



Aalborg Universitet

AALBORG UNIVERSITY
DENMARK

Træk af naturbeherskelsens problematik

et historisk perspektiv på retten til, muligheden for og viljen til at beherske naturen

Christensen, Jens

Publication date:
2007

Document Version
Også kaldet Forlagets PDF

[Link to publication from Aalborg University](#)

Citation for published version (APA):

Christensen, J. (2007). *Træk af naturbeherskelsens problematik: et historisk perspektiv på retten til, muligheden for og viljen til at beherske naturen*. Teknologi, Miljø og Samfund. Institut for Samfundsudvikling og Planlægning, Aalborg Universitet.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal -

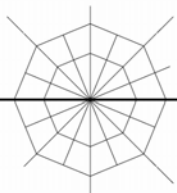
Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at vbn@aub.aau.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Working Paper 16 2007

Træk af naturbeherskelsens problematik
- et historisk perspektiv på retten til, muligheden for
og viljen til at beherske naturen

Jens Christensen



Teknologi, Miljø og Samfund

**Institut for Samfundsudvikling og Planlægning
Aalborg Universitet**

Træk af naturbeherskelsens problematik

- et historisk perspektiv på retten til, muligheden for og viljen til at beherske naturen

© Aalborg Universitet og forfatteren 2007

Jens Christensen

Working Paper 16

Udgivet 2007

ISSN 1603-9890

Layout: Annelie Riberholt

Teknologi, Miljø og Samfund

Institut for Samfundsudvikling og Planlægning

Aalborg Universitet

Fibigerstræde 13

9220 Aalborg Ø

<http://www.plan.aau.dk/tms/publikationer/workingpaper.php>

Keywords:

Natur, natursyn, naturbeherskelse, beherskelse, forholdsmåde, historie, idehistorie, Augustin, Bacon, Locke

Om forfatteren

Jens Christensen er født 1944. Landinspektør, ph.d., dr. scient.. Lektor i naturforvaltning og teknologiudvikling ved Institut for Samfundsudvikling og Planlægning, Aalborg Universitet. Tilknyttet forskningsgrupperne "Videnskabsteori, ingeniørdidaktik og organisatorisk læring" og "Geografi" ved samme institut, samt tilknyttet det tværfakultære "Center for filosofi og videnskabsteori" ved Aalborg Universitet. Forskningsområde: Natursyn og videnskabsteori, med fokus på grundlags-spørgsmål af betydning for samfundets praksis.

Kommentarer til skriftet modtages gerne

Forfatteren vil blive glad for faglige kommentarer, synsvinkler med henblik på videre drøftelse, mv..

E-mail: jc@plan.aau.dk

Telefon: 96 35 83 20

Postadresse: Institut for Samfundsudvikling og Planlægning, Aalborg Universitet, Fibigerstræde 13, 9220 Aalborg Øst

Indholdsfortegnelse

Teser	5
1. Indledning	7
2. Naturbeherskelse som problem	10
3. Historiske udviklingslinier: <i>En pejling på naturbeherskelsens historiske understrøm</i>	19
4. Nedvurdering af naturen. <i>Eksempel: Aurelius Augustin'</i>	22
5. Opvurdering af videnskaberne om naturen. <i>Eksempel: Francis Bacon</i>	34
6. Arbejdet som værdiskabende. <i>Eksempel: John Locke</i>	46
7. Refleksion over naturbeherskelsen i den moderne kultur	55
Referencer	61

Teser

Naturbeherskelsens tre grundforudsætninger

1. Naturbeherskelse som et kulturelt grundtræk

1.1

Naturbeherskelse er et dominant træk i den moderne teknisk-videnskabelige kultur.

1.2

Vor tids naturbeherskelse har rod i historiske forestillinger, som har vundet genklang, og som gennem tiden er indlejret i praksis.

1.2

Vor tids naturbeherskelse har nok rødder i vesterlandsk kultur, men breder sig over hele kloden.

1.4

En beherskende forholdsmåde til naturen er et særtilfælde af en beherskende forholdsmåde i almindelighed.

2. Tre grundforudsætninger for en beherskende forholdsmåde: Ret, mulighed og vilje

2.1

En beherskende forholdsmåde har tre grundforudsætninger:

- herskerens legitimering af retten til at beherske,
- herskerens mulighed for at beherske,
- herskerens vilje til at beherske.

2.2

En forholdsmåde kan udtrykke sig på alle niveauer fra det personlige til det kulturelle. Begrebet 'herskeren' refererer ovenstående og i det følgende primært til det kulturelle niveau. En beherskende kultur ytrer sig imidlertid også på et personligt niveau, nemlig ved at blive formidlet af aktører, som følger trop over for kulturens ånd.

3. Legitimering af retten til at beherske

3.1

Herskeren må legitimere sin ret til at beherske, både over for sig selv og over for andre mennesker.

3.2

Selvlegitimeringen, dvs. herskerens legitimering over for sig selv af sin egen ret til at herske, har rod i herskerens forestilling om sig selv og i herskerens forestilling om den andethed, der gøres til genstand for beherskelse. Herskeren må definere sig selv som herskende og andetheden som beherskeligt.

- Herskeren må, i sin egen forestilling, indtage en overordnet position, mens den andethed, der søges behersket, placeres i en underordnet position,
- Herskeren må, i sin egen forestilling, være den, der sætter værdierne, mens andetheden frakendes iboende værdi.

3.3

Legitimering over for andre af herskerens ret til at herske er betinget af, at magtpositionen kobles sammen med en ideologi, som har almen appel. Stærkest er legitimeringen, hvis ideologien fremstiller herskeren som blot et redskab i tjeneste for en større og alment anerkendt sag.

- Ideologien kan f.eks. være, at herskeren fuldbyrder guddommelige magters vilje.
- Ideologien kan f.eks. være, at herskeren formidler et fælles bedste, eksempelvis et folkeslags eller samfunds tarv, eller et gode for hele menneskeheden.
- Ideologien kan f.eks. være, at beherskelsen tjener til at beskytte det beherskede.

4. Muligheden for at beherske

4.1

Muligheden for, at herskeren kan udøve sin vilje til at beherske, beror på, at han besidder hertil egnede midler.

4.2

Generelt må herskerens midler omfatte både viden og praktiske evner. Specielt må den, der vil herske over naturen, besidde en viden om naturen, der kan danne underlag for udviklingen af tekniker, med hvilke beherskelsen kan udøves.

5. Viljen til at beherske

5.1

Viljen til at herske beror på, at herskeren har underkastet sig et ledemotiv, som dels har fundamental karakter, dvs. for herskeren ubetvivleligt, og som dels er stærkt nok til, at det driver ham til forfølge det i målrettet handling. Ledemotivet kan være bevidst (eksplicit udtrykt) eller ubevidst (foreligge implicit).

5.2

Hvis ledemotivet er egennyttigt, må det, af hensyn til herskerens legitimering over for andre af sin ret til at forfølge det (jf. 3.3), fremstilles som almennyttigt.

1. Indledning

”De tingsliggjorte videnskabsmodeller invaderer den sociokulturelle livsverden og får objektivt magt over selvforståelsen.”

Jürgen Habermas (2005: 73)

Markering af en problematik

Gennem de seneste årtier har udspillet sig en kritisk diskussion af natursynet i den moderne kultur, både i faglige kredse og i den offentlige debat. Et ofte påpeget forhold er, at den dominerende teknisk-naturvidenskabelige kultur, i dens samspil med økonomien, er præget af et beherskende og udnyttende forhold til naturen. F.eks. skrev teologen Ole Jensen, som var en af pionererne i den nyere tids natursynsdebat i Danmark, i sin bog 'I vækstens vold' fra 1970'erne, at ”de store kulturer er ofte yderst ensidige, og vor er det i meget høj grad. ... Vi har specialiseret os på teknisk naturbeherskelse og på materiel vækst. På disse punkter er vi imponerende og alle andre kulturer overlegne.” Og Jensen fortsatte: ”Men vor høje specialisering er købt med vidtgående uvidenhed, ja, infantilitet, på punkter, hvor til gengæld andre kulturer har specialiseret sig.”¹

At forholde sig beherskende er ikke nødvendigvis problematisk, men kan også opfattes som et gode. Fra vort personlige liv kender vi nok alle til, at der er situationer, som vi gerne vil have kontrol over. Der er også situationer, i hvilke vi opfatter evnen til selvbeherskelse som et positivt karaktertræk, både hos os selv og hos andre. Det kan være frustrerende at miste kontrol over situationen, og vi kan komme i vanskeligheder, hvis vi mister kontrollen over os selv.

Lige så vel som det gælder for beherskelse i almindelighed, kan også evnen til at beherske naturen opfattes som et værdifuldt træk i kulturen. Som grundet på de empiriske og rationelle videnskaber om naturen, har det beherskende forhold til naturen i den moderne teknisk-videnskabelige kultur forlenet vor tids samfund med en umådelig teknisk præstationskraft. Tidligere usete muligheder for at udnytte naturen er åbnet, først og fremmest i henseende til materiel produktion og forbrug, forbundet med økonomisk værdiskabelse og materiel velstand.

Den selv samme specialisering på naturbeherskelse, som har formidlet evnen til teknisk præstation, byder imidlertid på et kompleks af problemer og spørgsmål. Problematikken, som har foranlediget dette skrift, kan i korthed markeres som følger:

- Naturbeherskelse er nært forbundet med *naturudnyttelse*. Den på én og samme tid beherskende og udnyttende praksis med naturen har som konsekvens et kompleks af problemer, særsomt miljøproblemer. Mest umiddelbart var det opmærksomheden om natursynets rolle i forbindelse med miljøproblematikken, der dannede afsæt for en bred natursynsdebat i 1970'erne og i årtierne fremefter.

¹ Jensen 1977: 24

- Naturbeherskelse er nært forbundet med *tingsliggørelse*. Det beherskede fænomen reduceres til en ting. Tingsliggørelse i almindelighed, og særsomt tingsliggørelsen af naturen, konfronterer os med begrænsninger i vor verdensopfattelse. Opmærksomheden om disse begrænsninger animerer til diskussion om de anderledes verdensopfattelser og hermed forbundne værdier, som udgrænses, overses, forflygtiges.
- Naturbeherskelse er nært forbundet med *instrumentalitet*. Det beherskende menneske reduceres til et instrumentelt erkendende og instrumentelt handlende væsen. Måden, på hvilken vi som mennesker forholder os til naturen, viser derved tilbage til måden, på hvilken vi forholder os til sig selv, til det menneskelige. Risikoen er, at den beherskende forholds måde behersker os. Risikoen er, at vi underlægger os beherskelsens ideologi i en sådan grad, at vi som blot følgagtige mister evnen til at spørge til, hvem vi selv er, og hvad der er og bør være vore bærende livsperspektiver. Da fortaber vi også udsynet på os selv.

Skriftets formål

Formålet med dette skrift er at afdække naturbeherskelsens problematik yderligere, både dens karakter og dens historiske baggrund.

Fem kommentarer til dette formål er væsentlige:

- 1) Skriftet er tituleret 'Træk af naturbeherskelsens problematik'. Med anvendelse af ordet *træk* betones, at der ikke postuleres nogen fuldstændighed. Naturbeherskelse har mange facetter. Intentionen er at komme på sporet af nogle *afgørende* træk, som er naturbeherskelsen i den moderne kultur underliggende.
- 2) I skriftets undertitel er anvendt betegnelsen 'Historisk perspektiv'. Med ordet *perspektiv* tilkendes, at det ikke er historien, der er hovedsagen, men nutiden, og med historien som netop perspektiv på nutiden. Anskuelsen er, at nutiden er funderet i fortiden, ja at historien er indlejret i det aktuelle. Der efterspores nogle afgørende træk i nutidens naturbeherskelse, belyst via historiske rødder, som antages væsentlige.
- 3) Et postulat er, at naturbeherskelse er et *dominant* kendetegn ved den moderne kultur. Hermed hævdes ikke, at den moderne kultur i et og alt er naturbeherskende. Den moderne kultur har mange nuancer, også i henseende til måder at forholde sig til naturen. Ærindet er imidlertid ikke at afdække nogen mangfoldighed af forholds måder til naturen i den moderne kultur, men specifikt at afdække træk af netop den beherskende forholds måde.
- 4) At der fokuseres på naturbeherskelsens *problematik*, er – som allerede antydnet - ikke ensbetydende med, at naturbeherskelse opfattes som entydigt problematisk. Naturbeherskelse rummer mange potentialer. Hvad der opfattes som problematisk, er *dominansen* af den naturbeherskende forholds måde samt dens specifikke udtryksformer. Ved at belyse nogle underliggende træk af naturbeherskelsens problematik, og ved at påpege hvorledes disse træk er historisk baserede, udæskes også den ahistoriske selvfølgelighed af denne dominans og dens udtryk. Der animeres til at åbne for det mulige anderledes, ja for en større rummelighed.
- 5) Som det fremgår af skriftets undertitel og af de indledende teser postuleres tre *grundforudsætninger* bag en beherskende forholds måde, nemlig retten til, muligheden for og viljen til at beherske. Disse grundforudsætninger har udkrystalliseret sig gennem erkendelsesprocessen, samtidigt med at opmærksomheden om disse grundforudsætninger har været styrende

for det resulterende indhold i dette skrift. Risikoen er, at skriftet derved bliver selvbekræftende. Muligheden er – og det er et aspekt af formålet – at den eksplicite belysning af netop disse grundforudsætninger også kan danne afsæt for en eksplicit diskussion af deres holdbarhed.

Skriftets indhold

De overvejelser, som har foranlediget dette skrift, og som kort er introduceret med ovenstående markering af problematikken, uddybes med nogle principielle betragtninger i afsnit 2. Fokus er *problemets karakter* – dvs. i hvilket perspektiv er naturbeherskelse problematisk? Først bringes nogle betragtninger over naturbeherskelse som både praktisk og eksistentielt problem. Dernæst rettes opmærksomheden mod et mere grundlæggende problem, nemlig at den naturbeherskende forholdsmåde tenderer til at slutte en ring om sig selv, og dermed befæste dens egne grundantagelser.

Fra pejlingen på problemets karakter i afsnit 2 gøres dernæst en vending til et *historisk perspektiv*. Det historiske perspektiv forfølges i afsnittene 3-6, og netop med henblik på at afdække nogle dybe lag i den moderne kultur, som er medbetingende for vor tids naturbeherskelse.

I afsnit 3 indledes det historiske perspektiv med en pointering af tre historiske udviklingslinier, som forekommer centrale: a) nedvurdering af naturen; b) opvurdering af videnskaberne om naturen; c) forestillingen om arbejdet som værdiskabende.

Afsnittene 4, 5 og 6 uddyber hver af disse tre udviklingslinier mere substantielt, og deres relevans for det beherskende forhold til naturen pointeres. Gennem denne uddybning underbygges tillige de indledende teser om naturbeherskelsens tre grundforudsætninger: Retten til, muligheden for og viljen til at beherske.

Det afsluttende afsnit 6 reflekterer naturbeherskelsen i den moderne kultur. Dels opsummeres erkendelserne i de foregående afsnit med reference til de tre grundforudsætninger, dog suppleret med yderligere refleksion. Dels bringes en fornyet refleksion over det grundproblem, der blev pointeret i afsnit 2, nemlig at den naturbeherskende forholdsmåde tenderer til at slutte en ring om sig selv, og herfra udfordres til åbning.

2. Naturbeherskelse som problem

"Frøken de Maas, sagde van Veeteren. ... Hvis der er noget jeg har lært som politimand, så er det, at der er flere sammenhænge i verden, end der er partikler i universet. ... Det svære er bare at finde de rigtige."

Håkan Nesser (1994: 215)

Naturbeherskelse som praktisk problem

Beherskelse af naturen udøves inden for et afgrænset rum. Rummet udfyldes af de handlinger, via hvilke naturen faktisk beherskes. Inden for grænserne af beherskelsens rum er de tilsligtede konsekvenser, betinget af ledemotivet bag beherskelsen. Uden for rummets afgrænsning, derimod, er der et åbent område for utilsigtede konsekvenser, som er uden for kontrol.

På to måder kan beherskelse give anledning til praktiske problemer. Det ene er, at vi behersker 'for lidt', det andet at vi behersker 'for meget'. At vi behersker 'for lidt' refererer til, at den beherskende handling har utilsigtede konsekvenser, som netop er uden for kontrol, og som volder problemer. At vi behersker 'for meget' refererer til, at selve den beherskende handling og dens motivation opfattes som problematisk.

At vi *behersker 'for lidt'* er miljøproblemerne et eklatant eksempel på. I nutidens samfund står producenternes stræben efter økonomisk vinding og forbrugernes stræben efter materiel velstand som et primært ledemotiv, der udfylder beherskelsens rum og afstikker dets grænser. Uden for grænserne af beherskelsens rum er der alle miljøproblemerne - forurening, rovdrift på ressourcer, degradering af økosystemer, udryddelse af plante- og dyrearter, risiko for voldsomme klimaforandringer, etc..

Med det primære ledemotiv - økonomisk vinding som produktionsmål og materiel velstand som forbrugsmål - knyttes naturbeherskelse og naturudnyttelse uløseligt sammen. Naturbeherskelse ytrer sig *som* naturudnyttelse. Det er imidlertid vigtigt at bemærke, at beherskelse og udnyttelse ikke med nødvendighed er ét og samme. Sigtet med beherskelsen kan også være at forebygge problemer, forskyldt af naturudnyttelsen, eller at gribe kontrollerende ind med henblik på at beskytte naturen mod problematiske konsekvenser af udnyttelsen.

Beherskelsens rum er ikke statisk, men dynamisk, dvs. historisk foranderligt. Hensyn til det menneskelige miljø, til biodiversitet, mv. – kombineret med hensyn til social ansvarlighed i den nuværende generation, og tillige med hensyn til den verden som vi overleverer til de fremtidige generationer - supplerer i vor tid det primære ledemotiv. I nogle henseender knyttes dermed naturbeherskelse til naturbeskyttelse, og ikke udelukkende til naturudnyttelse. Efterhånden som der politisk stilles flere og flere miljøkrav, og efterhånden som miljøet inddrages i den teknologiske udvikling, med sigte på mere effektiv udnyttelse af ressourcerne og mindre forurening, udvides grænserne for beherskelsens rum, samtidigt med at indholdet i dette rum også forandres. At rummets afgrænsning og indhold er foranderligt, ændrer imidlertid ikke ved det principielle, nemlig at beherskelsen udspiller sig inden for et afgrænset rum, afstukket af de tilsligtede konsekvenser, mens der

uden for afgrænsningen gives slip. Uden for afgrænsningen er et åbent område for ukontrollable og utilsigtede konsekvenser af problematisk karakter.

At det også kan opfattes som problematisk at *beherske 'for meget'*, ses især, hvor det er den levende natur, der gøres til genstand for beherskelse. Det er debatterne om de nyere bioteknologier et eklatant eksempel på. Jo mere vi bliver i stand til teknisk at manipulere med de levende organismer, desto mere konfronteres vi med spørgsmål om, hvor langt vi har lov til at gå i bestræbelsen på at udvide menneskers herredømme. Er der en grænse, og på hvilket grundlag kan det afgøres? Spørgsmålet er, om livet som sådant - ikke kun det menneskelige liv, men livsformerne i det hele - rummer egenskaber, som det ikke er tilladeligt at definere som blot et objekt for beherskelse for derved at legitimere vor ret til at gøre os det mægtigt, men som tværtimod kalder på agtelse og respekt.

De to typer af problemer – dvs. både 'for lidt' og 'for meget' naturbeherskelse – angår forholdet mellem en beherskende kultur og en behersket natur. I begge tilfælde - og særsomt hvor beherskelse er ensbetydende med udnyttelse - kan problemet betegnes som et *pres på naturen* – og som et pres på naturen af *direkte* karakter. Men der er også en tredje type problem, som har rod i det indbyrdes forhold mellem kulturerne, og som på mere *indirekte* måde er med til at forstærke presset på naturen.

Den tredje type problem kan betegnes som et '*pres på kulturerne*'. Det er et kendetegn ved en beherskende forholds måde, at den ikke kun retter sig mod naturen, men også mod kulturelt anderledes forholds måder. Den beherskende kultur tenderer til at gøre sig enerådende, og på bekostning af andre kulturers og subkulturers anderledes måder at forholde sig til naturen. Jo mere beherskelses-ideologien ekspanderer over kloden - løfterig om teknisk præstationskraft og materiel velstand, som den er - desto mere marginaliseres også kulturer og subkulturer, som i deres tradition har indbygget en varsomhed i omgangen med naturen.

Konsekvensen af presset på kulturerne er tredobbelt:

- a) Nogle mulige potentialer for en ydre kritik af den beherskende kultur udgrænses – nemlig i og med at det 'ydre', dvs. klodens øvrige kulturer, tenderer til at blive marginaliseret eller udraderet.
- b) Nogle mulige referencer for den beherskende kulturs indre selvrefleksion og selvkritik udgrænses – nemlig i og med at den beherskende forholds måde tenderer til at invadere dens egen kulturelle sfære i dens helhed, gøre sig egen kultur mægtig.
- c) Nogle mulige alternativer til den beherskende kultur udgrænses – for de tages ikke alvorligt af den dominerende kultur, men enten fornægtes alternativerne, eller de søges indordnet under beherskelsens ideologi og domæne.

