Environmental Ethics.* USA.
- Suomi-ruotsi suursanakirja. Finsk-svensk storordbok.* WSOY
 1990 (4)
- Sörlin, Sverker
 1991 *Naturkontraktet. Om naturumgängets idéhistoria.* Stockholm.
- Sörlin, S. – Öckerman, A.
 1998 *Jorden en ö. En global miljöhistoria.* Stockholm.
- Tranøy, Knut Erik
 1989 *von Wrights Humanism: His Critique of Culture and His Philosophy of Life.* Schlipp P.A. – Hahn L.E. (eds) *The Philosophy of Georg Henrik von Wright.* USA.
- Tuomaala, Esa
 1985 *Ihminen – uhka luomakunnalle [Människan – ett hot mot skapelsen].* Mänttä.
- Uddenberg, Nils
 1990 *Prometheus och Dryaden: människan, naturen, tekniken och etiken.* Stockholm.
 1993 *Ett djur bland alla andra? Biologin och människans uppfattning om sin plats i naturen.* Nora.

Uddenberg, Nils

- 1994 Efter Darwin och Marsh. Jeffner – Uddenberg (red.):
Biologi och livsåskådning. Lund.
- 1995 *Det stora sammanhanget: moderna svenskars syn på
människans plats i naturen*. Nora.
- 2000 (red.)
*Det givna och det föränderliga. En antologi om biologi,
människobild och samhälle*. Falun.
- 2001 Vad tänker vi om djuren? Bråkenhielm (red.)
*Världsbild och mening. En empirisk studie av
livsåskådningar i dagens Sverige*. Falun.

Veikkola, Juhani

- 1991 (toim.)
*Ekologinen elämäntapa. Kristillisen uskon haaste
ympäristövastuuseen*. [Ekologisk livsstil. Den kristna
trons utmaning till miljöansvar]. Helsinki.
- 1992 *Yhdessä luomakunnan kanssa*. [Tillsammans med
skapelsen]. Pieksämäki.

Vilkka, Leena

- 1989 Miltä tuntuu olla gorilla? Eläinten tietoisien elämän
tarkastelua [Hur känns det att vara gorilla?
Granskning av djurens medvetna liv]. Häyry, H. –
Tengvall, H. – Vilkka, L.: *Eläin ihmisen maailmassa*.
Helsinki
- 1993 *Ympäristöetiikka. Vastuu luonnosta, eläimistä ja tulevista
sukupolvista* [Miljöetik. Ansvar för naturen, djuren
och kommande generationer]. Helsinki
- 1995 *The varieties of intrinsic value in nature: a naturalistic
approach to environmental philosophy*. Hyvinkää.
- 1995a On animal consciousness i Pylkkänen, P. – Pylkkö P.:
New Directions in Cognitive Science. Helsinki.

Vilka, Leena

- 1996 *Eläinten tietoisuus ja oikeudet. Kettutyttöfilosofiaa ja susietiikkaa* [Djurens medvetande och rättigheter. Rävflicksfilosofi och vargetik]. Helsinki.
- 1996a *Ympäristöetiikka – luonnon arvot ja ihmisen aseenteet* [Miljöetik – naturens värden och människors attityder]. i Vilka, L. – Pitkänen, P.: *Ihmisen suhde luontoon. Luonnon arvottamisen filosofiaa*. Joensuu.
- 1996b *Eläimiä, ihmisiä ja robotteja. Eläinten tietoisuutta etsimässä* [Djur, människor och robotar. På spaning efter djurens medvetande]. Kiesepä, I.A. – Pihlström, S. – Raatikainen, S.: *Tieto, totuus ja todellisuus* [Kunskap, sanning och verklighet]. Tampere.
- 1997 *The Intrinsic Value of Nature*. Amsterdam.
- 1998 *Oikeutta luonnolle. Ympäristöfilosofia, eläin ja yhteiskunta* [Rättigheter åt naturen. Miljöfilosofi, djur och samhälle]. Helsinki.
- 1998 *Eläinten oikeudet: seitsemän teesiä* [Djurens rättigheter: sju teser]. Rantala, Juha (toim.): *Ympäristö & tulevaisuus* [Miljö & framtid]. Tampere.
- 1999 *Mustavihreä filosofia – uutta yhteiskuntaa etsimässä* [Svartgrön filosofi – på spaning efter ett nytt samhälle]. Tampere.

Välimäki, Pauli (toim.)