Når kritikken – den ydre såvel som den indre – udgrænses, og når det lykkes at afparere gennemslagskraften af de mulige alternativer, så lægges landet også åbent for, at naturbeherskelsen kan ekspandere endnu mere, udvikle sig i retning af kulturelt eneherredømme, og derved forstærke det direkte pres på naturen.

Problemer har en pendant i værdier.

Bedømmelsen af, i hvilke henseender naturbeherskelsen er problematisk – og det gælder såvel konsekvenserne af den beherskende handling som den beherskede handling i sig selv - har rod i værdiorienterede anskuelser.

At konsekvenser af den beherskende handling bedømmes som problematiske – hvad enten det er som et pres på naturen, eller som et pres på kulturerne - er ensbetydende med, at *værdier er under pres*, eller mere præcist: at værdier *opleves* som værende under pres.

F.eks. optræder *miljøkonsekvenser* som *miljøproblemer* – og ikke blot som en hændelse, der neutralt kan iagttages - i og med, at der er værdier, som konfronteres af disse hændelser. F.eks. ledes ind på en diskussion om, hvorvidt det problematiske ved at udslette andre arter udelukkende beror på, at mangfoldigheden af livsformer kan være til gavn for mennesker, eller om arterne og deres mangfoldighed også er bærere af en egenverdi? Er det den beherskende handling i sig selv, der står til diskussion, så føres vi ind på spørgsmål om, hvorvidt vi som mennesker har frihed til at handle alene efter vor egne uhæmmede ønsker og alene for vor egen nytte, eller om vi på en sådan måde indgår i en samhørighed med noget større og mere end os selv, at det sætter en forpligtelse, kalder på et ansvar.

Allerede herved er det antydnet, at naturbeherskelse som praktisk problem ikke udelukkende kan beskrives ved praktiske forhold, endelige ved empiriske kendsgerninger. Bedømmelsen af praksis, bedømmelsen af de erfarede hændelser, leder ind på værdiernes område. Særskilt ledes i det følgende ind på, at enhver praksis har eksistentielle overtoner.

Naturbeherskelse som eksistentielt problem

Alle vore gøremål bærer i sig og stiller til skue en måde, på hvilken vi forholder os til os selv, til verden, og til forholdet mellem os og verden.

For at naturen kan beherskes, må den defineres som en ting. En ting stiller ingen fordringer. En ting lader sig underordne herskerens vilje. En ting lader sig skalte og valte med efter herskerens forgodtbefindende.

At definere naturen som en ting er at indordne den under beherskelsens domæne. Ved at naturen via tingsliggørelse bringes ind i beherskelsens rum, som en del af dette, fravristes den sin særegenhed. I og med at naturen berøves sin karakter af en særegen andethed, lægges også afstand til enhver fordring om at forholde sig til naturen som anderledes, i respekt for dens anderledeshed. Idet herskeren definerer naturen som en ting, frigør herskeren sig dermed fra enhver forpligtethed, som ellers måtte være sat af naturen.

Den moderne teknisk-videnskabelige kultur vil ikke – som det er kendt fra andre kulturer - vide af nogen åndelighed eller guddommelighed i naturen, ej heller nogen form for naturens sjælsbeslægtethed med det menneskelige, som kunne forbinde os samhörigt med naturen. Den teknisk-videnskabelige kultur anerkender ikke et praktisk ansvar for naturen, som er betinget af, at vi må indvillige i sammenhænge, som rækker ud over det menneskelige. Denne kultur anerkender ikke, at der kunne være værdier i naturen eller over naturen. For den teknisk-videnskabelige kultur hører sådanne overvejelser til i en særskilt religiøs eller mytisk sfære, som ikke må influere på teknik og videnskab. I og med at frigørelsen fra forpligtelser, som er betinget af naturen, er sket på bekostning af enhver samhørighed med naturen, har den også sat mennesker i en eksistentiel fremmedhed fra naturen.

Fremmedheden for naturen betones af henholdsvis den franske biokemiker og nobelpristager Jacques Monod og den norske filosof Hjalmar Hegge, men fra to vidt forskellige indstillinger til fremmedheden.

Tingsliggørelse af naturen er nært forbundet med objektiveret erkendelse af naturen, og Jacques Monod forsvarer objektivering. I sin bog 'Tilfældigheden og nødvendigheden' fra 1970 plæderer han for den objektive videnskabelige erkendelse som grundlaget for "en udvidelse og berigelse af ideernes, erkendelsens og den skabende virksomheds Kongedømme." Det er, skriver Monod, et "kongedømme, der findes i mennesket, og hvor det i stadig større frihed for materiel tvang og for animismens forløjede slaveri endelig vil kunne leve autentisk."²

På dette postulat om objektiv videnskab er det, mener Monod, at det moderne samfund er bygget. Ganske vist ophævede denne "streng og kolde ide" om objektivitet "den gamle animistiske alliance mellem Mennesket og naturen", skriver Monod, og fortsætter: "I stedet for dette dyrebare bånd satte den kun en angstfyldt søgen i ensomhedens iskolde univers." I det omfang postulatet om objektivitet alligevel er slået igennem, "skyldes det udelukkende dens umådelige præstationskraft." Men hvis vi som mennesker accepterer budskabet om objektivitet i dets fulde betydning, så nødsages vi også til at vågne af vor "tusindårige drøm" og indse vor "totale ensomhed", vor "radikale fremmedhed."³

Mens fremmedheden for Monod er et vilkår, som vi må leve med, hvis vi vil leve autentisk, så betoner Hjalmar Hegge i sin bog 'Mennesket og naturen' fra 1978 fremmedheden fra et kritisk perspektiv. Det er selve tingsliggørelsen af naturen, og mere specifikt det mekanistiske verdensbillede, Hegge stiller til kritik. "I det billede", skriver Hegge, "som gives af verden som en død mekanisme, kan mennesket ikke føle sig hjemme. Det kan ikke identificere sig med denne totalt afsjælede og endog næsten helt kvalitetsløse natur."⁴

Ikke blot mistes identifikationen med naturen, men også menneskers egen identitet er på spil, fremgår det hos Hegge, for "mennesket skal jo selv forstås som en del af denne døde og sjælløse verden." Derved fremmedgør det "meningsløse univers" også mennesket "i forhold til dets egen eksistens."⁵ Fremmedheden for naturen (eller universet) har en pendant i en fremmedhed for os selv.

Fremmedheden for os selv har det yderligere aspekt, at menneskelivet instrumentaliseres. Samtidigt med, at vi tror at have frigjort os fra enhver ydre bestemmelse, må vi også erkende os selv som instrumenter i beherskelsens tjeneste, underlagt beherskelsen, ikke herrer over beherskelsen.

I sin bog 'Det éndimensionale menneske' fra 1964 skriver Herbert Marcuse: "Det tekniske fremskridts uophørlige dynamik er blevet gennemtrængt af et politisk indhold, og teknikkens logos er blevet gjort til det fortsatte slaveris logos. Teknologiens frigørende kraft – tingenes instrumentalisering – bliver til en frihedens lænke: menneskets instrumentalisering."⁶

For Marcuse er der netop en nær sammenhæng mellem den tekniske beherskelse af naturen og den sociale beherskelse i forholdet mellem mennesker, begge betinget af en verdensopfattelse med

² Monod 1971: 162

³ Monod 1971: 153, 156

⁴ Hegge 1978: 133

⁵ Hegge 1978: 133

⁶ Marcuse 1969: 170-171

rod i metoder og begreber, som vi har med os fra den moderne og objektiverede naturvidenskab.⁷ Og, pointerer Marcuse, ”teknologien er blevet det store middel til tingsliggørelse”⁸, forstået som tingsliggørelse af både natur og mennesker.

Jürgen Habermas følger Marcuse’s betragtninger op med en tilsvarende diskussion af parallelliteten mellem teknisk beherskelse af naturen og social beherskelse af mennesker, bl.a. ved – i skriftet ’Teknik og videnskab som ’ideologi’ fra 1968 – at pointere, at ”de tingsliggjorte videnskabsmodeller invaderer den sociokulturelle livsverden og får objektiv magt over selvforståelsen.”⁹

Tre forhold går hånd i hånd: *Tingsliggørelsen, objektiveringen og instrumentaliseringen*. Det er tingsliggørelsen af naturen, det er de objektiverende videnskaber om naturen, og det er den instrumentelle erkendelse af naturen såvel som den instrumentelle handlen med naturen. Alle er de aspekter af naturbeherskelsens ideologi, og alle er de befordrende for menneskers fremmedgørelse fra naturen.

Naturbeherskelsen er imidlertid ikke eksklusiv, at forstå som en særskilt samfundsaktivitet, rettet udelukkende mod naturen. Naturbeherskelse må forstås som et aspekt af en beherskende indstilling, eller en beherskende forholdsmåde, som er mere overgribende, som med Marcuse invaderer menneskers livsverden og selvforståelse, og som derved også er befordrende for fremmedgørelse i det sociale og personlige liv.

Hvis vi er agtpågivende over for den risiko, at alsidigheden af menneskelige potentialer defineres ind i og indsnævres af et mulighedsrige, som er betinget af beherskelsens ideologi, *hvis* vi er opmærksomme på tendenserne til, at vi bemægtiges af tingsliggørelsen og objektiveringen og instrumentaliseringen, *hvis* vi oplever i os selv fremmedheden, den påtrykte virkeligheds uvirkelighed, da er det at vi animeres til åbent at spørge om det mulige anderledes. Ja, *hvis ikke* vi er så meget underlagt beherskelsesideologien, at den har disciplineret os til selvdisciplinering, og dermed bemægtiget sig vore erfaringer og vort sprog og vor viljeskraft, da bliver det påtrængende at rejse spørgsmål om, hvad der i stedet bør være de bærende livsperspektiver, efter hvilke vi søger erfaringer og udtrykker os og sætter vor vilje ind. Da fremstår næppe den tekniske præstationskraft som et udslag af livets mening - uanset om den kunne tolkes som fuldbyrdelsen af en kreativitet, der er mennesker iboende. Da er næppe menneskelivets fylde betinget af den økonomiske værdiskabelse, som naturudnyttelsen bidrager til. Da er det vanskeligt at slå sig til tåls med, at det skulle være med henblik på at fungere alene som producerende og forbrugende væsener, at vi som mennesker er sat i verden. Da er det at vi animeres til, ikke straks at bestemme et alternativ, men i åbenhed, og uvist om udfaldet, at spørge til andre mulige anskuelser af det menneskelige og vore livsperspektiver – mere rummelige, mere righoldige.

Et meta-problem: Det problematiske i at en forholdsmåde slutter en ring om sig selv

At naturbeherskelse i nogle henseender giver anledning til problemer er, som nævnt indledende, ikke ensbetydende med, at naturbeherskelse er problematisk i alle henseender. Den kritiker, som med skarphed, og dog med sigte på en åben og nuanceret indstilling, påpeger et problem, her den

⁷ Jf. *ibid.*: 177

⁸ *ibid.*: 179

⁹ Habermas 2005: 73

ensidige dominans af en beherskende indstilling til naturen, risikerer at blive offer for en forsimplet enten-eller tankegang: *Enten* fuld accept af beherskelsen, indbefattet dens konkrete udtryksformer - *eller* den modsatte grøft: fornægtelse af enhver form for naturbeherskelse, og til fordel for den blotte 'ladede stå til'.

Påpegningen af, at et problem foreligger, forudskikker netop ikke løsningen, men animerer til en åben spørger efter det mulige anderledes. Til eksempel: Som eksistentielt problem er påpeget den fremmedhed, som følger af tingsliggørelsen, objektivering og instrumentaliseren. Er denne fremmedhed, med Monods ord, et udslag af, at en tidligere 'animistisk alliance' mellem mennesker og natur er ophævet, så er løsningen ikke med nødvendighed at genetablere sjæle, ånder eller guder i naturen. Snarere tilskyndes vi til at åbne blikket for 'et muligt tredje', eller - i flertal, og med blik for det på forhånd ubestemte - 'mulige tredjeheder', anderledes end både den tingsliggjorte natur og den besjælede natur. Der tilskyndes til en hverken-eller logik: *Hverken* det kritiserede forhold, *eller* dets umiddelbare modsætning, men – som et tredje - en åbning for det endnu uvisse.

Bag om de problemer - praktiske såvel som eksistentielle - der er indikeret i det foregående, er der imidlertid et mere grundlæggende problem, *et meta-problem*. Meta-problemet beror på, at den beherskende forholdsmåde tenderer til at slutte en ring om sig selv, gøre sig selvbekræftende og selvbegrundende. Populært sagt er meta-problemet, at en bestemt forholdsmåde 'går i selvsving'. En pointering af dette meta-problem vil yderligere betone udfordringen til en åben indstilling.

På den ene side er og må det være et kendetegn ved enhver kultur, at den er bærer af nogle historisk indlejrede selvfølgheder, på basis af hvilke den forholder sig på bestemt måde til tilværelsens anliggender. Uden dette fandtes ingen kultur, intet fællesskab om betydninger i en gruppe eller et samfund.

På den anden side er det vigtigt at holde en historisk dynamik for øje. Gennem historien sker det, at nye ideer vinder genklang og nedfælder sig i kulturen med en sådan styrke, at de med tiden dogmatiseres, bliver et led i kulturens selvfølgelige og ubetvivlelige tankegods. Meget vel kan det være sådan, at ideerne forholdt sig adækvat til livsvilkårene og de dermed forbundne problemstillinger på den tid, da de blev fremsat. Det er imidlertid ikke givet, at de samme ideer også forholder sig adækvat til en senere tids livsvilkår og problemstillinger. Selv om ideerne fremstod som visionære i perspektiv af datidens omstændigheder, er det ikke givet, at de også forbliver visionære, når omstændighederne ændrer sig.

Som *problematisk* fremstår da en kulturs tendens til selvbekræftelse, når kulturen stilles over for historisk nye typer af problemer, som den forholder sig til på basis af ideer, der blev etableret i en forgangen tid, indlejret i kulturens tankegods, men som ikke er egnede til at modsvare de nyopståede problemer.

Generelt optræder dette meta-problem, når nye udfordringer ureflekteret mødes af gamle erfaringer. Specielt ytrer meta-problemet sig, når indsatsen for problemløsning sker på problemskabelsens præmisser. Til eksempel har den finske filosof Georg Henrik von Wright påpeget, at vor kultur er bærer af nogle "fundamentalistiske lærdomme", herunder "den holdning, der kaldes scientisme." Denne glose (dvs. scientismen), skriver von Wright, "betegner troen på at naturvidenskaben og teknologien formår at løse de problemer, som selve deres fremskridt i høj grad er skyld i, og på, at de

kan skabe os en livsstil, der kan indlede en ny æra i menneskehedens historie."¹⁰ Idet løsningsindsatsen forbliver et 'mere af det samme', er risikoen er, at problemerne netop ikke løses, men at de tværtimod forstærkes.

Meta-problemet kunne betegnes som et '*kontekstbindingens problem*'. Forestillinger og handlinger holder sig inden for en given kontekst, uanset udfordringer som konfronterer konteksten.

Implikationerne af kontekstbindingens problem er både praktiske og eksistentielle.

Om praktiske implikationer: Givet et rationale, her naturbeherskelsens rationale, som på dominerende måde danner kontekst for de menneskelige forestillinger og handlinger. Et aspekt af kontekstbindingens problem er da det praktiske, som netop er omtalt, nemlig at indsatsen for at løse de problemer af praktisk karakter, som et samfund stilles over for, følger samme rationale som de aktiviteter, der har foranlediget problemerne. Ringen slutes. Kreative forslag til praktisk problemløsning, som er baseret på forestillinger *uden for* konteksten, ja baseret på anderledes rationaler, har vanskeligt ved at vinde gennemslag. På det givne rationales præmisser må de afvises som irrationelle. Et eksempel: Således blev det økologisk jordbrugs ideer og praksis i 1970'erne fra det etablerede landbrugs side afvist som 'nostalg, romantik, religion'.¹¹

Om eksistentielle implikationer (som dog også er nært forbundet med praktiske implikationer): De mennesker, som ser virkeligheden med andre briller end dem, der er betinget af det dominerende rationale, må se sig hensat i en virkelighedens uvirkelighed. Dilemmaet er, at *enten* må disse mennesker, i deres tragten efter at blive del af fællesskabet, indordne sig under det dominerende rationale, som er i strid med deres virkelighedsopfattelse – *eller* også må de forblive ved deres egen virkelighedsopfattelse og acceptere at stå uden for fællesskabet. At gøre sig til del af fællesskabet er at give sig ind under en virkelighedsopfattelse, der forekommer uvirkelig. At blive stående uden for fællesskabet er at se en faktisk virkelighed udspille sig, der forekommer uvirkelig. Er der ikke et fællesskab – et institutionaliseret og anerkendende fællesskab – at referere til, da bliver virkelighedsopfattelsen hjemløs. Det samme gælder for værdierne: Er der ikke et fællesskab at referere til, som et værdiernes hjemsted, da bliver også værdierne hjemløse. Da er det ikke blot fremmedheden for naturen, der tegner det eksistentielle problem, men også fremmedheden i forhold til det menneskelige fællesskab, ja i forhold til det samfundssystem, hvis rationale lukker anderledes virkeligheds- og værdiopfattelser ude.

Hvad angår naturbeherskelsen, beror kontekstbindingens problem ikke på, at et naturbeherskende rationale *indgår* i den moderne kultur, dvs. som blot ét blandt mange aspekter af kulturen. Problemet beror på dominansen og ekspansionen af det ræsonnement, at når noget er uden for kontrol, så må det bringes under kontrol. Kontekstbindingens problem beror på, at dette ræsonnement antages som selvfølgelighed, både i almindelighed, og særligt når det gælder indsatsen for at løse konkrete problemer, uagtet om disse problemer er bevirket af bestræbelsen på at vinde kontrol.

Mere principielt – og ikke specifikt knyttet til naturbeherskelsens rationale - beror kontekstbindingens problem på det forhold, at et givet rationale ensidigt ekspanderer, og med den følge at det bemægtiger sig eller ekskluderer anderledes rationaler. Åbenheden og rummeligheden afskæres.

¹⁰ von Wright, G. H. 1994: 82

¹¹ Jf. diskussion af økologisk jordbrug i Christensen 1998: 64-74

Problematikkens aktualitet – i perspektiv af den historiske dynamik

Over for kritikken af naturbeherskelsens kulturelle dominans kan indvendes, at denne kritik nok var relevant på et tidligere historisk tidspunkt, nemlig da den blev fremsat i debatterne om natursynet i tiden omkring 1970'erne¹², men at tiden ikke står stille. Blikket for den historiske dynamik må ikke kun gælde kun fortiden, men også nutiden, ja historien som stedse fortløbende.

Naturudnyttelsens dominans, naturvidenskabernes særstatus, den teknisk-økonomiske fremdrift, er gennem de seneste årtier blevet udsat for kritik og mødt af alternativer, f.eks. under navn af økologiske alternativer. Diskussionen om miljøproblemer og andre økologiske spørgsmål, den dermed forbundne kritik af videnskab og verdensbillede, den stigende opmærksomhed om miljø- og natur-etik, har både nedfældet sig i den almene bevidsthed og givet sig udslag i praktiske forandringer, bl.a. politisk, økonomisk, administrativt og teknologisk. Bæredygtig udvikling har siden slutningen af 1980'erne stået højt på den globale politiske dagsorden, med intentionen om at miljøhensyn bør integreres i alle former for samfundsudvikling. Initiativer for naturbeskyttelse, bl.a. beskyttelse af biodiversiteten, bringes i front af nationale og internationale politiske organer. Tillige er der tendenser til, at markedsorienterede virksomheder både erkender deres eget miljøansvar og – fuldt såvel som det sker på den politiske scene - argumenterer mere alment for en miljøansvarlig udvikling.

Det kan netop indvendes, at en tidligere tids kontekstbinding er brudt, og til fordel for en større åbenhed og rummelighed. Ja, det kan indvendes, at vi befinder os i en historisk situation, som er kendetegnet ved et samspil mellem et mangefold af rationaler. Der kan ikke længere med rette gestaltes noget entydigt billede af forholdet mellem mennesker og natur, men forholdet udspiller sig i dag mangetydigt, med et mangefold af forestillinger og aktiviteter i spil med hverandre og i brydning mod hverandre.

På den ene side er det evident, at der tegner sig et sådant dynamisk og broget billede – ja langt mere broget end her antydnet. På den anden side er det lige så åbenbart, at vor tids globalisering er præget af en stedse forstærket beherskelse og udnyttelse af naturen, forbundet med en higen hos producenterne efter at styrke deres position i den økonomiske konkurrence på markedsvilkår, og forbundet med en higen i befolkningerne efter et stedse øget materielt forbrug - ikke kun hos de fattige, men også hos de materielt rige befolkningsgrupper.

Samtidigt med, at en beherskende og udnyttende forholdsmåde til naturen drives frem af denne higen efter økonomisk fortjeneste og materiel rigdom, er denne forholdsmåde også strukturelt betinget. Vi lever vi en virkelighed, som i stort mål er økonomisk-teknisk-videnskabeligt struktureret. I denne struktur er vor livsførelse indvævet. Den er et historisk etableret vilkår, der har sin egen iboende inert, som er med til at drive naturudnyttelsen frem.

¹² I tillæg til den allerede givne reference til Ole Jensen som en pioner i den danske natursynsdebat (Jensen 1977), referencen til Hjalmar Hegge med hans belysning af naturforståelsen gennem vesterlandsk historie, (Hegge 1978), samt i tillæg til Herbert Marcuse og Jürgen Habermas, som begge berører forhold af betydning for natursynsdiskussionen, men i en mere almen samfundsfilosofisk kontekst (Marcuse 1969, Habermas 2005), kan der f.eks. også henvises til John Passmore's diskussion af 'Man as Despot' (Kapitel 1 i Passmore 1994, *Man's responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, Gerald Duckworth & Co. Ltd., Great Britain) og Robin Attfield's diskussion af 'Man's Dominion and the Judaeo-Christian Heritage' (Kapitel 2 i Attfield 1983, *The Ethics of Environmental Concern*, The University of Georgia Press, Athens and London).

Ikke kun er vi indvævet i denne struktur, men tillige idealiseres nogle af dens afgørende træk ved at blive knyttet sammen med et af vor kulturs mest positive begreber, nemlig frihedens begreb. Markedsstrukturen benævnes som 'frit' marked, den økonomiske konkurrence som 'fri' konkurrence, valget mellem foreliggende varer som 'frit' forbrugsvalg. Et centralt aspekt af strukturen er mobiliteten, den omfattende og hastige flytning af varer og mennesker over hele kloden. Især den menneskelige mobilitet er nært associeret med frihedsbegrebet, uanset om den sker med transportmidler, hvis drivmidler er fossile brændsler, og uagtet om transporten bidrager væsentligt til den øgede drivhuseffekt. At kunne bevæge sig hurtigt fra sted til sted med forhåndenværende transportmidler, f.eks. som bilist eller med flyrejser, opleves som en frihedsværdi, ja som en umistelig frihedsværdi.

Et afgørende snit gennem den historiske dynamik i nyeste tid tegner sig da som følger: Samtidigt med at naturbeherskelsens dominans har været under opløsning i dens møde med kritiske røster og anvisninger af alternative udviklingsveje, og samtidigt med at der herved er åbnet for et dynamisk spil mellem mangfoldige måder at forholde sig til naturen, tegner denne åbning for det mangfoldige sig som krusninger på overfladen af den naturbeherskelsens og naturudnyttelsens magtfulde understrøm, der både strukturelt og ideelt tenderer til at befæste sig selv, slutte en ring om sig selv.

3. Historiske udviklingslinier

En pejling på naturbeherskelsens historiske understrøm

"Verdensherredømmet er ensbetydende med herredømmet over det, der er nedenunder. Over de underjordiske strømme."

Umberto Eco (1998: 392)

Med reference til den problematik, som er opridset i afsnit 2, kan dette skrifs anliggende nu præciseres yderligere. Formålet med de efterfølgende afsnit er at give et bidrag til at afdække naturbeherskelsens understrømme. Formålet er at efterspore nogle historisk etablerede selvfølgheder, der er lejrede som dybe lag i kulturen¹³, og som er medbetingende for dominansen af et beherskende forhold til naturen. Ved at historisk indlejrede selvfølgheder bringes frem i lyset, kommer de til at fremstå som historisk betingede. Derved dementeres selvfølgheden, dvs. at givne og umiddelbart ubetvivlede grundantagelser ikke kunne være anderledes, og at de som givne ikke kræver begrundelse. Der åbnes for at relativere det ellers absoluterede. Ja, der åbnes for at betvivle det givnes ubetvivlelighed, som afsæt for en åben indstilling til det mulige anderledes, ja netop som basis for en åben indstilling, for en større rummelighed.

Hvis ikke vi stedse udæsker vor egen kulturs forholdsmåder, så er vi ophørt ved at forholde os til dem. Så er vi for alvor blevet slave af vor egen måde at forholde os.

Til fortolkning af, hvorledes et beherskende forhold til naturen på historisk grundlag er indlejret i nutiden, forekommer nu tre udviklingslinier centrale: a) nedvurderingen af naturen, b) opvurdering af videnskaberne om naturen, c) arbejdet som værdiskabende.

- a) *Nedvurdering af naturen*: Det går som en hovedlinie gennem hele den vesterlandske kulturs historie, at naturen er blevet anset for noget laverestående. I den kristne middelalder hævdedes det sjælelige forhold mellem mennesker og Gud som det ophøjede. Ringeagtet, derimod, blev det legemlige forhold til naturen, ja enhver beskæftigelse med det kødelige og kropslige og sanselige. Gennem en nyere og verdslig tid ophøjedes stedse mere det menneskelige, i dets egen selvstændighed. Modsat den kirkelige ringeagt for naturen var verdsligheden forbundet med en optagethed af naturen. Naturen forblev imidlertid noget laverestående, dog nu på en anden måde end tidligere. Naturen kom med tiden til at frem-

¹³ Til illustration af, hvad der menes med dybe lag i kulturen, kan refereres til Hans Gullestrups bog 'Kultur, kulturanalyse og kulturetik' (Gullestrup 1992), i hvilken forfatteren anvender begrebet 'den vertikale kulturdimension', bestående af forskellige lag. Gullestrup bruger betegnelsen 'kernekultur' (til forskel fra den manifeste kultur) om de 'mere skjulte, men også mere fundamentale' lag. I Gullestrups terminologi indeholder kernekulturen 'de partielt legitimerende værdier', 'de alment accepterede højesteværdier' og 'den grundlæggende verdensopfattelse' (Ibid: 35-49). Uden at knytte videre an til Gullestrups terminologi antydes hermed blot, at det er sådanne vertikalt dybereliggende lag, der søges afdækket - ja bredt formuleret er det aspekter af den moderne kulturs basale værdi- og virkelighedsopfattelse.

stå som et middel, der kunne udnyttes for menneskelige formål. Naturen blev en udnyttelig ting.

- b) *Opvurdering af videnskaberne om naturen:* Det er en hovedlinie gennem nyere tid, at videnskaberne om naturen, og med dem de tekniske videnskaber, vandt ophøjet status. Den kirkelige lære i middelalderen undsgade den sanselige optagethed af sanseverdenen, de empiriske studier af naturen. Sådanne studier blev anset for en utidig nysgerrighed. Empiriske studier af det dennesidige ville fjerne menneskers opmærksomhed fra deres egentlige bestemmelse, det ophøjede forhold til en hinsides Gud. Med skolastikken i 1200-tallet åbnede kirken for, at der er to veje til erkendelse af det guddommelige, nemlig gennem læsning i henholdsvis Guds Bog og Naturens Bog. Åbenbaringsvej til gudserkendelse blev suppleret med en empirisk og fornuftbaseret erkendelsesvej, dog forudsat at resultaterne af de videnskabelige studier ikke stred mod bibelordet. Men mod nyere tid, som verdsligheden styrkedes og kirkeligheden svækkedes, tog naturvidenskaberne teten som en ny historisk hovedlinie, der er fortsat frem til vor tid. Fortsat fremstår naturvidenskaberne, i deres forbundethed med de tekniske videnskaber, som en samfundets dominante vidensform, i alt fald i omgangen med naturen.
- c) *Arbejdet som værdiskabende:* En tredje hovedlinie, som bliver dominerende i nyere tid, er forestillingen om, at det er gennem det menneskelige arbejde, at der skabes samfundsmæssig værdi. I en religiøst orienteret tidsalder stod en hinsidig paradismyte som bærende livsperspektiv. Menneskers bestemmelse var foreningen med det guddommelige. I en stedse mere verdsligt orienteret tidsalder blev opmærksomheden rettet mod en dennesidig paradismyte, forestillingen om et bedre liv på denne jord gennem menneskers egne frembringelser. Det gode liv for mennesker blev noget, som vi selv skaber gennem et ydre virke, mens den indre hengivelse til kræfter større end os selv blev henvist til en særskilt religiøs enklave. Menneskers bestemmelse blev via arbejdet at bidrage til tekniske og økonomiske fremskridt

Når der her pointeres nogle hovedlinier, så er det vel vidende, at et historisk udviklingsforløb sjældent er rent lineært. Snarere fremtræder historiske forløb som mangefacetterede og dynamiske. Stedse har dominerende udviklinger i en given tid stået i brydning med kritiske eller alternative strømninger. Nogle kritikker og nogle alternative ideer forblev en historisk parentes. Andre influerede på tidens dominerende forestillingsverden, og i visse tilfælde i en sådan grad, at et nyt og anderledes forløb blev initieret. Sådant skete der f.eks. en afgørende vending, da en videnskabelig udforskning af sanseverdenen, førhen fornægtet af kirkemagten, med tiden – netop ikke med ét slag, men gennem et forløb over flere århundreder - vandt gennemslag som en ny historisk hovedstrømning.

Som det også fremgår af formålsbeskrivelsen i det indledende afsnit, er ærindet med dette skrift imidlertid ikke at afdække nogen historisk mangetydighed. Ganske specifikt, og med historien som perspektiv på nutiden, er ærindet at spore nogle afgørende træk ved den naturbeherskende forholdsmåde i vor egen tid.

Med dette ærinde for øje belyses de tre her skitserede 'hovedlinier' i det følgende via tre eksempler på den historiske tænkning, der antages som markante omdrejningspunkter i det historiske forløb, og dermed også som illustrative for de 'lange linier'. Eksemplerne er Aurelius Augustin: 'Con-

fessiones' (Bekendelser, ca. 397); Francis Bacon: 'Novum Organum' (Det nye redskab, 1620); John Locke, afsnittet 'Om ejendom' i 'Anden afhandling om styreformen' (1690).

Det betones, at formålet på ingen måde er at give nogen dækkende redegørelse for, hvad de tre forfattere har tænkt og skrevet. Hvad der via referencen til disse forfattere søges, er netop, og ganske specifikt, en pejling på naturbeherskelsens og naturudnyttelsens historiske understrøm. Tillige anføres det væsentlige forbehold, at opmærksomheden er rettet alene mod *ideerne*, ikke mod *omstændighederne* – ikke mod de ydre vilkår for menneskers virke, ikke mod samfundsstrukturene, ikke mod magtforholdene og lignende - hvor væsentlig en historisk belysning af omstændighederne end måtte være i en afdækning af nutidens historiske understrømme.

Via de tre nævnte eksempler¹⁴, suppleret med nogle meget kortfattede rids over udviklingslinier, søges underbygget de indledende teser, og særligt de heri postulerede forudsætninger for en beherskende forholdsmåde: Herskerens legitimering af sin *ret* til at beherske, herskerens *mulighed* for at beherske, og herskerens *vilje* til at beherske – og fortsat med 'herskeren' læst som 'en beherskende kultur'.

Kort pointeret vil følgende standpunkter blive forfægtet:

- *Legitimering af menneskers ret* til at herske over naturen, sådan som den udspiller sig i vor tid, har rod i den historiske nedvurdering af naturen, sammenholdt med en ophøjelse af det menneskelige.
- *Muligheden* for at herske over naturen har baggrund i udviklingen af den instrumentelle videnskabelighed, de teknisk orienterede videnskaber funderet på naturvidenskabelige principper, og er forstærket gennem opvurderingen af disse videnskaber.
- *Viljen* til at beherske er baseret på den forestilling om et bedre jordeliv for mennesker, som arbejdet for tekniske og økonomiske fremskridt er udtryk for, og som tegner et bærende ledemotiv for menneskelig handlen.

¹⁴ Det vil her være nærliggende for en læser at spørge: Hvorfor disse tre eksempler? Kunne der ikke være andre lige så væsentlige forfattere, som må fremdrages? Mit svar er (det metodisk spinkle), at det er gennem et mangeårigt arbejde med forskellige aspekter af natursynet, at de tre eksempler er kommet til at stå for mig som særdeles illustrative for nogle væsentlige 'omdrejningspunkter' i historien. Risikoen er naturligvis, at den 'aha-oplevelse', som opmærksomheden om netop disse tre eksempler har bibragt mig, også har indsnævret mit opmærksomhedsfelt. Holdbarheden i at fokusere på de tre anførte eksempler må da stå sin prøve via andres kritiske blik på dette skrift.

4. Nedvurdering af naturen

Eksempel: Aurelius Augustin

"- og led os ikke ind i fristelse, men fri os fra det onde."

(Matt., 6, 13)

"Elsk ikke verden og heller ikke det, som er i verden."

(Johannes' Første Brev, 2, 15)

Nedvurderingen af naturen i perspektiv af to dualismer

Middelalderens kirkelige lære frakendte naturen værdi. Der var ingen interesse i at beherske naturen - tværtimod. Selve det forhold at naturen blev frakendt værdi i en tid, hvor naturbeherskelse var uden for interesse, må imidlertid ses som en afgørende forudsætning for, at senere, da interessen i beherskelse gjorde sig gældende, kunne naturen fremstå som beherskeligt objekt.

Er et fænomen først udgrænset af interessesfæren og defineret som værditomt, så er der åbnet for, at en senere indgrænsning af fænomenet i interessesfæren kan finde sted uden samtidig ændring i det forhold, at fænomenet er tømt for iboende værdi. Der er åbnet for, at det førhen uinteressante fænomen kan få status af blot et middel for interessen, uden mål i sig selv, uden forpligtende indhold. Der er åbnet for, at fænomenet kan få status af et udnytteligt objekt – et objekt som den interesserede kan boltre sig i, og alene med henblik på egen selvtilfredsstillelse.

Som perspektiv på naturbeherskelsens gennemslag i en verdslig tid må vi søge længere tilbage i tiden, til den grund der blev lagt, da den kirkelige lære stod i front. Hvordan naturen både blev udgrænset af den menneskelige interessesfære og frakendt værdi overhovedet, vil en fortolkning af tanker hos kirkefaderen Aurelius Augustin illustrere.

Først dog nogle mere generelle betragtninger, der er vigtige som kontekst for fortolkningen af Augustin, idet den historiske nedvurdering af naturen er blot et aspekt af nogle mere vidtrækkende grundforestillinger, som har dybe rødder i den vesterlandske kultur.

Som det første er der to dualismer. Den ene er adskillelsen af sjæl og legeme. Den anden er adskillelsen af Gud og verden.

Den ene dualisme angår synet på, hvad vi som mennesker er. Der er i vesterlandsk tradition en grundlæggende splittelse af det menneskelige i to kategorier. På den ene side er vi sjæl, bevidsthed eller ånd. På den anden side er vi legeme, krop eller materie.

Den anden dualisme angår synet på de sammenhænge, i hvilke vi som mennesker indgår, og som vi må forholde os til som grundvilkår. I vesterlandsk tradition splittes også disse grundvilkår i to kategorier. Det er en splittelse mellem Gud og verden, Gud som skaberen og verden som skaberværket. Splittelsen mellem Gud og verden er uløseligt forbundet med en anden splittelse, nemlig mellem det hinsidige og det dennesidige. Naturen er det dennesidige skaberværk, modstillet den hinsidige skaber.

Som det andet er der en kobling mellem de to dualismer, og nu med fokus på det relationelle, dvs. relationerne mellem det menneskelige og vore grundvilkår.

Den ene relation er, at vi som sjælvæsener er forbundet med det hinsidige, skaberen, Gud.

Den anden relation er, at vi som legemlige væsener er forbundet med - ja et led i - det dennesidige, skaberværket, naturen.

To kategorier står da i et modsætningsforhold til hinanden. Den ene kategori er '*menneskesjælen i dens relation til Gud*' (Gud = skaberen / det hinsides). Den anden kategori er '*menneskelegemet i dets relation til naturen*' (naturen = skaberværket / det dennesidige).

Som det tredje er der en værdimæssig rangordning mellem de nævnte kategorier. Med baggrund i den kirkelige tradition er '*menneskesjælen i dens relation til Gud / skaberen / det hinsides*' det op-højede. '*Menneskelegemet i dets relation til naturen / skaberværket / det dennesidige*', derimod, er noget laverestående.

Dybt rodfæstet i traditionen er det, at det sjælelige eller åndelige er på et højt niveau. Fra teologiske udlægninger af kristendommen har vi med os den lære, at som væsener med sjæl eller ånd er vi forbundet med det højeste, nemlig det guddommelige. Vi er forbundet med skaberen, og står over skaberværket. Vi er skabt i Guds billede, i skaberens billede, og står derved over den skabte natur.

Lige så dybt rodfæstet i traditionen er det, at det legemlige eller kropslige er på et lavt niveau. Som væsener med legeme og krop er vi indfældede i den materielle natur. Det synes at gå som en rød tråd gennem de historisk dominerende ideer, at vor egen kropsnatur og vor omverdens kropsnatur er af samme beskaffenhed. Begge hører skaberværket til, og skaberværket er underordnet skaberen.

Selv fra en udelukkende verdslig anskuelse finder vi den opfattelse, at mennesker er overordnede den øvrige natur. I den verdslige anskuelse er relationen mellem menneskesjælen og det guddommelige skåret over (enhver henvisning til Gud er irrelevant), og snarest taler vi om bevidsthed frem for sjæl. En almindelig synsvinkel er, at vi som mennesker er noget særligt, *fordi* vi har bevidsthed. Som rundet af naturen, skabt i naturen – ja, udviklet i og med den skabende og dennesidige natur, og uden inddragelse af nogen hinsidig skaber – anses det bevidste menneske som det højest placerede blandt levende væsener. Den naturlige evolution fortolkes hierarkisk, og i udviklingshierarkiet står mennesker øverst, mens alle andre arter, alle dyrene og planterne, indtager positioner på et lavere niveau.

Et særskilt udtryk får nedvurderingen af naturen i nyere tid, i 1600-tallet, hos René Descartes – en historisk skikkelse som netop skarpt statuerer skellet mellem det sjælelige og det legemlige. For det første pointerer Descartes den store forskel mellem sjæl og legeme, som beror på, at legemet er deleligt, mens sjælen er udelelig. Så stor forskel er der, at vor sjæl er helt uafhængig af legemet, og som følge deraf skal sjælen heller ikke dø sammen med legemet. For det andet fremsætter Descartes den forestilling, at det legemlige er som en maskine. Det menneskelige legeme såvel som dyrenes legemer virker mekanisk, ganske som et urværk med hjul og fjedre.¹⁵ Med andre ord: Det levendes legemlighed på denne jord reduceres til en mekanisme.

¹⁵ Descartes 1967, 1998.

Med disse generelle betragtninger over grundforestillinger i vesterlandsk kultur ledes ind på, at den historiske nedvurdering af naturen ikke kan forstås blot ved at fokusere på et særskilt 'naturesyn'. Et natursyn må forstås i perspektiv af synet på det menneskelige såvel som synet på det ikke-menneskelige, idet det sidste i videste forstand omfatter de jordiske og universelle vilkår for vor tilværelse. Synet på, dvs. forestillingerne om, både det menneskelige og det ikke-menneskelige er betingende for måden at forholde sig hertil.

Hvordan en sådan mere omfattende livs- og verdensanskuelse gør sig gældende vil fremgå videre gennem fortolkningen af Augustin, som historisk er en central eksponent for de nævnte grundforestillinger.

Det ondes problem

Aurelius Augustin er født i 354, i den nordafrikanske by Tagaste, i en af de romerske provinser. Han var i sine yngre år optaget af den maikæiske lære, en religion som var indstiftet af Mani i 200-årene e. Kr., og som har rødder i kristen, oldpersisk og indisk religion. Senere udstår Augustin en voldsom indre strid, gennem hvilken han gør op med manikæismen. Han vender sig til katolicismen, under påvirkning af nyplatonismen. Den endelige konvertering finder sted ved, at han lader sig døbe i 387. Augustin havde i en årrække virket som lærer i retorik, men i 395 bliver han biskop i Hippos Regius (i det nuværende Algeriet). Ca. 397, dvs. kort efter udnævnelsen til biskop skrev han sine 'Bekendelser' (Confessiones).¹⁶

Augustin er gået over i historien som en af de største blandt kirkefædrene, med afgørende indflydelse på den kirkelige lære, ikke mindst i de følgende otte århundreder, frem til skolastikken i 1200-tallet. Særligt i forbindelse med forholdet mellem mennesker og natur fremstår Augustins tanker som et historisk omdrejningspunkt for nogle forestillinger, som både har rødder længere tilbage i tiden, og som endnu i vore dage spiller en væsentlig rolle.

Egentlig er det slet ikke naturen, der har Augustins interesse. Det centrale anliggende i hans bekendelsesskrift, som ligger til grund for det følgende, er det ondes problem. Det er via dette anliggende, at Augustin også når frem til ganske markante forestillinger om menneskers forhold til sanseverdenen, den legemlige natur. For at klargøre disse forestillinger, og for også at forstå motiverne bag dem, må vi tage afsæt i den problemstilling, som anfægter Augustin.