- 1988 *Haavoittunut planeetta: raportti ympäristökriisistä ja ekoteologiasta*. [En sårad planet: rapport om miljökrisen och ekoteologin]. Helsinki.

Välimäki, Pauli – Brax, Anne

- 1991 *Vihreä ABC-kirja* [Grön ABC-bok]. Tampere.

Wadenström, Ralf

- 1998 *Stora och små Europeiska historier. En avhandling om vårt postmoderna Europa.* Helsingfors. (Diss.)

Wallgren, Thomas

- 1994 *Ekologisk kris? Natur och etik. Miljökunskapskompedium 2.* Åbo
- 1999 Georg Henrik von Wright som tidsdiagnostiker. *Ajatus 56, Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja 1999 – Årsskrift för Filosofiska Föreningen i Finland 1999*

Watson, Nigel

- 1998 Postmodernism and Lifestyles. Sim S.: *The Icon Critical Dictionary of Postmodern Thought.* Cambridge. Ss. 53-64.

Westerlund, Katarina

- 2001 Genmyten ett hot mot autonomin? Bergman S. (red.): *"Man får inte tvinga någon" Autonomi och relationalitet i nordisk teologisk tolkning.* Falun.

White, Lynn

- 1999 *Ekologisen kriisin historialliset juuret [The Historical Roots of Our Ecological Crisis].* Oksanen – Rauhala-Hayes (toim) *Ympäristöfilosofia.* Tampere: Gaudeamus.

Winch, Peter

- 1987 *Trying to make Sense.* Oxford.

Worster, Donald

- 1996 *De ekologiska idéernas historia.* Stockholm.

Wrede, Gösta

1978 *Livet, döden och meningen: om livsåskådningar i skönlitteratur.* Lund.

Wright, Georg Henrik von

1968 (1963)

The Varieties of Goodness. London.

1982 Människan, naturen och tekniken. Edberg, Rolf (red.) *Vårt hotade hem. En antologi om en planet i kris.* Italien.

1983 *Krigshotet, kapprustningen och fredsrörelsen.* Forssa.

1985 *Filosofisia tutkielmia* [Filosofiska undersökningar]. Juva

1987 Kirja ja sen vastaanotto [En bok och dess mottagande]. *Vartija* 5-6

1989 A reply to my critics. Schlipp P.A. – Hahn L.E. (eds) *The Philosophy of Georg Henrik von Wright.* USA.

1990 (1978)

Humanismen som livshållning och andra essayer. Trondhjem.

1991 (1986)

Vetenskapen och förnuftet. Ett försök till orientering. Nørhaven.

1995 (1993)

Myten om framsteget. Tankar 1987-1992 med en intellektuell självbiografi. Trondheim.

1996 (1994)

Att förstå sin samtid. Tanke och förkunnelse och andra försök 1945-1994. Viborg.

1997 *Det rationellas dialektik.* Stockholm

1997b Replikar. Molander – Thorseth (red.) *Framsteg, myt, rationalitet.* Uddevalla

Wright, Georg Henrik von

- 1997c Maailmankuvan käsitteestä [Om begreppet världsbild], Rydman J. (toim.) *Maailmankuvaa etsimässä* [På jakt efter en världsbild]. Vantaa.
- 1999 Value, Norm, and Action in My Philosophical Writings. Meggle, Georg (ed) *Action, Norms, Values. Discussions with Georg Henrik von Wright*. Berlin, New York.
- 2001 *Mitt liv som jag minns det*. Stockholm.

Zimmerling, Ruth

- 1999 Ends: Rational or Reasonable? Meggle, Georg (ed) *Action, Norms, Values. Discussions with Georg Henrik von Wright*. Berlin, New York.

Zweers, Wim

- 2000 *Participating with Nature. Outline for an Ecologization of our World View*. Utrecht.