At Augustin anfægtes af det ondes problem har rod i nogle erfaringer fra de yngre år, som fører ham ud i en eksistentiel kamp med sig selv. Især er der en bestemt hændelse fra drengeårene, der volder ham kvaler. Han havde stjålet nogle pærer. Det skete midt om natten, at han sammen med nogle kammerater plyndrede et pæretræ. Pærerne smagte imidlertid ikke ret godt, og så smed de dem ud til svinene. "En mængde pærer slæbte vi væk", skriver Augustin, "ikke for at spise dem, men for at kaste dem for svinene" (II, 4¹⁷). Det var ikke, fordi han ville have pærer at spise, at han blev drevet til at stjæle, for dem havde han rigeligt af. Det tillokkende var selve det at stjæle (II, 4 og 9). Som Augustin selv pointerer, skete tyveriet ikke for at "nyde den ting tyveriet gjaldt", men for at nyde "selve det synlige tyveri" (II, 4). Hvad der lokkede, var det forbudne, selve misgernin-

¹⁶ Augustin 1988, herunder indledning og tidstavle v. Torben Damsholt. Jf. Eliade 1995: Bind 2, 311, om den manikæiske læres rødder.

¹⁷ Med Augustin 1988 som kilde refereres til 'bog' med romertal og 'stykke' med arabertal. F.eks. henviser II, 4 til Anden bog, stykke 4.

gen – ja, som den nu angrende biskop skriver: ”at min ondskab ikke skulle have nogen anden grund end ondskab” (II, 4).

Men som biskop må Aurelius Augustin også se tilbage på en anden syndighed, som har plaget ham. Det er hans optagethed af kødets lyst, af seksualiteten. Han fortæller, at i hans sekstende år ”voksede vellystens tidsler mig over hovedet, og der var ingen hånd til at rykke dem op” (II, 3). Før han havde elsket med en kvinde elskede han elskoven, ”og i mit hemmelige begær hadede jeg mig selv for ikke at begære stærkt nok” (III, 1). Da Augustin var omkring tredive år, søgte han nok den katolske tro, men han tøvede også med at omvende sig. En afgørende hindring var, at han levede i et uægteskabeligt forhold, som han vanskeligt kunne give afkald på. Heller ikke ønskede Augustin at indgå ægteskab, dels fordi et giftermål vanskeligt kunne forenes med hans kærlighed til visdom, dels fordi han ikke følte sig tilskyndet til at indgå i familiære forpligtelser, som familieoverhovede og med ansvar for børneopdragelse (VI, 12). Men erotikken kunne han heller ikke give afkald på: ”Jeg mente nemlig, jeg ville blive alt for ulykkelig, hvis jeg skulle undvære en kvindes favntag” (VI, 11).

Sådan kæmper Augustin mod sin tillokkelse af, hvad han opfatter som ondt, dels det onde for ondskabens egen skyld, som pærerovet er udtryk for, dels erotikken som en syndighed, han ikke kan give afkald på. Det er hans anfægtelser over de onde og syndige tilbøjeligheder i ham selv, der leder Augustin til at beskæftige sig med det ondes problem. Hvad Augustin beretter om i sine bekendelser, er nok en eksistentiel kamp af personlig karakter, men hans indre strid rækker langt videre end blot til det private. Den fører ham ud i nogle dybtgående overvejelser af almen karakter. Det er overvejelser om hvorpå det onde beror. Disse overvejelser leder ind på spørgsmål om, hvordan mennesker er placeret mellem det dennesidige og det hinsidige, mellem den sanselige og den åndelige verden. Dette almene kommer til udtryk, først gennem Augustins opgør med manikæismen, dernæst i hans søgen efter at finde et andet ståsted.

Opgøret med manikæismen

I ni år, fra han var nitten til han blev otteogtyve, havde Augustin tilsluttet sig den manikæiske lære. Om disse år, skriver han i sine bekendelser, dvs. da han er i begyndelsen af fyrrerne, ”var jeg forført og selv en forfører, bedraget og selv en bedrager”, og han distancerer sig nu fra manikæismen ved at betegne den med begreber som ”de såkaldte frie videnskaber” og ”den falske religion” (IV, 1).

For at forstå hvad det er for en lære, som Augustin så sig nødsaget til at gøre op med, er et kort blik på manikæismen nødvendigt, her med reference til religionshistorikeren Mircea Eliade.¹⁸ Hos manikæerne udspiller sig et universelt drama, skriver Eliade. Det er en kamp mellem godt og ondt, mellem mørke og lys, mellem åndeligt og legemligt. Det onde, det mørke, hører til i den dennesidige verden, i det jordiske. Det jordiske er i sit væsen af dæmonisk karakter. At vi som mennesker lever på denne jord – dvs. med inkarneret eksistens i denne dæmoniske verden - er ensbetydende med, at vi lider. Som kødelige væsener er vi et bytte for det onde. ”Befrielsen kan kun opnås ved gnosis, den eneste sande viden, *den som frelser*”, pointerer Eliade, og fortsætter: ”I overensstemmelse med gnostisk lære kan en verden, som er behersket af Det onde, ikke være et værk af en Gud, som er transcendent og god, men må skyldes hans modstander.”¹⁹ Stærkest pointerer Eliade forhold-

¹⁸ Eliade 1995: Bind 2, 308-317

¹⁹ Ibid.: 311

det med følgende ord: "Man kan ikke (hos manikæerne), man *må* ikke lægge nogen religiøs værdi i det, som tilhører Guds modstander: Naturen, Livet, den menneskelige tilværelse."²⁰

Som fortolket af Eliade er der i manikæernes forestilling en skarp dualisme: På den ene side jordelivet i en ond og dæmonisk mørkeverden, på den anden side den åndelige verden som er lys og god.

Det hænder vel ofte for os mennesker, at når vi søger at gøre op med et tidligere tilhørsforhold, som vi har følt os stærkt tilknyttet, så har vi alligevel vanskeligt ved at gøre os helt frie heraf. Vi bærer noget af det tidligere med os. Sådan synes det også at ske for Augustin, at han fortsat bærer med sig nogle ideer fra sin tid blandt manikæerne.

Især konfronteres Augustin med en begrænsning i sin egen forestillingsevne. Det er den begrænsning, at han kun kan forestille sig noget substantielt. "Jo ældre jeg blev", skriver Augustin, "desto mere pinligt var det, at jeg ikke var i stand til at tænke mig nogen substans anderledes end det, man plejer at se med egne øjne" (VII, 1). I tiden frem til sin omvendelse var Augustin nok, "af mit allerinderste", kommet frem til at tro på en Gud, som er "uforgængelig, uforkrænkelig, og uforanderlig" (VII, 1). Han anfægtes imidlertid af, at han kun er i stand til at forestille sig noget legemligt, og det vil sige noget forgængeligt, forkrænkeligt og foranderligt, selv om han – efter eget udsagn "uden at vide, hvordan jeg var kommet på den tanke" – er overbevist om, at det er ringere og lavere (VII, 1). Hvad Augustin evner at forestille sig, er netop det, som han hos manikæerne har lært hører det ondes verden til.

At Augustins forestillingsevne er begrænset til det substantielle, fører ham ind i et kritisk dilemma. For når mennesket er skabt i Guds billede, hvordan kunne Gud da have skabt mennesket som legemligt, hvis ikke Gud selv havde legemlig form? (VI, 3). Når afbildningen, dvs. mennesket, er legemlig, så må det afbildede, dvs. Gud, vel også være legemlig? Længere kunne Augustin ikke komme end til den "vrangforestilling", at "Gud, sandheden selv, var et umådeligt, lysende legeme, og at jeg selv var en stump af dette legeme" (IV, 16).

I bestræbelsen på at komme ud over sin bundethed til ideen om sanselig substans – ja i sin kamp mod "egne kødelige forestillinger" (VI, 3) - danner Augustin sig et billede af en umådelig stor masse, "og dig, herre, lod jeg omgive denne masse på alle sider og gennemtrænge den ubegrænset overalt, ligesom hvis der var hav overalt og i det uendelige ikke andet end hav, og der i dette hav var en svamp, nok stor, men begrænset, og denne svamp var helt gennemvædet af det umådelige hav. Sådan tænkte jeg mig din begrænsede skabning, helt fuld af dig, den grænseløse; og jeg sagde: Her har vi Gud, og her har vi, hvad Gud har skabt. Gud er god, han er umådelig højt hævet over alt dette" (VII, 5).

Ved stedse at falde tilbage på forestillingen om noget legemligt falder Augustin også i en fælde, som han selv advarer mod. Med reference til Paulus brev til romerne henviser han til den ombytning af Guds sandhed med løgnen, som sker hos de 'hedninger' (manikæerne), der ærer og dyrker skabningen frem for skaberen (V, 3 og VII, 9). Augustins henvisning til Paulus' reprimande i Romerbrevet giver nu anledning til en vigtig overvejelse. I Rom. 1, 25 skriver Paulus: "De udskiftede Guds sandhed med løgnen og dyrkede og tjente skabningen i stedet for skaberen - han være lovet til evig tid! Amen." Men herefter fortsætter Paulus med en uddybning, der specificerer reprimanden. I

²⁰ Ibid.: 316

Rom. 1, 26-27 hedder det: "Derfor prisgav Gud dem til vanærende lidenskaber: Deres kvinder udskiftede den naturlige omgang med den naturstridige, og ligeså opgav mændene den naturlige omgang med kvinden og optændtes af deres begær efter hinanden; mænd levede skamløst med mænd og pådrog sig derved den straf for deres vildfarelse, som de fortjente."

Hvad Paulus egentlig går i rette med er homoseksualitet. Når Paulus taler om at mennesker tjener skabningen i stedet for skaberen, er det den kødelige lyst mellem kvinder indbyrdes og mellem mænd indbyrdes, som er den vildfarelse, der strider med Guds sandhed. Hos Augustin sker der imidlertid en udlægning, som er i tråd med en tidligere antydet tendens i den vesterlandske idehistorie, nemlig tendensen til at indordne alt kropsligt eller legemligt under én og samme kategori, nemlig det legemlige skaberværk, og uden skel mellem menneskelegemet og alle andre slags legemer. Når Augustin refererer til Paulus' reprimande, så gælder det de løgne, hvorved "den uforkrænkelige Guds herlighed", ombyttes med "afguder og forskellige billeder, der forestiller et forkrænkeligt menneske, fugle, firfodede dyr og krybdyr" (V, 3 og VII, 9)²¹. At 'tjene skabningen i stedet for skaberen' er hos Augustin en vildfarelse, der ikke kun angår den erotiske sanselyst mellem mennesker af samme køn. Augustin udstrækker vildfarelsen til i videre forstand at gælde det forhold, at det er den sanselige natur, det legemlige skaberværk, som dyrkes, samt at billeder fra denne sanselige natur overføres til forestillingen om det guddommelige.

Selv om Augustin i det konkrete har frigjort sig fra manikæerne, nemlig ved at distancere sig fra samværet med dem, så har han med sig fra manikæerne, at det onde er en egenskab ved det substantielle, ved den legemlige beskaffenhed af den jordiske mørkeverden. Heraf foranlediges Augustins vanskelige kamp for i sin søgen efter det guddommelige og sande at frigøre sig fra sin bundethed til forestillingen om det substantielle og løgnagtige.

Men Augustin, som erkender, at "jeg ... var ved at kvæles i mine materielle forestillinger" (V, 11), træder nu et skridt tilbage. For hvad der i udgangspunktet anfægtede ham, var ikke det substantielles problem, men det ondes problem. Spørgsmålet bliver da, hvorpå det onde beror. Hvis ikke det er rigtigt, at det onde er substansen iboende, hvor må da dets hjemsted findes?

Som vi skal se, leder dette spørgsmål til, at Augustin retter sin opmærksomhed mod viljens fordrejning.

Den fordrejede vilje

I bestræbelsen på at frigøre sig fra det onde søger Augustin dets kilde. Er det rigtigt at det onde som hos manikæerne er i det substantielle? - for "jeg vidste jo ikke om noget andet, der virkelig er til", skriver Augustin, "og jeg blev nødt til at give disse tåbelige bedragere (manikæerne) ret, når man spidsfindigt spurgte mig, hvor det onde kom fra, om Gud begrænses af en legemlig form og har hår og negle" (III, 7).

Det er i bestræbelsen på at identificere, hvad der er "det ondes rod og dets kim", og hvordan det onde har "sneget sig ind", at Augustin stedse vender tilbage til det legemlige. "Mon der var et ondt stof", skriver Augustin, som Gud "skabte af, og som han formede og ordnede, men efterlod noget i det, som han ikke forvandlede til godt?" Var den almægtige Gud alligevel ude af stand til at "ændre og forvandle alt, så der intet ondt blev tilbage." Var det med sin vilje, at Gud på trods af sin almagt

²¹ Vendingen "forkrænkeligt menneske, fugle, firfodede dyr og krybdyr" refererer til Rom., 1, 23, og må tolkes som en reference til 1. Mos., 1, 26.

havde skabt noget af det onde stof, i stedet for i sin almagt "at bevirke, at det slet ikke fandtes"? Eller kunne det onde opstå mod hans vilje? (VII, 5).

Dog, Augustin bliver klar over, at han stillede spørgsmålet om det ondes oprindelse forkert, men længe kunne han heller ikke finde ud af, hvad der var galt i hans egen undersøgelse (VII, 5). Selv om det er i konflikt med hans forestillingsevne, er det dog Augustin om at gøre at finde troen på en ikke legemlig skaber. Kan der tænkes noget, som er uden rumlig udstrækning? "Det forekom mig ikke at være noget, men det rene ingenting", skriver han, "ikke engang et tomrum, som når man fjerner et legeme fra et sted, og stedet bliver tilbage uden noget indhold ... men dog et tomrum ligesom et rumligt intet" (VII, 1).

Ifølge hans eget udsagn prøvede Augustin gang på gang at løfte sit indre blik til en højere betragtning, men sank atter ned. Han udstår en kamp med sin egen vilje, som hindrer ham i at erkende den oversanselige, ulegemlige, uudstrakte Gud. For "hvor kommer det da fra, at jeg vil det onde og ikke vil det gode ... Hvem har nedlagt det i mig ... når jeg dog helt og holdent er skabt af den kære Gud? Hvis det er djævelen, hvor kommer så djævelen fra?" (VII, 3).

I bagklogskabens lys erkender Augustin, at han ikke havde øje for en forvrængning i sin egen opmærksomhed: "Jeg var ikke opmærksom på, at selve den opmærksomhed, hvormed jeg forestillede mig disse former, ikke var som dem" (VII, 1). Det er først ved mødet med de nyplatoniske skrifter, og med baggrund i Platons forestilling om en ideverden bag den sanselige, at han finder hjælp. Mødet med disse skrifter åbner for, at Augustin bliver i stand til at rette blikket mod en ulegemlig sandhed, mod Guds usynlige væsen (VII, 9 og 20). Da skete det, fortæller Augustin, at han hørte "som man hører i hjertet", og da var der "slet intet at tvivle om", at Gud råber fra det fjerne: "Jo, sandelig, jeg er den, jeg er!" (VII, 10).

Augustin indser, at alt hvad der findes er godt, selv det fordærlige, og "hvis noget mister alt, hvad der er godt ved det, er det ikke mere til, og altså er det godt, så længe det er til" (VII, 12). Det onde eksisterer slet ikke for Gud (VII, 13). Men da kommer Augustin også til det afgørende vendepunkt i sin higen efter at forstå kilden til det onde. Han bliver klar over, at det onde ligger i hans egen vilje: "Når jeg ville eller ikke ville noget, var jeg helt sikker på, at det var mig og ingen anden, der ville eller ikke ville." Og videre: "Jeg blev mere og mere klar over, at her lå årsagen til min synd" (VII, 3).

Hvad Augustin ikke havde vidst - men som han senere indser - er, at "det onde kun er det godes fravær, så det til syvende og sidst slet ikke er til." For, som han skriver, hvordan "skulle jeg kunne indse det, jeg hvis øjne kun var nået til at se legemer, og hvis bevidsthed kun så fantasifostre" (III, 7).

Men hvad menes nu med at det onde 'slet ikke er til'? Jo, det må fortolkes sådan, at det onde ikke har eksistens i noget legemligt. Det ondes hjemsted er ikke et sted, dvs. det kan ikke stedfæstes som hørende hjemme i substansens verden. Men hvad er det onde da? Jo, det svar, som Augustin kommer frem til, er, at det onde beror på hans egen fordrejede vilje: "Jeg spurgte ... hvad ondskab er, og fandt ikke nogen substans, men en fordrejet vilje", og det er denne fordrejede vilje der har vendt sig fra Gud (VII, 16).

Fornægtelse af sanselysten, sanseerfaringen og det verdslige begær

Da Augustin får øje på den fordrejede vilje, som har vendt sig bort fra Gud, er han også rede til at orientere sin vilje hen imod det guddommelige. Men når ikke Gud findes i nogen ydre verden, hvor er det da, han i stedet skal søges?

Augustin spurgte først jorden, dernæst "havet og afgrunden og hele vrimlen af levende væsner", og de svarede: 'Vi er ikke din Gud. Spørg højere oppe!' Han spurgte "vind og blæst", han spurgte "himlen, solen, månen og stjernerne", og fik fortsat svaret: "Vi er heller ikke den Gud, du søger." Først da Augustin vender sig til sig selv, som "både legeme og sjæl, både et ydre og et indre menneske", erkender han, at det er i sit indre, i sjælen, han skal søge sin Gud (X, 6). "Gennem denne min sjæl vil jeg stige op til ham. Jeg vil gå ud over den livskraft, som jeg hænger ved legemet med og fylder dets bygning med", svarer Augustin til sit eget spørgsmål om, hvad det er han elsker, når han elsker sin Gud (X, 7).

Via en indre søgen vender Augustin sig mod et saligt liv i det hinsides. "Dette er det salige liv", skriver Augustin henvendt til Gud: "at glæde sig til dig, i dig og på grund af dig, dette og intet andet" (X, 22). Men da er der også noget andet, han må vende sig bort fra, nemlig alt det ydre, dvs. alt sanseligt, al sanselyst og al sanseerfaring. Det er herigennem at Augustin på markant måde statuerer det sanselige forhold til den dennesidige sanseverden som det lave, modsat det sjælelige forhold til den hinsides guddom som det høje.

Hvordan Augustin søger at distance sig fra den jordiske sanseverden, kommer til udtryk gennem hans møde med tre fristelser.

Den første fristelse er sanselysten. Augustin var længe utilfreds med sit verdslige liv, for "jeg var stadig fast bundet af min kærlighed til kvinder" (IIX, 1). Af egen erfaring kendte Augustin til, hvordan hans egen sjæl blev sønderrevet af en indre strid mellem to viljer, "en gammel og en ny, en kødelig og en åndelig." Derved forstod han også, hvad han havde læst, "at kødet begærer imod ånden og ånden imod kødet." (IIX, 5). Det er først da Augustin via en landsmand, Ponticianus, hører beretningen om den ægyptiske eneboer Antonius (IIX, 6), at det er som om herren "trak mig frem bag min egen ryg, hvor jeg havde stillet mig, så længe jeg ikke ville se mig selv". Og Augustin møder selvhadet: "Nu stillede du (Gud) mig ansigt til ansigt med mig selv, så jeg kunne se, hvor hæslig jeg var, forkrøblet og snavset, fuld af pletter og sår" (IIX, 7). Det er imidlertid ikke kun erotikkens fristelse, Augustin må kæmpe mod, men det er fristelsen til sanselig nydelse i enhver forstand. "Du befaler", siger han til Herren, "at jeg skal afholde mig fra kødets lyst, øjnenes lyst og denne verdens lyst" (X, 30).

For hver af de menneskelige sanser beretter Augustin om, hvordan han søger at distancere sig fra nydelse og begær. Smagen vil han ikke vide af, for "så meget har du lært mig, at jeg er nået til at indtage min mad som medicin." Dog fristes Augustin også af "et farligt velbefindende" ved at spise og drikke, ja endog af en "hyklerisk lækkersult" (X, 31). Synssansen fornægtes: "Øjnene elsker skønne, afvekslende former og smukke, friske farver. Lad dem ikke fængsle min sjæl!" (X, 34). Tillokkende lugte er Augustin "parat til helt at undvære" (X, 32). Ørernes lyst vil han heller ikke kendes ved. Dog, når han hører "alle de blide visemelodier, som Davids Salmer plejer at blive sunget på", så sker det, at Augustin vakler. Men "når det hænder for mig selv, at jeg bliver mere bevæget af sangen end af det, der synges, så bekender jeg, at det er en synd, som fortjener straf, og så ville jeg hellere undvære sangen" (X, 33).

Den anden fristelse er sanseerfaringen. Det er fristelsen til den nysgerrighed, som trakter efter at søge viden om verden ved at observere de konkrete hændelser i naturen, og ved at danne teorier herom via fornuften. I sin tid hos manikæerne, og især hos biskoppen Faustus ("en rigtig djævelens snare", som var kendt for at være "velbevandret i alle ordentlige videnskaber"), havde Augustin dengang fundet "en metode, støttet på tal, tidsfølge og himmellegemernes synlige vidnesbyrd." Men senere er det gået op for ham, at "en kommende solformørkelse ser de lang tid i forvejen, men deres egen formørkelse i dette øjeblik ser de ikke." Udtalelser af Mani, "der har skrevet meget om disse ting", fandt Augustin imidlertid "vidtløftigt og dumt." Når Augustin ikke fandt samsvar mellem Manis skrifter og faktiske iagttagelser, så "fik jeg bare besked på at tro" (V, 3). Da Augustin udfordrer Faustus til at sammenligne den "rationelle metode" med Manis bøger, turde Faustus ikke påtage sig det, og Augustins interesse for den manikæiske litteratur fik et knæk (V, 7).

Det 'tomme og nysgerrige begær' efter sanseerfaring adskiller sig fra sanselystens begær. Det er et begær efter at "gøre erfaringer ved kødet", forskelligt fra begæret efter at "glemme sig selv i kødet." Dette begær efter erfaring i den sanselige verden "smykker sig med navne som kundskab og lærdom", og på mange måder er det farligere end glæden ved sanselig nydelse. For den forskel er der mellem sansernes lyst og sanseerfaringens nysgerrighed, at lysten "søger det skønne, det klangfulde, det lifligt duftende, det velmagende og det bløde", mens nysgerrigheden også "søger det modsatte for at prøve det", alene "af trang til erfaring og erkendelse". Hvor der ligger et "frygtelig sønderrevet lig", der "stimler folk sammen", ikke af lyst, men for sensationen, for at "blive chokeret og blegne." Det er denne 'frygtelige nysgerrighed', skriver Augustin, "der får os til at udforske hemmeligheder i den natur, der ligger uden for os, som det ikke gavner at kende, og som mennesker udelukkende er begærlige efter at kende" (X, 35).²²

Der er også en tredje fristelse. Det er stolthed og ærelyst i det verdslige liv, "at jeg gerne vil frygtes og elskes af mennesker, blot for at finde en glæde i det, som ingen glæde er" (X, 36). Det er denne ærelyst som Augustin, før sin omvendelse, havde søgt i sit virke som retoriker.

I det hele forkaster Augustin al stræben efter jordisk rigdom, der jo sker for at opfylde den verdslige lyst, som de tre fristelser er udtryk for (X, 37). "Jeg er arm og fattig", skriver han, men efter eget udsagn har han det bedre ved at søge Guds barmhjertighed, indtil hans egne mangler bliver udbedret (X, 38). Via sin fornægtelse af de sanselige og jordiske fristelser, dvs. ved at slippe sin afhængighed af dem, oplever Augustin en glæde og frihed: "Nu var min bevidsthed fri for de nægende bekymringer om at gøre karriere og opnå gevinst, fri for at vælte sig og kradse i lidenskabernes skab."

En frihed, finder Augustin da – en frihed, der beror på gudsforholdet, på samhørigheden med det guddommelige i det hinsides: "Jeg talte frit og let til dig, min hæder, min rigdom og frelse, herre min Gud." (IX, 1). Og da Augustins mor nærmede sig sin død, havde han en samtale med hende, som "førte os til, at ingen af de kødelige sansers nydelse, hvor stor den så er, og hvor herligt et jordisk lys den så står i, tåler at sammenlignes eller blot at nævnes sammen med saligheden i det andet liv" (IX, 10).

²² Hvad der menes med et 'sønderrevet lig', fremgår ikke hos Augustin; det kan antages, at der henvises til dissektion, som (iflg. Skirbekk og Gilje 1995: 139) blev praktiseret allerede i antikken.

Sammenfattende betragtning

Som historisk eksempel – ja 'historisk omdrejningspunkt' - er Augustin illustrativ for den tradition, ved hvilken naturen nedvurderes. Menneskers legemlige opmærksomhed om den jordiske og sanselige verden ringeagtes, mens omvendt den sjælelige opmærksomhed om den guddommelige og oversanselige verden forfægtes som højeste værdi.

Forholdet til det menneskelige har hos Augustin rod i et menneskesyn, som indebærer en dualisme mellem en indre sjæl og et ydre legeme. Forholdet til andetheden – de større sammenhænge, i hvilke det menneskelige indgår – indebærer tilsvarende en dualisme mellem det hinsidige og det dennesidige, mellem skaber og skaberværk. Den sande relation mellem menneske og andethed beror på den indre og sjælelige søgen, som forbinder det menneskelige med den hinsidige skaber. Den løgnagtige relation, derimod, beror på den ydre og legemlige sanselyst og sanseerfaring, som forbinder det menneskelige med det dennesidige skaberværk.

Augustins tanker rummer et frihedsbegreb. Frihedens mulighed beror på den sjælelige søgen, som kan befordre samhørigheden med Gud i det hinsides. Modsat har den legemlige samhørighed med det dennesidige afhængighedens karakter. Forudsætningen for at opnå den sjælelige frihed er, at der gives slip på afhængigheden af det legemlige.

Den drivkraft, der tilskynder en indre kamp i Augustin, er hans anfægtelser af det onde, det syndige i ham selv. For at nå frem til det gode, må han søge det ondes rod. Roden til det onde finder han i den fordrejning af sin egen vilje, som fastholder hans opmærksomhed om det legemlige, og som hindrer den viljens retledning, der kan åbne for et sjæleligt samvær med Gud.

Med Augustin er da naturen udgrænset af interessesfæren. Spørgsmål om, hvilken *ret*, mennesker måtte have i forholdet til naturen, er ganske irrelevante. *Viljen* er rettet alene mod forholdet til det guddommelige, ikke mod forholdet til nogen jordisk natur. De *muligheder*, som forfølges, beror på en indre og sjælelige søgen, mens der lægges afstand til den udadvendte og erfaringsbaserede viden om naturen. Hvilken betydning har da den tankeverden, som Augustin repræsenterer, i forhold til naturbeherskelsens problematik?

Jo, for en senere tid - i hvilken naturen bliver inddraget i interessesfæren, i hvilken viljen bliver rettet mod naturbeherskelse, og i hvilken muligheder for naturbeherskelse bliver opdyrket – er grunden lagt for den opfattelse, at naturen er værditom. Idet forestillingen om en værditom natur bæres videre gennem historien, er der også åbnet for, at mennesker kan tiltage sig retten til at herske over naturen, uhindret af nogen forpligtelse, som naturen ellers kunne sætte.

Augustins tanker som historisk omdrejningspunkt

At Augustin her betegnes som historisk omdrejningspunkt, hænger sammen med, at han på markant måde centrerer nogle forestillinger, som har rødder i hans fortid, og med væsentlig indflydelse på hans eftertid. Indplaceringen af Augustin i en historisk udviklingslinie skal her blot antydes, og uden intention om en egentlig redegørelse for det historiske forløb.

Ses først til, hvordan Augustin er påvirket af sin fortid, så fremgår det af fortolkningen af hans bekendelsesskrift, at han refererer til tre traditioner, den antikke græske, den jødisk-kristne og den manikæiske.

Referencen til antikken er, at Augustin via nyplatonismen på afgørende vis påvirkes af den platoniske dualisme mellem ideverdenen og erfaringsverdenen, ideverdenen som den sande, den sanselige erfaringsverden som blot tilsyneladende.

Referencen til jøde-kristendommen kommer til udtryk gennem mange bibelcitater. Særskilt kan fremhæves ét skriftsted, nemlig Johannes Første Brev, 2, 15-17²³: "Elsk ikke verden og heller ikke det, som er i verden. Hvis nogen elsker verden, er Faderens kærlighed ikke i ham; for alt det, som er i verden, kødets lyst og øjnenes lyst og pral med jordisk gods, er ikke af Faderen, men af verden. Og verden og dens begær går til grunde, men den, der gør Guds vilje, bliver til evig tid." Dette skriftsted, som generelt maner til at distancere sig fra det verdslige og forgængelige til fordel for det guddommelige og evige, giver specielt en nøgle til Augustins fornægtelse af de tre fristelser: sanselysten som 'kødets og øjnenes lyst'; sanseerfaringen som "at gøre erfaringer ved kødet" (X, 35); det verdslige begær som 'pral med jordisk gods'.

En særskilt rolle spiller Augustins forhold til de manikæiske ideer. I sit opgør med manikæismen gør Augustin en radikal vending. Hvor det onde for manikæerne har hjemme i det substantielle, finder Augustin ikke det onde i nogen substans, men i en fordrejet vilje. Som ikke-substantielt er det onde for Augustin 'til syvende og sidst slet ikke til'. Trods sit opgør med manikæerne reproducerer Augustin imidlertid et centralt aspekt af den manikæiske dualisme. Atter kan et blik på Eliades beskrivelse af manikæismen bidrage til at gøre pointen klar. Den 'sande religion' hos manikæerne, skriver Eliade, "består i at undslippe det fængsel, som de dæmoniske magter har indrettet, og at yde sit bidrag til den endelige tilintetgørelse af verden, livet og mennesket. Den 'oplysning' man får ved gnosis er nok til at sikre frelsen, fordi den fremkalder en holdning, som skiller den troende fra verden."²⁴ Ved at vende sin vilje bort fra den ydre og legemlige sansning af det dennesidige, og ved i stedet at vende viljen henimod en indre og sjælelig søgen efter det hinsidige, 'saligheden i det andet liv', forbliver Augustin ved en verdensflugt af samme art, som kendetegner manikæerne. Som det også pointeres af Eliade: "Skønt han (Augustin) har forkastet manikæismen, holder han stadig fast ved en materialistisk opfattelse af menneskets 'slette natur'."²⁵

Ses dernæst til Augustins eftertid, så kommer fornægtelsen af både menneskers virke med verden og menneskers søgen viden om verden til at præge lærdommen i Vesteuropa gennem middelalderen. Kirken, som er eksponent for denne tids lærdom, fornægter værdien i den jordiske natur og i omgangen med denne, og fornægter tillige værdien i at skaffe sig erfaringsbaseret viden om denne natur. Skarpt skåret igennem får fornægtelsen af en naturens iboende værdi indflydelse helt op til vor tid, men i ændret skikkelse, nemlig ved at naturen i nyere tid bliver gjort til et middel for udnyttelse. Fornægtelsen af den verdslige videnskab, derimod, vender sig senere til det stik modsatte, nemlig til at videnskabelig naturerkendelse tilkendes høj status.

Hvad angår eftertiden, vil den videnskabelige vending blive behandlet som et særskilt tema i det følgende afsnit: 'Opvurdering af videnskaberne om naturen'. Her blot en yderligere pointering den nedvurdering af naturen, som middelalderkirken repræsenterer.

Den nedvurdering af naturen, som i høj grad grundlægges i middelalderen, og netop i en religiøs kontekst, refererer til en bestemt gudsopfattelse. Overensstemmende med Augustin er middelalderkirken orienteret mod en hinsides gud. Mere specifikt er der tre forhold, som i indbyrdes samspil karakteriserer denne guddom. Guden er transcendent, den er maskulin, og den dyrkes monoteistisk (ganske vist som en enhed, der i sig rummer treenigheden Fader, Søn og Helligånd). Pointeringen af

²³ Augustin refererer til dette skriftsted i X, 30 og 35. Jf. noterne nr. 33 og 63 til Tiende bog i Augustin 1988.

²⁴ Eliade, Mircea, 1995; Bind 2, 316

²⁵ Eliade, Mircea, 1995: Bind 3, 43

netop disse tre forhold sker med særskilt reference til betragtninger hos middelalderfilologen Aksel Haaning, i hans bog 'Middelalderens naturfilosofi'.²⁶

Om det transcendent: For de tidlige kirkefædre, skriver Haaning, var Gud "ånd, ikke materie, og som ånd hævet over materien."²⁷ Som transcendent stod den skabende Gud over skaberværket. For kirkefædrene var det utænkeligt, at skaber og skaberværk var ét, at skaberen skulle være immanent, at Gud skulle bo i naturen. Det er i det hele karakteristisk for den vesterlandske kirkelære, at ingen guddomskraft er der i naturen, ingen sjælelig beslægtethed med det menneskelige er der i dyrene og planterne, ingen åndskraft er der i det sanselige univers, sådan som det er kendt fra andre kulturers myter og traditioner. I og med at Gud er transcendent, er gudsdyrkelse og naturdyrkelse uforenelige. Naturguder er i den jødisk-kristne tradition ensbetydende med afguder, og enhver naturdyrkelse forkastes som afguder.

Om det maskuline: Kirkefædrene tog afstand fra forestillinger om, at naturen er forbundet med kvindelig guddomskraft. En kvindelig guddom i naturen optræder f.eks. hos Lukretius (1. årh. f. Kr.), fremgår det hos Haaning. Natura-gudinden er en "kosmisk skaber i form af en kvindelig verdensmoder." Hun beskrives som en "alskaberske", og "alt levende er skabt igennem hende."²⁸ Natura var selve vækstprincippet, det er "hende der giver afgrøderne vedvarende modning". Hun var ikke blot det skabende, "selve vækstprincippet", men også "det moderlige ved naturen, det beskyttende og det nærende."²⁹ En sådan kvindelig gud i naturen blev fornægtet, til fordel for den maskuline treenighed over naturen.

Om det monoteistiske: I tråd med forkastelsen af afguder for fornægter Kirken enhver polyteisme, dyrkelsen af forskellige guder, herunder naturguder. Augustin muntre sig i værket 'De civitate Dei' (om Guds Stad) over romernes stor gudeflokk. Han opremser en række gudeskikkelser - især gudinder - som alle spiller en rolle i forbindelse med korndyrkningen. Seia våger over kornet, så længe det er under jorden. Når kornet er kommet oven for jorden overdrages det til Segetia. Tutilina og Proserpina og Voluntina og mange flere har hver deres opgave. "Over de blomstrende frugter satte de Flora, over de frugter, der gav saft, guden Lacturnus, over de modnede frugter gudinden Matuta; når det blev mejet, det vil sige fjernet fra jorden, gudinden Runcina." Mon en gudinde som Segetia, spotter Augustin, "skulle kunne drage omsorg for riget, når man ikke lod hende drage omsorg for både korn og træer samtidigt?" Og pointerer Augustin, som et argument for monoteisme: "Enhver vil dog kun sætte én dørvogter ved sit hus."³⁰

Til fordel for læren om den ene og sande Gud, maskulin og transcendent står da tre forhold, som afvises; det ene er flerguderiet, indbefattet naturguder; det andet er det kvindelige aspekt, som f.eks. en naturens moderlighed eller frugtbarhed; det tredje er immanente guddomskræfter, herunder en kvindelig immanens, men afvisningen gælder også immanensen af en maskulin skaberkraft i det skabte. Det er i al korthed nogle centrale træk ved den historiske hovedlinie, gennem hvilken naturen i en religiøs kontekst frakendes iboende værdi.

²⁶ Haaning 1993.

²⁷ Ibid.: 41

²⁸ Ibid.: 29

²⁹ Ibid.: 30

³⁰ Augustin 2002: 4. Bog, 8. Jf. Haaning 1993: 45-46

5. Opvurdering af videnskaberne om naturen

Eksempel: Francis Bacon

”Menneskelig viden og menneskelig magt kommer an på det samme, for hvor årsagen ikke er kendt, kan virkningen ikke frembringes.”

Francis Bacon (1996: Aforisme 3)

Åbning for videnskabelig erfaring

”Videnskaberne er i en ulykkelig tilstand.”³¹ Med disse ord indleder den engelske baron Francis af Verulam, alias lordkansler Francis Bacon, forordet til sit værk *Novum Organum* (Det nye redskab) som blev udgivet i 1620.

Denne videnskaberens ulykkelige tilstand er problemet, som Bacon tager afsæt i, og fra hvilket han søger en ny vej for videnskaberens udvikling.

Når Bacon i begyndelsen af 1600-tallet retter sin opmærksomhed mod videnskaberne, er det med baggrund i en udvikling gennem flere århundreder. I samspil med en fornyet interesse i rationel tænkning var der især siden 1200-tallet vokset frem en interesse i at udforske enkelttingene i naturen. Orienteringen mod naturvidenskaberne, og med dem også de tekniske videnskaber, blev forstærket gennem århundreder, slog markant igennem i perioden omkring 1600, og er fortsat med stedse øget styrke frem til og med vor egen tid.

Augustin havde fornægtet sanseerfaring som udtryk for et tomt og nysgerrigt begær. Kirken havde hævdet det åbenbarede ord som den rette kilde til erkendelse. I det hele var viden om verden uden interesse. Middelalderens religiøse lærde lukkede sig inde i klostre og stængede den syndige verden ude. Benedicts ’Regula’ fra midten af 500-tallet - et regelskrift for munkelivet, som blev indskærpet gennem de følgende århundreder - bestemte om brødre, der vendte tilbage fra en rejse, at ”ingen må driste sig til at fortælle nogen anden, hvad han har set eller hørt uden for klosteret, for det volder stor skade.”³² Hvad der foregår derude, i menneskers sanselige omgang med den denne-sidige verden, den legemlige natur, må ikke *vides*.

Den tidlige middelalder havde én vej til gudserkendelse, nemlig læsning i Guds bog, dvs. Bibelen. I senmiddelalderen blev åbnet for, at der også var en anden erkendelsesvej, nemlig læsning i Naturens bog. Læsning i Guds bog viste direkte til det evige, mens læsning i Naturens bog viste til det evige via det timelige. En reference for den sidste af de to erkendelsesveje findes hos Paulus, som i Romerbrevet, 1, 19-20 skriver: "Det, man kan vide om Gud, ligger nemlig åbent for dem; Gud har jo åbenbaret det for dem. For hans usynlige væsen, både hans evige kraft og hans guddommelighed, har kunnet ses siden verdens skabelse og kendes på hans gerninger." Ikke kun gen-

³¹ Bacon 1996: 7

³² Benedikts Regel 1998: Kap. 67.

nem ordet, men også gennem sine gerninger, har Gud åbenbaret sig. Som skabt af Gud er naturen et udtryk Guds gerninger. Derfor kan også studiet af naturen vise vej til Gud.

Med den første artikel i sit storværk *Summa Theologica* havde dominikaneren og kirkefaderen Thomas Aquinas i sidste halvdel af 1200-årene åbnet for berettigelsen af to artsforskellige videnskaber, den ene på fornuftens grund, den anden på teologiens grund og med rod i åbenbaringen.³³ Teologien måtte dog fortsat have forrang, og hvis mennesker ved sansning og fornuft nåede frem til resultater, der stred mod teologiens læresætninger, så måtte disse resultater forkastes.³⁴ Franciskaneren Roger Bacon havde i *Opus Majus* (Det store værk) fra 1267 plæderet for en naturerkendelse på eksperimentelt grundlag, og selv udførte han en række studier i optik.³⁵

Hvor Augustin i sin erkendelsesvej forbandt sig med den platoniske tanke, blev det i 1200-tallet Aristoteles' filosofi, der vandt indpas som grundlag for den nye opmærksomhed om videnskabelig erkendelse. Men der gik 350 år før Francis Bacon i et forfriskende opgør med sin tids fordomme gav den eksperimentelle videnskabelighed et klart og velargumenteret fundament, med afgørende indflydelse på naturvidenskaberne gennem de følgende århundreder.

Drivkraften bag Augustins søgen var et eksistentielt problem af personlig karakter. Drivkraften hos Francis Bacon er et problem af en hel anden type. Problemet er praktisk og alment. Det er forholdet mellem menneskelig erkendelse og praktisk nytte, der hos Bacon er på spørgsmål. Augustin havde gudsforholdet i sigte, ikke samfundsudviklingen. Bacon har en vision om, at en nyorientering af videnskabeligheden kan være til gavn for mennesker i det jordiske samfund.

Men hvorfor er det netop Bacon, der i denne sammenhæng fremdrages som særskilt interessant, og til eksemplificering af den 'videnskabelige vending'? I 15-1600-tallet var også andre skikkelser centrale. Man kan tænke på Copernicus, Brahe, Kepler og Galilei. Disse videnskabsmænd var imidlertid orienteret mod de forklarende og forudsigende naturvidenskaber, ikke de teknisk nyttige. Bacon, derimod, er eksponent for den tanke, at et nyt fundament for videnskaberne om naturen kan bibringe mennesker mulighed for at fremme en teknisk udvikling, netop på et *naturbeherskende* grundlag.

Problemet: Videnskabernes ulykkelige tilstand

"En sti må åbnes til den menneskelige forståelse, ganske anderledes end den, der er kendt af mennesker før os", fortsætter Bacon som programerklæring i sit forord, "og andre hjælpemidler må tilvejebringes, så forstanden (the mind) kan udøve dens retmæssige herredømme over tingenes natur."³⁶

Men hvad er problemet? Ja hvori består ifølge Bacon 'videnskabernes ulykkelige tilstand'? Jo, nok sker der fremskridt i den praktiske kunnen, nemlig når det gælder udviklingen af "mekaniske kunster", som "vokser og bliver mere fuldkomne dag efter dag." På det intellektuelle område, derimod, sker der ikke tilsvarende fremskridt: "Filosofien og de intellektuelle videnskaber står som statuer, ærede og berømmede, men de bevæger sig ikke fremad."³⁷

Problemet på det intellektuelle område – her at forstå som Bacons problemopfattelse – kan fortolkes i tre punkter: 1) Tendensen til at forblive ved det velkendte og trivielle; 2) bundetheden til

³³ Roos 1965: 24-25

³⁴ Næss 1963: 32

³⁵ Bacon 1928.