Personregister

- Andersen, S. 21, 22
Andersson, K. 15
Anscombe, E. 14
Aristoteles 21, 135, 149,
157, 158, 190-192, 197, 203
Augustinus 147
Baader, A. 42
Basilius 147
Bauman, Z. 14, 23
Beck, U. 12, 16, 18, 19
Bergmann, S. 130
Bexell, G. 158
Birch, C. 142
Brander, B. 11, 130
Braw, C. 172, 174
Brax, A. 43
Bråkenhielm, C-R. 20, 30,
132
Callicott, B.J. 33
Cicero 21
Cobb, J.B. 152
Cox, H. 137, 145, 150, 152
Deane-Drummond, C.E.
87, 142
Des Jardins, J.R. 15, 97, 133
Descartes 20
Diamond, C. 13, 86, 125-
127, 158
Dickens, C. 126
Egidi, R. 172, 173, 186
Fagerström, T. 35, 41, 51,
83, 84, 132
Forsberg, J. 37
Frankena, W. 205, 209
Freud, S. 22
Gaita, R. 93, 94
Gregersen, N-H. 151
Grenholm, C-H. 158, 164,
165
Haapala, A. 39
Hallamaa, J. 37, 67
Heinonen, J. 38, 171
Henriksen, J-O. 18, 28, 164,
167
Hermanson, A-S. 24, 25
Hertzberg, L. 13, 14, 22,
125, 186, 207
Holland, R.F. 94
Irrgang, B. 18, 20, 21
Jaaski, V. 38
Jeffner, A. 20, 103
Jensen, O. 11, 130
Kainulainen, P. 35
Kalela, J. 17
Kanerva, R. 27, 28, 159,
167
Kant, I. 20-22, 124, 197
Kjellberg, S. 15, 17, 28, 35,
37, 39, 44, 130-170, 173, 215,
217-220

Konttinen, E. 24, 25, 27, 34, 36
 Krause, K.S.F. 135
 Kristiansen, R. 11, 130, 154
 Kronlid, D. 12, 15, 19, 32, 72, 109
 Kurtén, B. 51, 82
 Kurtén, T. 14, 23, 29, 30, 32, 34, 35, 125, 163, 164
 Kuusi, O. 38, 171
 Kuusi, P. 38
 Kämäräinen, K. 42, 51, 73, 84
 Leikola, A. 42
 Lindfelt, M. 19, 29
 Linkola, P. 15, 35-37, 39, 41-96, 173, 185, 215, 217-219
 Lovelock, J. 111
 Meinhof, U. 42
 Mikkola, T. 27, 34
 Mill, J.S. 197
 Moder Teresa 63
 Molander, B. 176
 Moltmann, J. 21
 Nietzsche, F. 22
 Nurmi, S. 37
 Næss, A. 26
 Oelschlaeger, M. 31
 Oksanen, M. 38, 39, 97
 Pettersson, T. 14, 30
 Pico della Mirandola 20, 21
 Pietarinen, J. 39, 171, 172
 Ramírez, J. 135, 163
 Rannikko, P. 25, 26
 Rauhala-Hayes, M. 38, 39, 97
 Regan, T. 26
 Schweitzer, A. 150
 Sihvola, J. 21
 Sim, S. 14, 16, 17
 Singer, P. 26
 Sipiläinen, I. 154
 Skolimowski, H. 171
 Soininvaara, O. 42, 51, 52, 64, 65, 67, 68, 85, 92
 Stenmark, M. 15, 33, 133
 Stone, C. 33
 Sörlin, S. 36
 Tranøy, K.E. 172, 173, 209
 Tuomaala, E. 36, 130
 Uddenberg, N. 19, 30, 35, 41
 Uurtimo, Y. 38
 Veikkola, J. 37
 Vilkka, L. 15, 35, 37-39, 44, 97-129, 173, 215, 217-220
 Välimäki, P. 36, 43
 Wadenström, R. 14, 16, 17
 Wagner, W.C. 121
 Wallgren, T. 172, 174, 176
 Watson, N. 14
 Westerlund, K. 21
 White, L. 12, 28, 36, 130
 Winch, P. 85, 86
 Worster, D. 17
 Wrede, G. 30

Wright, G.H. von 15, 35,
38, 39, 44, 171-214, 215,
217-220
Zweers, W. 141, 145
Öckerman, A. 36

Är människan skapelsens krona, en unik art med exklusivt egenvärde? Eller är människan en cancersvulst på jorden, värd att med våld elimineras eller att sakta självdö? Vad är moral och vilka uttryck tar den sig i människans naturumgänge?

I *Människa-moral-miljö* undersöker författaren syner på människa och moral i finländskt miljötänkande. Miljöproblemen är en följd av modernitetstänkandet och kräver därför en medveten uppgörelse med flera av de drag som konstituerar den moderna världen och den moderna kulturen. Författaren visar hur brytningen mellan modernitet och senmodernitet avspeglas i olika former av nutida finländskt miljötänkande. Fyra miljötänkares texter analyseras: teologen Seppo Kjellberg, biologen Pentti Linkola, miljöfilosofen Leena Vilkka och filosofen Georg Henrik von Wright.

Åbo Akademis förlag
ISBN 978-951-765-400-5