³⁶ Bacon 1996: 7

³⁷ Ibid.: 8

nogle falske forestillinger, hos Bacon betegnet som 'idoler'; 3) faren ved ren spekulation og hastig generalisering.

1) *Forbliven ved det velkendte og trivielle*

Et generelt problem er menneskers tendens til at overvurdere det allerede kendte, uden at komme videre, og til at bruge energien på trivialiteter, uden at gå til sagens kerne.³⁸ Bacon fører en diskussion af problemet, og diskussionen kan fortolkes som sammensat af tre delbetragtninger.

Det første er tendensen til, at *gammel viden gentages*. "Enhver, der ser omhyggeligt i alle de forskellige bøger, der roser sig af teknik og videnskab", skriver Bacon, "vil helt igennem finde utallige gentagelser af de samme ting", blot behandler bøgerne deres emne forskelligt. Nogle pludrer om "den visdom, som vi hovedsageligt har opsuget fra grækerne", som "synes blot at være barndommen af viden." Det er umodent, unyttigt, og danner ikke grundlag for at frembringe noget nyt.³⁹ Andre "har besluttet selv at finde ud af tingene, og vier deres anstrengelser til at udvide grænserne for viden." Alligevel har de "aldrig vovet at rive sig løs fra de ideer, de har modtaget." De søger ikke kilden til tingene, men de tror, at det er en stor bedrift, hvis blot de "føjjer noget af deres eget til summen af viden." Ja, de tror, at de "vinder ry for uafhængighed ved tilføjelsen, og for beskedenhed gennem deres enighed med det øvrige."⁴⁰

Det andet er tendensen til, at også *nyudviklet viden gentages*, hvorved den forfalder. Det hævder, påpeger Bacon, at filosofien og de intellektuelle videnskaber blomstrer, men mest hos de første forfattere, blot "for derefter at forfalde." Efterfølgerne agerer som partisoldater i det politiske liv. Når de én gang har bedyret deres "troskab over for en anden mands mening", så bringer de ikke selv noget større til videnskaberne, men de agerer blot som "servile funktionærer og tjenere, der forherliger bestemte forfattere." Der er også nogle, som dristigt og populært opsummerer den tilgængelige viden, og som berømmes for deres elegante metode til at arrangere denne viden som en kunstart. Men, hævder Bacon, "i realiteten har de ødelagt deres forgængeres anstrengelser." Hvad der ikke er bevaret i sådanne optegnelser, er alle de opdagelser der ikke er publiceret, og det er opdagelsernes herkomst såvel som alle de mislykkede forsøg.⁴¹

Det tredje er tendensen til, at nyudviklet viden underlægges *bedømmelser*, som enten er *forhastede*, eller som baseres på *konsensus*. En forhastet bedømmelse af viden kommer til udtryk ved, at når en bestræbelse mislykkes, så antages dette som en begrundelse for, at den ikke *kan* lykkes. Men, pointerer Bacon, en evne kan ikke forkastes "når den selv er dommer og anklager." Om bedømmelse på basis af konsensus hævder Bacon, at selv de største hjerner underkaster sig tidens og massernes bedømmelse, og med sigte på at opnå popularitet og berømmelse. Resultatet er, at "tiden, som en flod, har viderebragt til os det lette og oplæste, mens den har sunket det vægtige og solide."⁴²

³⁸ Ibid.: 7

³⁹ Ibid.: 7-8

⁴⁰ Ibid.: 10-11

⁴¹ Ibid.: 8-9

⁴² Ibid.: 10

2) *Fire idoler*

Bacon identificerer fire 'idoler', som videnskaben må gøre sig fri af. Idoler kan oversættes som afgudsbilleder, eller mere dagligsprogligt som fordomme. Det er stammen, hulens, markedspladsens og teatrets idol.

- *Stammens idol* (idola tribus) er tendensen til, at vi som mennesker blander den menneskelige natur ind i forståelsen af tingenes natur. Det ligger dybt i os alle. Som tilhørende den menneskelige 'stamme' tror vi fejlagtigt, at den menneskelige sansning er tingenes målestok. Vi er også tilbøjelige til at blande følelser og ønsketænkning og forudfattede meninger ind i vor forståelse af tingene, og til at stole på vore umiddelbare indtryk. Snarest er tilfældet imidlertid, at alle vore opfattelser, både med vore sanser og i vor bevidsthed, afspejler det menneskelige, ikke universet. (A 41, 45-52).⁴³
- *Hulens idol* (idola specus) er tendensen til, at vi som enkeltpersoner blander vor egen natur ind i forståelsen af tingenes natur. Vi ser verden fra vor egen private hule. Vor forståelse af verden finder sted under præg af vore medfødte egenskaber, af alt hvad vi gennem vort liv har lært og tilegnet os, af sædvane og tilfældigheder. Vore forudfattede meninger hindrer den uvildige og rene forståelse. (A 42, 53-58).
- *Markedspladsens idol* (idola fori) er tendensen til, at forståelsen af tingene forledes af talen og af de forestillinger, der er indlejret i sproget. Videnskabelige ideer diskuteres blandt mennesker, der møder hinanden, handler med hinanden, taler sammen, udveksler ideer, sådan som det sker på en markedsplads. Herved opstår en fælles forståelse af tingene. Selve de ord, der anvendes, giver imidlertid anledning til utallige tomme kontroverser og fiktive diskussioner. Et er, at vi bruger ord til at betegne ting, som slet ikke eksisterer, og som er et resultat af falske og grundløse teorier. Det er f.eks. ord som 'skæbne', 'første bevæger' og 'ildens element'. Et andet er, at når vi taler om noget, der faktisk eksisterer, bruger vi ofte begreberne på en vag og upræcis måde. Det gælder f.eks. når vi taler om kvaliteter som 'tung', 'lys' eller 'tæt'. (A 43, 59-60).
- *Teatrets idol* (idola theatri) er tendensen til at stole på overleverede filosofiske dogmer såvel som fejlagtige udledninger af lovmæssigheder fra empiriske demonstrationer. Det er som at befinde sig på en skueplads, hvor der skabes fiktive og indbildte verdener. Nogle spekulerer sig først frem til lovmæssigheder, og dernæst bringer de eksempler ind, som de får til at passe med de fremsatte ideer, men uden at eksemplerne afprøves empirisk. Andre, som bl.a. alkymisterne, går nok empirisk til værks, men på basis af blot nogle få eksperimenter slutter de hastigt til generelle konklusioner. Andre igen forbinder videnskaben med overtro og teologi, og det kan give sig tåbelige udtryk som når f.eks. en naturfilosofi funderes på første kapitel af skabelsesberetningen. (A 44, 61-65).

Sammenfattende kan Bacons kritik af de fire idoler fortolkes som en advarsel mod at blande subjektivitet ind i den videnskabelige erkendelse af en objektivt foreliggende virkelighed (en objektiv 'tingenes natur'). Begrebet subjektivitet anvendes her i en bred mening, som dækker erkendelsens præg af det alment menneskelige (stammens idol), det individuelt menneskelige (hulens idol), det

⁴³ Bacons værk *Novum Organum* (Bacon 1996) indeholder en række aforismer, henholdsvis i en Første og Anden Bog. Her og i det følgende refereres til aforismer i Første Bog med et A og et nr.. F.eks. henviser A 41 til aforisme nr. 41.

sociale som det kommer til udtryk via sprog og kommunikation (markedspladsens idol), såvel som det historisk-kulturelle (teatrets idol).

3) *Ren spekulation og hastig generalisering*

Bag om de fire idoler er der én grundlæggende erkendelsesfejl, som Bacon frem for alt advarer imod. Det er tendensen til ren spekulation. Her må imidlertid skelnes mellem to slags anliggender. Når det gælder spørgsmål om bl.a. anskuelser og politiske sagsforhold, kan filosofiske og dialektiske diskussioner efter Bacons opfattelse udøves korrekt. Men når det derimod gælder den naturvidenskabelige erkendelse, så tjener dialektikken "mere til at befæste fejltagelser end til at åbne vejen til sandheden."⁴⁴

Som et særskilt udslag af det spekulative advarer Bacon mod forhastede generaliseringer, dvs. at konklusioner drages via spring fra de enkelte iagttagelser til de mest generelle principper. Bacon anvender betegnelsen 'ordinær induktion'. Den ordinære induktion "flyver fra sanserne og enkelthederne til aksiomer af den mest generelle slags." Problemet forstærkes, når de aksiomer, der er fremkommet via 'ordinær induktion', antages for at være uforanderlige sandheder, der efter tur anvendes som grundlag for deduktion, dvs. ved opdagelse og bedømmelse af mellemliggende aksiomer. (A 17, 19).

Visionen: Principper for en ny videnskabelighed

Bacons kritik af 'videnskabernes ulykkelige tilstand' sker i et samspil med, at han også plæderer for en ny og anderledes retning. Han har en vision om intet mindre end "Den store fornyelse" (The great instauration⁴⁵) - "en helt ny vej, uprøvet og i virkeligheden ukendt" for forgængerne.⁴⁶

Mere konkret kommer visionen til udtryk ved at Bacon formulerer nogle principper for en ny videnskabelighed. En fortolkning af disse principper vil hæfte sig ved fire punkter, nemlig:

- a) instrumentel observation
- b) eksperimenter
- c) sand induktion
- d) årsagsforklaring

a) Instrumentel observation

Naturvidenskaben bør tage afsæt i erfaringen, netop ikke i det spekulative. I den første af en række aforismer pointerer Bacon, at som både "tjener og fortolker af naturen" forstår mennesker kun så meget, som de har "observeret, i det faktiske eller i tanken, af naturens forløb" (A1). Men det fremgår også af Bacons advarsel mod idolerne, at sansernes vidnesbyrd er upålidelige, for sansningen viser tilbage til det sansende menneske, og dermed til den menneskelige natur, ikke til tingenes natur. Derfor er observation ved umiddelbar sanseiagttagelse ikke tilstrækkelig. Observationen må i stedet ske middelbart, nemlig ved hjælp af instrumenter og andre hjælpemidler (A2).

⁴⁴ Ibid.: 12, 39-40

⁴⁵ Ibid.: Bacon betitler sit værk med ordene 'The great instauration'

⁴⁶ Ibid.: 39

b) Eksperimenter

I den empiriske udforskning af naturen er eksperimenter centrale. For at afhjælpe sansernes svigten, deres upålidelighed, er det ikke tilstrækkeligt at observere blot nogle vilkårlige hændelser i naturen, også selv om det sker instrumentelt. Al sand fortolkning af naturen må baseres på observation af eksempler, der er tilrettelagt på en bestemt måde, nemlig som eksperimenter. Eksperimenterne må være udtænkt og tilrettelagt med henblik på undersøgelsens formål, og den sanselige bedømmelse bør begrænse sig til eksperimenternes vidnesbyrd. (A 50⁴⁷). Ikke blot må det enkelte eksperiment tilrettelægges nøje, men der må også udføres forskelligartede eksperimenter for samme formål. Først ved at have gjort sig umage med at undersøge varierede eksperimenter, pointerer Bacon, finder videnskabsmanden "ikke hvile, men stedse noget yderligere at undersøge."⁴⁸

c) Sand induktion

Den naturvidenskabelige erkendelse bør nok udgå fra empirien, men den må også forbindes med det rationelle. Bacon selv erklærer, at det, som han har etableret, er "et sandt, lovformeligt og varigt ægteskab mellem de empiriske og de rationelle evner."⁴⁹ Som den empiriske aktivitet bør også den rationelle aktivitet gå instrumentelt til værks, for – som Bacon pointerer - instrumenter er nødvendige "lige så meget ved forståelsen som ved hånden" (A2). Tænkningens instrument er imidlertid af en anden art end sansningens. Tænkningens instrument er 'sand induktion' (til forskel fra 'ordinær induktion'). Sand induktion er den "bedre og sikrere intellektuelle handling", som går frem trin for trin, og uden at springe noget trin over. Den sande induktion er en metode, via hvilken der drages slutninger ved at udgå fra "fra sanserne og enkelthederne", for herfra "gradvist og fortsat" at stige op, og for "sidst af alt at nå frem til de mest generelle aksiomer." (A 18, 19).

Fra en nutidig tankegang kunne Bacons krav om sand induktion udtrykkes som følger: Videnskabsmanden skal være forsigtig i sine slutninger. Han bør være påpasselig med ikke at drage konklusioner, som går videre end de instrumentelt observerede resultater af de udførte eksperimenter giver belæg for.

d) Årsagsforklaring

Hvad videnskabsmanden via den sande induktion skal søge efter, er årsagsforklaringer. Bacon skriver i sin tredje aforisme: "Menneskelig viden og menneskelig magt kommer an på det samme, for hvor årsagen ikke er kendt, kan virkningen ikke frembringes. Vi kan kun beherske naturen ved at adlyde den, og hvad der i beskuelsen repræsenterer årsagen, står i det praktiske virke som reglen"(A 3). Med dette udsagn betones også et forhold, som uddybes i det følgende, nemlig at den videnskabelighed, som Bacon plæderer for, ikke er rettet alene mod forklaring, fortolkning eller forståelse, men også mod praktisk handling, ja mod praktisk nytte.

I et handleorienteret perspektiv kan begrundelsen for at søge årsagsforklaringer tolkes som følger: Hvis vi *kender årsagerne* til et fænomen, så har vi et grundlag for at *forudsige* virkninger. Hvis vi kan forudsige virkninger, så har vi et grundlag for også at *frembringe* bestemte virkninger – nemlig ved målrettet, og på kontrolleret måde, at virke ind på årsagsniveau. På denne følge af viden om

⁴⁷ Jf. også *ibid.*: 22

⁴⁸ *Ibid.*: 11-12

⁴⁹ *Ibid.*: 14

årsager / forudsigelse af virkninger / frembringelse af virkninger er det da, at naturbeherskelse gøres mulig.

Naturvidenskaben som underlag for praktisk nytte

I perspektiv af sin samtid har Bacon øje for et problem: Videnskaberne står i stampe, og der er et kompleks af faktorer, som hindrer deres fornyelse. Opmærksomheden om dette problem bringer Bacon ind i en søgen efter en vej til at overvinde hindringerne og til at befordre fornyelsen. Men hvorfor netop en fornyelse via de omtalte principper? – for en kritik af det givne kunne meget vel åbne også for andre veje til fornyelse.

For at forstå den retning, som Bacon insisterer på, må vi have blik for, at Bacon nok er motive-ret af en sandhedssøgen, men det fremgår af hans overvejelser, at han også ledes af en anden type motivation. Det er videnskabens nytte for praktiske formål.

Bacons intention om sandhedssøgen giver han klart udtryk ved, at det, som han søger, er en "sand model af verden". Den sande model refererer ifølge Bacon til den guddommelige bevidstheds ideer, sådan som disse ideer er manifesterede via "skaberens sande præg på de skabte ting." Denne sandhed står i stærk kontrast til den menneskelige bevidstheds idoler eller fordomme, som blot er "vilkårlige abstraktioner" (A 124).

I samme sammenhæng fremsætter Bacon også en grundforestilling om, hvad der kendetegner det 'sande præg', som Skaberens har sat på det skabte. "Sandhed og nytte", skriver han, er selve tingene, dvs. sådan som de er i sig selv. (A 124). Denne sætning kan fortolkes som et udsagn om, at selve naturen er nyttigt indrettet.⁵⁰

I andre sammenhænge fremgår det imidlertid ganske tydeligt, at for Bacon skal den videnskabelige erkendelse af naturen ikke blot være en sandhedssøgen for sandhedens egen skyld, men den skal ske med henblik på praktisk nytte. Bacon lægger afstand til de videnskabsmænd, som i deres filosofier og studier "aldrig ophører med at abstrahere", som "helliger sig udforskningen og betydningen af tingenes første principper og de mest oprindelige dele af naturen", og som fortsætter med at "dissekere naturen indtil de når til atomet." Uanset om sådanne erkendelser er sande, mener Bacon, er de til "liden hjælp for menneskers velfærd." Til forskel fra en søgen efter de yderste aksiomer, plæderer Bacon for en søgen efter mellemliggende aksiomer, og fra den betragtning, at det er på disse mellemliggende aksiomer at "al praktisk nytte beror" (A 66, jf. A 19 og A 104).

Hvad angår den praktiske nytte, har Bacon mere specifikt i sigte, at udviklingen af en ny videnskabelighed kan danne underlag for en *teknisk udvikling*, baseret på menneskers *herredømme over naturen*, og med henblik på *menneskelige formål*.

Om den tekniske udvikling: Hvad angår den hidtidige tekniske udvikling anerkender Bacon, at historien har vist mange eksempler på 'mekaniske kunster' (teknikker), med "stor variation og skønhed". Det gælder f.eks. fremstillingen af ure, idet uret visselig er et "fintfølende og præcist arbejde", der "synes at imitere de himmelske legemer i dets hjul og dyrenes puls i dets regelmæssige og uafbrudte bevægelse." Dog, påstår Bacon, beror udviklingen af uret "udelukkende på et eller to

⁵⁰ Jf. note 108, ibid.: 126. Ifølge denne note er sætningens betydning meget omdiskuteret. Udgiveren af Bacons værk hælder til den opfattelse af sætningen, at den skal forstås som et udsagn om, at sandhed og nytte er materiens essens.

af naturens aksiomer." Det er Bacons opfattelse, at også en række andre opfindelser er sket mest på basis af ideer, der enten er gammelkendte eller fremkommet ved en tilfældighed, ikke som afledt af ihærdig udforskning af naturen på det empiriske og eksperimentelle grundlag, som han plæderer for. Alkymisterne og magikerne har han ikke meget til overs for. Nok har alkymisterne "opdaget en god mængde ting, og bibragt menneskeheden nyttige opfindelser." Men vilkårligheden af alkymisternes opdagelser og opfindelser sammenligner Bacon med Æsops fabel om den gamle mand, som testamenterede noget guld til sin søn, begravet i vingården, idet manden foregav ikke at kende det eksakte sted. Man gik i gang med at grave vingården op af alle kræfter, og fandt intet guld. Dog, på grund af selve gravningen kom der en rig vinhøst. (A 85).

Om menneskers herredømme over naturen: Bacon påpeger, at hans intention er at finde ud af, hvordan der kan etableres "mere faste fundamenter under menneskers magt og storhed", så grænserne for den menneskelige magt kan udstrækkes mere vidt (A 116). Når menneskers bestræbelser slår fejl, har det som regel rod i uvidenhed om årsager, påpeger Bacon. Det er (som nævnt tidligere) netop ved at søge kendskab til årsagerne, at vi også kan blive i stand til at frembringe en bestemt virkning. Det er via viden om årsager, at vi mennesker - som på én gang 'tjenere og fortolkere af naturen', ja ved netop at 'adlyde naturen' - kan opnå magt over naturen. Da kommer også *viden* og *magt* an på det samme.⁵¹ Via viden om årsager, er Bacons vision, vil vi også blive i stand til teknisk at beherske naturen, ja at "træde ind i menneskers kongedømme" ('The Kingdom of Man') (A 68⁵²). "For menneskers herredømme over tingene", fastslår Bacon, "hviler udelukkende på teknikkerne og videnskaberne." Og Bacon erklærer fyndigt: "Lad den menneskelige race blot genvinde dens Gud-givne ret over naturen, og blive givet den nødvendige magt; så vil korrekt fornuft og sund religion styre dens udøvelse." (A 129).

Om menneskelige formål: Nok søger Bacon grundlaget for en objektiv videnskab, frigjort fra præget af det menneskeligt subjektive; men hans søgen efter dette grundlag sker også med henblik på, at videnskaben skal være til gavn for mennesker. Bacons ønske om sandhed hænger sammen med en intention om at tilvejebringe "mere troværdige og sikre retningslinier for nuværende og fremtidige generationer."⁵³ Hertil tjener netop en netop videnskab, som søger de mellemliggende aksiomer, frem for de mest generelle aksiomer. "Det er", skriver Bacon, "de mellemliggende aksiomer, der er de sande og solide og levende, på hvilke menneskehedens anliggender og lykke er bygget" (A 104).

Sammenfattende betragtninger

Som historisk omdrejningspunkt er Bacon en markant skikkelse bag den moderne kulturs opvurdering af naturvidenskaberne, og ikke mindst de videnskaber om det tingslige, som også har praktisk nytte, dvs. den teknisk orienterede videnskabelighed.

Hvad Bacon overleverer til eftertiden er først og fremmest en ny *mulighed*, nemlig et grundlag for en naturerkendelse, der er således beskaffen, at den kan tjene den tekniske naturbeherskelse.

⁵¹ Ibid.: 29, sammenholdt med A 1 og A 3. Kursiveringen af 'viden' og 'magt' refererer til Bacons egen fremhævelse, s. 29.

⁵² Jf. *ibid*: 43, overskriften på aforismerne: "Aphorisms Concerning the Interpretation of Nature and the Kingdom of Man".

⁵³ *Ibid*.: 13

Denne mulighed knytter an til en bestemt grundantagelse, nemlig at naturen er kausalt indrettet. Det fremgår af, at udforskningen af naturen ifølge Bacon må rette sig mod at afdække sammenhænge af årsag og virkning. Udledningen af årsagsforklaringer må ske med forsigtighed (jf. sand induktion), og med afsæt i objektiverede empiriske undersøgelser, der er tilrettelagt som eksperimenter, og hvis udfald observeres ved hjælp af instrumenter. Årsagsforklaringer er ikke et formål i sig selv, men perspektivet er, at årsagsforklaringer skal danne underlag for menneskelig nytte. Derfor er det, at den videnskabelige udforskning af naturen bør koncentrere sig om at afdække 'mellemliggende aksiomer', dvs. årsager på et mellemniveau, frem for at fortabe sig i bestræbelser på at søge efter de mest generelle årsagsforklaringer. Det er netop ved at afdække kausaliteter på et mellemniveau, at der også etableres en viden, der gør det muligt for mennesker at gribe kontrolleret ind, og med henblik på at frembringe tilsigtede virkninger.

Nu er det ikke længere – som i en tidligere religiøs kontekst, formidlet af middelalderkirken – den indre og sjælelige samhørighed mellem mennesker og Gud, der står i centrum. Nu er heller ikke naturen udgrænset som irrelevant for den menneskelige stræben. Hvad Bacon har for øje, er – i hans samtids ånd – menneskers udadvendte og praktiske gerninger på denne jord. Mennesker har en *ret* til at herske over naturen, med Bacons egne ord endog en gudgiven ret. Udvikles *muligheden* for at mennesker kan herske over naturen, så er det også legitimt at udøve herredømmet. Det er legitimt at træde ind i det menneskeliges kongedømme, 'The kingdom of man', hvor mennesker sætter deres *vilje* ind på at herske over en beherskelig natur.

Viljen til at beherske naturen beror på, at der etableres et ledemotiv, som er stærkt nok til faktisk at drive beherskelsen frem. Bacon tilkendegiver nok den opfattelse, at hvis der sker en udvikling af naturvidenskaberne på basis af de principper, som han har formuleret, så vil denne videnskab også være til nytte og lykke for mennesker, ja den vil kunne fremme menneskers velfærd; men denne tilkendegivelse fremstår også som hypotetisk.

Hvilke forestillinger er det da, som kan befordre, at naturbeherskelse på et teknisk-videnskabeligt grundlag⁵⁴ kommer til at fremstå som et ledemotiv for den menneskelige vilje? Til refleksion over dette spørgsmål kan en pejling på nogle historiske forandringer i menneskesynet tjene.

En pejling på nogle historiske forandringer i menneskesynet

Den 'videnskabelige vending', for hvilken Francis Bacon er en central eksponent, kan anskues i en kontekst af nogle væsentlige forandringer i menneskesynet – forandringer i forestillingerne om, hvad der er menneskers plads i verden, hvad der er menneskers opgave i tilværelsen, ja hvad der er det livsperspektiv, mod realiseringen af hvilket vi retter vor vilje. I det følgende fremsættes en forsøgsvis pejling på sådanne forandringer.

To bemærkninger til denne pejling bør fremføres. Den ene bemærkning er, at pejligen bør læses med det forbehold, at den er udtryk for netop en *forsøgsvis* tolkning. Den anden bemærkning er, at forandringer i menneskesynet ingenlunde sker med ét slag. De forandringer, som fremdrages, er

⁵⁴ Et er ideen om naturbeherskelse på teknisk-videnskabeligt grundlag, som fremsættes af Bacon. Et andet er den praktiske realisering af denne ide, som først kommer til fuld udfoldelse århundreder senere. Det vil være meningsløst at sætte årstal på en gradvis og mangetydig udvikling. Blot til antydning henfører Habermas det stærke gennemslag af teknikens videnskabeliggørelse til senkapitalismens periode i slutningen af det 19. århundrede (Habermas 2005: 63-64).

pågået over århundreder, både før og efter Bacon, og de befæstes frem til vor tid – dog heller ikke entydigt, men med mange brydninger gennem historien, og tillige i et samspil med forandringer i de ydre omstændigheder for menneskers virke.

Den forsøgsvisse pejling har resulteret i en udpegning af fire udslag af et forandret menneskesyn i tiden – dvs. århundrederne - omkring Bacon: a) Det selvstændige og centrumdannende menneske, b) det opdagende og verdenserfarende menneske, c) Det opfindende og frembringende menneske, d) det udadvendte og verdenserobrende menneske.

a) Det selvstændige og centrumdannende menneske

Bacons forfægtelse af et menneskers kongedømme på basis af erfaringsviden kan ses på baggrund af en ændring i menneskesynet fra renæssancen og fremefter. Det er en ændring i synet på menneskers plads i verden, og i synet på det perspektiv, fra hvilket mennesker og verden anskues.

Tidligere var det menneskelige blevet anskuet i et guddommeligt perspektiv, som en afbildning af Gud. Også verden måtte anskues i et guddommeligt perspektiv, som Guds skaberværk. Stedse mere går tendensen i retning af, at det menneskelige anskues i dets egen selvstændige eksistens, og at verden anskues med udgangspunkt i det menneskelige som centrum (dog uden at religionens betydning dermed opgives). Ikke kun i kunsten, men også mere alment, vinder det menneskelige centralperspektiv frem.

Hos Bacon anes en dobbelthed, som er illustrativ for brydningen mellem de to anskuelser, Gud som centrum for perspektivet versus mennesker som centrum for perspektivet. På den ene side er det den menneskelige erfaring, der for Bacon bør være udgangspunkt for erkendelse af verden, dvs. et menneskeligt centralperspektiv. På den anden side søger han den sande model, som afbilder skaberens præg på den skabte verden, og uafhængigt af det subjektivt menneskelige, dvs. med referencen til et guddommeligt centralperspektiv.

b) Det opdagende og verdenserfarende menneske

Tro versus viden, religiøsitet versus verdslighed, teologi versus naturvidenskab, åbenbaring versus erfaring og fornuft brydes med hinanden gennem en lang historisk periode – ja, mest eklatant fra ca. 1200-tallet og fremefter, og som en fortsat uafsluttet brydning.

Kirkens magt over den rette mening, tro og tanke, som var på sit højeste omkring 11-1200-årene, blev i de efterfølgende århundreder udfordret af det nye borgerskab, samtidigt med at kirken krampagtigt søgte at fastholde sin truede magtposition gennem inkquisitionen. Ideen om verdenserfaring vandt frem – at forstå som verdenserfaring gennem videnskabelige opdagelser.

På videnskabens område kom den astronomiske udforskning i front i 15-1600-tallet, som en erfaringsbaseret 'opdagelsesrejse i universet', rettet mod forklaring og forudsigelse. Men netop Francis Bacon blev i begyndelsen af 1600-tallet den stærke fortaler for en empirisk og eksperimentelt baseret udforskning af de jordiske fænomener, og en stærk grundlægger af principperne for denne udforskning – dog, som tidligere nævnt, med rødder langt tilbage i tiden, bl.a. til hans navnebror, Roger Bacon, i slutningen af 1200-tallet.

c) *Det opfindende og frembringende menneske*

Bacons vision om at knytte videnskab og teknik sammen, som to alen af et stykke, kan ses på baggrund af, at nye slags opfindelser havde set dagens lys, og der var en optagethed af menneskelige frembringelser.

En voldsom teknisk udvikling var på vej frem mod Bacons tid, bl.a. formidlet af bogtrykkerkunsten (opfundet af Gutenberg i midten af 1400-tallet). Keld Nielsen et al. skriver: "Omkring 1500 havde man fået øjnene op for de nye muligheder" med den trykte bog, "og de første bøger med teknisk indhold blev trykt. I begyndelsen kun nogle få, men hundrede år senere kunne man købe bøger, som beskrev teknikker i forbindelse med uds melting af jern, driften af miner, konstruktionen af maskiner, fremstillingen af glas, kemiske processer, kanalbygning, landbrug, bogholderiteknik, husbygning, militærteknik, landmåling og navigation."⁵⁵

Om tiden frem mod Bacon skriver den norske filosof Arne Næss, at "vi er vidner til en enestående 'håndens og åndens formæling'", og at det "er nærliggende at sætte den aktivistiske kundskabsbeskrivelse (hos Bacon) i forbindelse med opsvinget inden for industri, håndværk og den ydre magtudfoldelse i Vestens lande." Som illustrativ for en nye tids værdimålestok refererer Næss til Leonardo da Vinci (som levede omkring et århundrede før Bacon) med bl.a. hans "blændende tegninger af skruepumper, taksametre, svingkraner og maskinkanoner."⁵⁶

d) *Det udadvendte og verdenserobrende menneske*

Bacons forestilling om et menneskeligt herredømme over naturen kan ses i sammenhæng med tidens ydre magtudfoldelse, som Næss nævner i samme åndedrag som opsvinget i håndværk og industri. Det var på mange måder en udadvendt tid, til forskel fra den indadvendte indstilling, som i alt fald den tidlige middelalderkirke havde forfægtet.

14-1500-tallet og fremefter var en periode med store opdagelsesrejser, dermed en åbning af udsynet (vel at mærke de *vesterlandske* samfunds udsyn) ud over Europa, og ud over 'Den gamle verden', ja langt videre ud end f.eks. korstogene havde rakt. Denne udadvendthed var netop ikke kun 'opdagende og verdenserfarende' (jf. pkt. b), men havde karakter af udadvendt handling, og ikke kun det: Den var handlemægtig. Den var nært forbundet med en erobrerholdning, kolonisering af 'Den nye verden' med europæisk kultur og – mildt sagt - marginalisering af andre kulturer. Der er ikke langt fra den forestilling, at de andre var de 'primitive', som europæerne mente at have ret til at bemægtige sig (eller slå ihjel), til at også naturen er objekt for bemægtigelse.

Om ånden i det 16. og 17. århundrede skriver Hjalmar Hegge med malende ord: "Den ekspansive erobring, underlæggelse og hensynsløse udnyttelse af naturen, som tager til i renæssancetiden, er slet og ret ikke tænkelig i katedralernes og Frans af Assisis – og for den sags skyld riddervæsenets og korstogenes – århundreder."⁵⁷

Antagelsen er – og fortsat med blik for pejlingens forsøgsvisе karakter – at det er i en sådan historisk kontekst, at en ny mulighed spirer, nemlig forestillingen om den instrumentelle erkendelse og handlen, som med tiden indoptages i kulturen og befæstes i en sådan grad, at den yderligere sætter sig igennem i menneskesynet.

⁵⁵ Nielsen et al. 1990: 43

⁵⁶ Næss 1963: 132

⁵⁷ Hegge 1978: 88

Som det tidligere er pointeret med reference til Marcuse, har 'tingenes instrumentalisering' en pendant i 'menneskets instrumentalisering'. Vor egen tids realisering af den praktiske videnskabeligheds mulighed beror på det instrumentelt erkendende og handlende menneske – ja, på en tendens til at reducere det menneskelige i al dets mangetydighed til *det instrumentelle menneske*.

Med de historiske forandringer, som her er pejlet ind på, er jordbunden også gødet for en vigtig ide, som senere kommer til at vinde gennemslag. Det er ideen om *det arbejdende menneske*. Det er forestillingen om, at værdi er noget, der skabes via menneskers selvstændige og aktive indsats, dvs. netop gennem arbejdet. Værdi er ikke noget forud givet, som det er opgaven for mennesker at erkende og træde i forbindelse med (- som f.eks. ved at rette opmærksomheden mod en allerede foreliggende højesteværdi, det være sig en guddom over naturen eller en egenværdi i naturen). Det værdifulde beror derimod på de menneskeskabte frembringelser, tilvejebragt ved menneskers bearbejdning af naturen. Denne ide skal vi i det næste afsnit se argumenteret hos John Locke.

6. Arbejdet som værdiskabende

Eksempel: John Locke

"Det er altså arbejdet, der giver jorden størstedelen af dens værdi, uden det ville den knap nok være noget værd."

John Locke (1996: 55)

Hovedpunkter af John Lockes argumentation

Det er gennem det menneskelige arbejde med naturen, at der skabes samfundsmæssig værdi. Ved at naturen bearbejdes, forbedres den til menneskelivets fremme. Naturen i sig selv, derimod, er et næsten værdiløst råstof. Mennesker har ikke kun ret til at vinde herredømme over naturen via arbejdet, men også en pligt, og denne pligt er givet både af Gud og fornuften. Læst med henblik på dette skrifs anliggende, naturbeherskelsens problematik, er dette nogle hovedpointer hos John Locke i afsnittet 'Om ejendom' i hans værk 'Anden afhandling om styreformen' (1690).

Hos Locke sættes da et værdigivende ledemotiv for den menneskelige vilje, nemlig den samfundsmæssige værdifrembringelse via det menneskelige arbejde.

Hvad John Locke i grunden er optaget af, er spørgsmål om samfundets styreform, i perspektiv af de samfundsmæssige magtforhold og menneskers frihedsrettigheder. I afsnittet 'Om ejendom' er det mere specifikke anliggende at udlede betingelserne for, hvorledes oprindeligt fælles goder kan gøres til den enkeltes ejendom. Det er på baggrund af dette anliggende, at John Locke kommer med nogle tilkendegivelser af markant betydning for naturbeherskelsens problematik.

Som afsæt for at nærme os disse tilkendegivelser skal Lockes syn på tre vigtige begreber kort pointeres. Det er tre begreber, der alle, og på hver deres måde, refererer til 'naturen'. Først er der to begreber om det naturgivne, nemlig naturtilstanden og naturloven. Begge begreber var væsentlige i den filosofiske diskussion på Lockes tid. Naturtilstanden er menneskers tilstand før samfundsdannelsen. Naturloven er den menneskelige fornuft. Det tredje er begrebet om den ydre og dennesidige natur, hos Locke ofte betegnet som 'jorden'.

Om naturtilstanden: I naturtilstanden, mener Locke, er alle mennesker lige og frie. Ligheden består i, at ingen er underkastet nogen anden, og ingen har mere end andre. Al magt og domsmyndighed er gensidig, og alle er født til samme naturlige fordele og til brug af samme evner. Friheden består i, at det enkelte menneske har ret til at "bestemme sine handlinger og råde over sine ejendele og sin person."⁵⁸ Da alle mennesker er lige, findes der ikke noget fælles overhoved, som mennesker kan appellere til, når der opstår konflikter. Hvis et menneske trues på dets frihedsrettigheder, så har det ret til at føre krig mod andre for at forsvare dets egen frihed.⁵⁹ Denne naturtilstand varer ved

⁵⁸ Locke 1996: 31

⁵⁹ Ibid.: 40

indtil mennesker af eget samtykke enes om at forene sig i et fællesskab, forpligtede sig på et samfund via en frivillig pagt, indstifte en stat med politisk ledelse.⁶⁰

Om naturloven: I naturtilstanden er der imidlertid også en lov, som det påhviler enhver at lade sig styre af. Det er naturloven, ensbetydende med fornuften. Fornuften byder os at "ingen bør skade en anden på hans liv, helbred, frihed og ejendele."⁶¹ I naturtilstanden er menneskers frihed udelukkende begrænset af naturloven, ikke af noget andet menneskes vilje.⁶² Den universelle fornuft forstås af Locke også i en religiøs kontekst, for som Locke skriver: Gud har givet menneskene "at gøre brug af deres fornuft til størst mulig fordel for livets bekvemmeligheder."⁶³

Om den jordiske natur: Der er også noget andet, som Gud har givet til menneskene, nemlig den jordiske natur. "Jorden og alt, hvad den rummer", skriver Locke, "er givet til menneskene til støtte og velbehag for deres tilværelse". Væsentligt er det, at Gud har givet jorden til menneskeslægten i fællesskab. Begrundelsen for, at jorden fra først af var et fælles gode, henter Locke i Bibelen (Sal.115, 16). Ifølge Locke siger kong David, at Gud "har givet jorden til menneskenes børn."⁶⁴

Det spørgsmål, som på afgørende vis leder ind på naturbeherskelsens problematik, retter sig primært mod det tredje 'naturbegreb', den jordiske natur, men Lockes svar på spørgsmålet rummer også referencer til de to øvrige 'naturbegreber'.

Spørgsmålet er følgende: Når nu Gud har givet menneskene jorden som fælles eje, hvordan kan det da gå til, at noget kan udtrages af det fælles og gøres til ejendom for det enkelte menneske?

Som vi skal se, er Lockes svar på dette spørgsmål knyttet til den forestilling, at værdi skabes gennem det arbejde, gennem hvilke mennesker udnytter og behersker naturen.

Hovedtræk af Lockes argumentation vil i det følgende blive uddraget og kommenteret i 9 punkter.

1) Som mennesker ejer vi vor egen person, og vi råder over vort eget arbejde.

Nok er "jorden og alle lavere skabninger" givet til alle mennesker i fællesskab, men der er dog noget, der fra først af – i naturtilstanden - er givet hvert enkelt menneske som ejendom. Det er den grundlæggende frihedsrettighed, at vi ejer vor egen person. At vi ejer vor egen person indebærer, at vor krops arbejde og vore hænders værk tilhører os selv.⁶⁵

2) Hvad den enkelte tilfører arbejde, fjernes fra fællesskabet, og bliver derved ejendom.

Når nogen udfører et arbejde med den fælles jordiske natur, så tilfører han også det fælles noget, som er hans eget, og derved knytter han det til sig. Arbejdet kan f.eks. bestå i at fange fisk. Via arbejdet fjernes fiskene fra den tilstand, som naturen har efterladt dem i. I og med at en mand har gjort sig umage med at fange fisk, har han tilført den fælles ejendom et arbejde, og gennem sit arbejde har manden udskilt de fangede fisk fra det fælles. Naturens lov (dvs. naturloven som den

⁶⁰ *ibid.*: 37-38, 42, 86ff.

⁶¹ *Ibid.*: 32

⁶² *Ibid.*: 31

⁶³ *Ibid.*: 45

⁶⁴ *Ibid.*: 45. I den danske oversættelse lyder Sal. 115, 16 som følger: "Himlen er Herrens himmel, men jorden gav han menneskene."

⁶⁵ *Ibid.*: 46

menneskelige fornuft) tilsiger, at disse fisk bliver hans ejendom. Det er ikke først, når nogen koger fiskene, eller når de spises, eller når de fordøjes, at de begynder at være ejendom. Det er allerede via fangsten, at et arbejde tilføres, og at der sættes skel mellem fælles og privat eje. Via fangsten udelukkes andre menneskers ret til de fangede fisk; men fiskene i havet er fortsat fælles eje.⁶⁶

3) *Kun så meget, som kan bruges uden at det fordærves, kan gøres til ejendom.*

Der er imidlertid en begrænsning i, hvor meget den enkelte har lov til at udskille fra det fælles for at gøre det til sin ejendom. Ganske vist har Gud givet os rigeligt af alting, skriver Locke (med referencen til 1. Tim. 6, 17⁶⁷). Men den samme naturlov (fornuften), som har givet os ret til at lægge beslag på noget af denne 'rigelighed' via vort arbejde, og dermed gøre det til ejendom, sætter også grænser for denne ejendom. Det strider mod fornuften at fjerne mere fra naturen, end man kan bruge uden at det ødelægges, for "intet blev skabt af Gud, for at menneskene skulle fordærve eller ødelægge det." Kun så meget, som et menneske kan gøre brug af, før det fordærves, har det lov til via sit arbejde at fastslå som sin ejendom.⁶⁸

4) *Et jordstykke, som den enkelte tilfører sit arbejde, og som han kan forbruge udbyttet af uden at det fordærves, er hans ejendom.*

At det er arbejdet, der betinger skellet mellem privateje og fælleseje, gælder ikke kun udbyttet af arbejde som indsamling, fangst og jagt. Også et stykke land kan erhverves som ejendom. "Så meget land som en mand tilsår, beplanter, forbedrer, opdyrker og kan forbruge udbyttet af, så meget er hans ejendom", skriver Locke: "Ved sit arbejde indhegner han det så at sige fra det fælles."⁶⁹

Locke statuerer herved, at en mand ikke kan eje mere jord end han (og vel også hans hushold) selv kan bruge udbyttet af uden at det fordærves. Alligevel, som det vil fremgå af næste punkt, findes der en udvej for dén, der ønsker at samle sig større jordbesiddelser.

5) *Ejendomsretten kan udvides ved at fordærlige produkter omsættes til ufordærlige penge.*

At den enkelte kun har lov til at tilegne sig så meget som privatejendom, som han selv kan bruge uden at det fordærves, er umiddelbart et ganske radikalt krav. Skulle kravet respekteres fuldt ud, da ville det bringe tvivl om berettigelsen af større jordejeres adkomst til deres besiddelser. Locke finder imidlertid en snild udvej til at afbøde konsekvenserne af kravet, og uden at kravet opgives. Fordærlige produkter kan nemlig omsættes til penge, og penge er ufordærlige.

Som et led i det frivillige samtykke, der danner grund for samfundsudviklingen, og gennem hvilket mennesker har sat sig ud over naturtilstanden, er menneskene ved stiltiende overenskomst blevet "enige om, at et lille stykke gult metal, som kunne holde sig uden at svinde eller forfalde, skulle være lige så meget værd som et stort stykke kød eller en hel bunke korn."⁷⁰ Opfindelsen af penge, og brugen af penge, tilkom "som en varig ting, som menneskene kunne beholde uden at fordærve."

⁶⁶ Ibid.: 46-47

⁶⁷ Ibid.: 48. 1. Tim. 6, 17 lyder: "Dem, der er rige i den nuværende verden, skal du byde, at de ikke må være overmodige og ikke skal sætte deres håb til usikker rigdom, men til Gud, som rigeligt skænker os alt, hvad vi behøver."

⁶⁸ Ibid.: 48

⁶⁹ Ibid.: 48

⁷⁰ Ibid.:51

Locke pointerer to måder, på hvilke penge kan bruges. Dels kan de anvendes som byttemiddel, og for at anskaffe "virkelig nyttige, men forgængelige midler til livets opretholdelse." Dels kan penge også samles sammen, idet et overskydende udbytte kan veksles "til guld og sølv, som kan ophobes uden at skade nogen", netop fordi guld og sølv ikke fordærves. Det er Lockes opfattelse, at det er via "stiltiende og frivilligt samtykke" at "menneskene er enedes om en uforholdsmæssig og ulige besiddelse af jorden."⁷¹

Via denne argumentation legitimerer Locke da akkumulation af kapital og den dermed forbundne ulighed mellem de mennesker, som fra først af, i naturtilstanden, var ikke kun frie, men også lige.⁷²

6) *Arbejde er ikke kun en ret, men også en pligt.*

De foregående punkter har handlet om den enkeltes ret til at inddrage noget fra det fælles til privat ejendom. Retten er imidlertid forbundet med en pligt. Det er en forpligtelse at arbejde, og denne pligt er både befalet af Gud og betinget af fornuften. "Da Gud gav verden til fælles for alle mennesker", skriver Locke, "bød han også mennesket at arbejde." Men også fornuften bød mennesker at arbejde, for "de trange vilkår krævede det tillige af mennesket", ja menneskers behov tvang dem til at arbejde. Gud og fornuften bød mennesket "at underlægge sig jorden, dvs. forbedre den til livets fremme, og at nedlægge noget i den, som var menneskets eget, nemlig dets arbejde." Da Gud gav verden til menneskene i fællesskab, var det netop ikke med henblik på, at den for altid skulle forblive fælles og uopdyrket. Det var "den flittige og fornuftige", til hvis brug Gud gav verden - netop den, som ved at følge Guds bud om at arbejde, også opnåede sin retmæssige adkomst til den. Det er ved at være lydige mod Guds bud om at opdyrke jorden, at en mand kan knytte noget til denne jord, som betinger hans ejendomsret, og som "en anden ikke havde noget krav på og heller ikke kunne tage fra ham uden at krænke ham."⁷³

7) *Gennem arbejdet skabes samfundsmæssig værdi.*

Nok giver den enkeltes arbejde ret til at fjerne noget fra fællesskabet, men via arbejdet leveres også en ydelse til det fælles. Den flittige og fornuftige - netop dén, der følger Guds og fornuftens befaling om at arbejde - bidrager til at skabe samfundsmæssig værdi.

"Den, der tilegner sig jord gennem sit arbejde", hævder Locke, ikke blot "forringer, men forøger menneskehedens fællesforråd." Locke illustrerer denne påstand med et billedligt eksempel: Lad os antage, at et givet areal, som er indhegnet og opdyrket, giver (og det er lavt anslået) ti gange så meget udbytte end et tilsvarende areal, der er lige så frugtbart, men som ligger brak som fællesjord. Hvis nu en mand ved at opdyrke jorden "får flere livsfornødenheder ud af fem hektarer end han kunne få ud af halvtreds, som var overladt til naturen", så har han ganske vist tilegnet sig disse fem hektarer fra fællesskabet. Men netop ved, med flid og arbejdsomhed, at øge udbyttet på dette lille

⁷¹ Ibid.: 57-58

⁷² Det er bemærkelsesværdigt, at Locke foretager et særdeles problematisk spring i sin argumentation, fra at statuere en radikal begrænsning for privat ejendomsdannelse til et stykke land, nemlig via kravet om 'ikke mere end den enkelte kan forbruge udbyttet af, uden at det fordærves', til at berettige ubegrænset ejendomsdannelse, nemlig for så vidt det sker ved at veksle fordærlige udbytter til ufordærlige genstande, her pengemidler.

⁷³ Ibid.: 48-50

jordstykke, undgår han at skulle udnytte alle halvtreds hektarer. Han kan "derfor med rette siges at give 45 hektarer til menneskeheden."⁷⁴

Billedet kan tolkes sådan, at jo mere en mand intensiverer driften af den jord, han har inddraget som ejendom, desto mindre areal behøver han til sine livsfornødenheder, og desto mere plads bliver der til, at også andre mennesker kan få jord at dyrke. Derved bliver der mere til alle.⁷⁵

8) *Mennesker er herrer over naturen.*

Guds bud til mennesker om at underlægge sig jorden og dyrke den "hører sammen med at være herre over den", pointerer Locke. Atter hænger pligt og ret uløseligt sammen, for som Gud bød os "at underlægge os jorden", sådan "bemyndigede (han) os til at tilegne os den."⁷⁶ Guds befaling er pligten, og med bemyndigelsen tildeles en ret, nemlig retten til at mennesker gør sig til herrer over naturen. Mere specifikt er det den 'flittige og fornuftige', som følger pligten, der også har bemyndigelsen til at udøve dette herredømme.

9) *Naturen er et 'næsten værdiløst råstof'.*

Den natur, som mennesker har pligt og ret til at beherske, har ikke meget værdi i sig selv, men værdien skabes netop ved at mennesker bearbejder naturen. Locke skriver: Det er "arbejdet, der giver jorden størstedelen af dens værdi, uden det ville den knap nok være noget værd." Og Locke fortsætter med at pointere, at til den værdiskabelse, som sker gennem arbejdet, bidrager naturen og jorden "kun med det næsten værdiløse råstof, som den har i sig selv."⁷⁷

At det er arbejdet med naturen, som skaber værdien, mens naturen i sig selv kun har ringe værdi, ses af den forskel, der er mellem på den ene side den private og dyrkede jord, på den anden side den fælles og uopdyrkede jord. "Enhver kan jo overveje", skriver Locke, "hvad forskellen er mellem en halv hektar brak jord beplantet med tobak eller sukker eller tilsæt med hvede eller byg og så en halv hektar af den samme jord, som er fælles og uopdyrket, og han ville se, at forbedringen gennem arbejde skaber langt den største del af værdien." Locke selv fremfører en overvejelse, der vist nærmest kan karakteriseres som et slag i bolledejen. Blandt de "af jordens frembringelser, som er nyttige for menneskers liv", skriver han, vil det være for beskedent at sige, at "de 9/10 (er) virkninger af arbejde", snarere "må de 99/100 helt tilskrives arbejdet."⁷⁸ Heraf følger, at som 'det næsten værdiløse råstof' bidrager naturen til værdiskabelsen blot med 1/10, ja snarest kun med 1/100.

Sammenfattende betragtning

John Lockes argumentation rummer et bestemt menneskesyn. Mennesker har frihedsrettigheder. En af frihedsrettighederne er retten til at råde over eget arbejde. Naturen, derimod, er genstand for

⁷⁴ Ibid.: 51-52

⁷⁵ Atter noteres et problematisk træk i Lockes argumentation: Locke forbigår den mulige konsekvens, at jordejeren ikke nøjes med at producere de livsfornødenheder, som han selv kan bruge, før de fordærves, men samler sig større jordbesiddelser, hvis udbytte han omsætter til ufordærvelige penge, hvorved der alligevel ikke bliver areal til overs, som kan opdyrkes andre mennesker.

⁷⁶ Ibid.: 50, jf. 48

⁷⁷ Ibid.: 55

⁷⁸ Ibid.: 53-54

menneskers bearbejdning, et råstof for de menneskelige frembringelser, og som blot råstof er naturen i sig selv næsten værdiløs.

Det er både en ret og en pligt for mennesker at gøre sig til herrer over naturen ved at bearbejde den. Det er først en frihedsrettighed, netop begrundet i friheden til at råde over eget arbejde. Det er dernæst også en både gudgiven og fornuftsbetings forpligtelse. Fra fornuftens perspektiv er det netop det flittigt arbejdende menneske, der bidrager til den samfundsmæssige værdiskabelse, og som derved også har adkomst til at inddrage den oprindeligt fælles natur under sit herredømme og som sin ejendom.

Når mennesker ved frivilligt samtykke træder ud af naturtilstanden og danner et samfund, så er det netop ikke kun en ret for mennesker at tilegne sig naturen, men det er en forpligtelse at udøve det virke med naturen, gennem hvilket der skabes værdi for samfundet.

Således statuerer Locke en *ret* for mennesker til at beherske naturen, og tillige en *mulighed*, nemlig den mulighed for naturbeherskelse, som er givet af vor arbejdssevne. Via Lockes argumentation statueres tillige et ledemotiv for den menneskelige *vilje*. Det er efter pligten til at nedlægge arbejde i naturen, at viljen bør rettes. Følges denne pligt til flid og arbejdsomhed i omgangen med naturen, så har det imidlertid også en almennyttig konsekvens, nemlig at jorden forbedres til 'livets fremme', hvilket ydermere bidrager til den samfundsmæssige værdiskabelse.

Ledemotivet for den menneskelige vilje sættes da først som forpligtelse. Dernæst legitimeres dette ledemotiv også almennyttigt, nemlig med reference til den samfundsmæssige værdiskabelse, som et menneske bidrager til ved at følge arbejdspligten.

Arbejdet som ledemotiv for den menneskelige vilje til naturbeherskelse

Selve forestillingen om det arbejdende menneske har dybe historiske rødder, ikke kun som en overlevelsens nødvendighed (jf. Lockes ord, at 'de trange vilkår krævede det af mennesket'), men netop også som en gudgiven bestemmelse med bibelsk belæg. Efter syndefaldet sagde Gud til Adam, at fordi han spiste af kundskabens træ "skal agerjorden være forbandet for din skyld; med møje skal du skaffe dig føden alle dine dage", og: "I dit ansigts sved skal du spise dit brød." (1. mos, 3, 17 og 19). Det særlige, som Locke tillægger, er, at det arbejdende menneske også er det værdiskabende menneske, ja at værdi overhovedet beror på de menneskelige frembringelser via bearbejdning af det forud givne, naturen, mens dette forud givne i sig selv er næsten uden værdi.

Med forestillingen om arbejdet som samfundsmæssigt værdiskabende står John Locke som eksponent for en værdisætning, der kommer til at præge de efterfølgende århundreder, ja hele den moderne kultur fra oplysningstiden og fremefter, med dens stræben efter tekniske og økonomiske fremskridt.

Hvad Locke introducerer, er en arbejdsværditeori, en teori om arbejdet som kilde til værdiskabelse, som videreføres af senere tænkere, først og fremmest Adam Smith, David Ricardo og Karl Marx. Tænkere som disse har ganske vist væsensforskellige opfattelser af arbejdsværditeoriens specifikke indhold, herunder hvordan værdier skal måles. Forskellene på indholds niveau er imidlertid ikke synderligt interessante i denne sammenhæng. Interessant er det derimod, at der er enighed om det basale forhold, at arbejdet er værdiskabelsens primære kilde – ganske uanset om der refereres til en liberalistisk tænker som Smith eller til en kommunistisk tænker som Marx. Interessant er det, tillige, at teorierne om arbejdet som værdiskabende er normgivende for menneskers livsførelse. At

værdi er noget, der frembringes via arbejde, *forpligter* mennesker til at arbejde for dermed at realisere værdi.

I dens basale karakter har arbejdsværditeorien konsekvenser for både natur- og menneskesynet. Naturen defineres som objekt for bearbejdning og deraf følgende værdiskabelse. Mennesker defineres som værdiskabende arbejdskraft. Netop i og med at værdiskabelse beror på det arbejdende menneske, er arbejdsværditeoriene medbetingende for den opfattelse, at det er i egenskab af arbejdskraft, at mennesker er samfundsmæssigt værdifulde.

Mod arbejdet og mod frembringelser via arbejdet, herunder frembringelser baseret på naturen som objekt for bearbejdning - for beherskelse og udnyttelse - er det da, at den menneskelige vilje bør rettes ind, netop for herved at bidrage til den samfundsmæssige værdiskabelse.

Et er nu den begrundelse for arbejdspligten, at det arbejdende menneske bidrager til at skabe værdier i samfundet. Det er på *konsekvenserne* i de menneskelige samfund og i vor jordiske tilværelse – netop den samfundsmæssige værdiskabelse gennem arbejdet - at et menneskes indsats skal bedømmes. Et andet er, at arbejdspligten tillige kan begrundes som et *mål i sig selv*, jf. at hos Locke er arbejdet ikke blot en fornuftsbaseret nødvendighed, men også en gudgiven bestemmelse for mennesker.

En særskilt opfattelse af, hvorledes arbejdspligten har historiske rødder i en religiøs kontekst, og som et mål i sig selv, som en dyd i sig selv, kommer til udtryk hos Max Weber. Webers opfattelse er, at gerningspligten er en historisk betingelse for den moderne kapitalismes opståen, med rødder i en protestantisk etik, primært calvinismens etik.⁷⁹

Ifølge Weber var arbejdet for calvinisterne et kald. Opmærksomheden var rettet mod sjælens frelse, mod Guds nåde. Forestillingen var, at *nogle* mennesker var udvalgt til nåden. Nåden var imidlertid prædestineret, og mennesker kunne ikke via egne gerninger gøre noget for at blive udvalgt. Hvad mennesker kunne gøre, var ihærdigt at synliggøre, at de måtte være blandt de udvalgte. Religiøst var arbejdsomhed en måde at tjene Gud. Psykologisk var hengivelsen til arbejdsomhed en måde at søge vished om at være blandt de udvalgte (uanset at dette aldrig kunne bevises), og en måde at overvinde angsten for muligt ikke at være udvalgt.

Det er – kort pointeret - Webers antagelse, at denne kaldsopfattelse, ja denne gerningshellighed, er en betingelse, på hvilken den moderne tids kapitalisme med dens profitjageri er funderet, forbundet med den 'rationalisering', som bl.a. kommer til udtryk ved forherligelsen af de den teknisk-økonomiske udvikling, funderet på de kalkulerende videnskaber.

Efter denne ekskurs til Weber vendes blikket atter mod forestillingen om arbejdet som *værdiskabende*, forbundet med fremskridtstanken. Bag den moderne kulturs stræben efter fremskridt via arbejde, herunder via bearbejdning af naturen, er der en væsentlig grundforudsætning, som fortjener en refleksion.

Grundforudsætningen er en lineær tidsopfattelse. Det er f.eks. ikke evigheden – ikke nogen transcendent og evigt uforanderlig guddommelighed - der er i opmærksomheden. Ej heller er det f.eks. en cyklisk tidsopfattelse, med reference til stedse gentagne forløb i naturen. At vi overhovedet kan *tænke* fremskridt, beror først på den grundforudsætning, at vi *ser frem* i tid, ja at vi har tanken

⁷⁹ Weber 1995.

om en fremtid. Dernæst er forudsætningen også, at vi opfatter os selv som værende i stand til at *tage skridt* ind i fremtiden, præge den via vore aktive handlinger (til forskel fra f.eks. den opfattelse hos calvinisterne, at nåden var prædestineret, og at den derfor ikke kunne fremkaldes via menneskers egne aktive skridt). Først med et fremadrettet tidsperspektiv, som efter sagens karakter er baseret på en lineær tidsopfattelse, kan den tanke vinde indpas, at mennesker via arbejde kan *skabe fremskridt*, og tillige at fremskridt er *værdifulde*. Først dermed bliver det meningsfuldt at tænke sig nogen fremtidsrettet værdiskabelse, som de menneskelige bestræbelser bør rette sig mod. Først dermed får det mening at skabe værker i tiden, og for fremtiden.

En lineær tidsopfattelse er da en basal forudsætning for den forestilling, at det menneskelige arbejde i tiden og for fremtiden - herunder den menneskelige bearbejdning af naturen og beherskelse af naturen - er en værdiskabelsens kilde. Ja en lineær tidsopfattelse er en grundforudsætning for den forestilling, at værdi er noget, som mennesker *skaber*, ikke noget der allerede foreligger, og som snarest skal identificeres - om det f.eks. kunne være værdier *i* naturen, eller f.eks. som hos Augustin værdien *i* det guddommelige, og i at søge kontakt med dette guddommelige.

Dermed er også en lineær tidsopfattelse en grundforudsætning for, at arbejdet kan blive ledemotiv for den menneskelige vilje til naturbeherskelse, og med henblik på herigennem at skabe samfundsmæssig værdi.⁸⁰

I sin kritik af vækstideologien og den erobrende indstilling til naturen skrev Ole Jensen i 1970'erne, og med ord der er fuldt så aktuelle i dag: "Vi tror, at alt godt i livet kommer fra vore handlinger, kommer fra det, vi mennesker laver. Vi har kun god samvittighed ved *arbejde*, ikke ved hvile i det, som livet ganske gratis skænker os: børn, natur, erotik, venskaber, livslyst." Ja, "det er kun resultater af arbejde, der rigtigt har værdi for os ... Virkelig betydning for os har i praksis kun det fabrikerede: *varerne*."⁸¹

Ikke kontemplationen, ikke fordybelsen, ikke indsigt i det værende, ikke det givende hos mennesker som udstråler indre ro og dyb livserfaring, ikke omsorgen for andre og andet - mennesker såvel som natur - er det, der i dag driver udviklingen i det globale samfund. Det livsperspektiv, som er indlejret i samfundenes dominerende institutioner - de økonomiske og tekniske og videnskabelige -, og som mennesker presses til at underkaste sig, er driften mod frembringelser, som kan produceres og sælges og købes og forbruges. Retledningen af den menneskelige vilje er betinget af dette livsperspektiv.

Der er en stærk kontrast til det livsperspektiv, som vi så hos Augustin, der lovpriste retledningen af den menneskelige vilje mod en indre og sjælelig søgen efter samhørighed med en hinsides Gud. Heller ikke har orienteringen mod andre sammenhænge, større og mere end det menneskelige - som f.eks. en orientering mod værdier i den ikke-menneskelige natur, som unddrager sig vort herredømme, samme kraft og styrke som den udadvendte, frembringende og verdenserobrende indstilling.

⁸⁰ Jf. også Jensen 1977: 50-57: Med reference til den amerikanske teolog Harvey Cox ser Ole Jensen ideen om fremskridtet, baseret på den menneskelige skaberakt, i lyset af en relation mellem den lineære tidsopfattelse og den kristne skabelsestanke. Som Guds udkærne er mennesket den guddommelige skaberakts fortsætter på jorden og i en lineær tid.

⁸¹ Ibid.: 1977: 40.

Hvad det vil sige at være menneske, med vor alsidighed af egenskaber – ja med alle vore evner til at undres og alle vore evner til at skabe, med al vor rummelighed af erkendemuligheder og udtryksmuligheder, med alle vore potentialer for at indse og indgive betydning i livets anliggender, med alle vore potentialer for livsudfoldelse og kreativitet – alt dette får først egentlig værdi, når udfoldelsen af sådanne menneskelige egenskaber også kan omsættes til noget nyttigt, til salgbare frembringelser. Værdien af det menneskelige beror på, at vi retter vor vilje ind på at arbejde med økonomisk omsættelige frembringelser som sigtemål.

Dette er den i praksis dominerende paradismyte: Forestillingen om et fremtidigt paradys på denne jord i skikkelse af et materielt rigt producerende og forbrugende samfund, skabt gennem menneskers egen ihærdige indsats. For denne paradismyte – tegnet af den faktisk dominerende udvikling på globalt plan, og trods alle de mange initiativer til natur- og miljøskyttelse - fremstår naturen som et råstof for beherskelse og udnyttelse gennem indsats af menneskeligt arbejde.

7. Refleksion over naturbeherskelsen i den moderne kultur

”Der er noget ironisk knyttet til den kendsgerning, at det selv samme menneske, som vil befri sin erkendelsestrang fra Bibelens autoritet, samtidig påberåbte sig Bibelen, skabelsesmyten, som legitimation af sit herredømme over naturen.”

von Wright (1994: 57-58)

En fortælling om en historisk etableret fortælling

Hvad skal der til for at gennemføre en dristig handling? - dristig som naturbeherskelsen er, ja som vor kulturs hele verdenserobring med dens tekniske præstationer og den dermed forbundne og omfattende naturudnyttelse er.

Jo, først forestillingen om at have lov til at udføre handlingen; dernæst evnen til at gennemføre handlingen; endelig viljen til også at udføre handlingen. Hertil kunne føjes: et mod til at kaste sig ud i handlingen - men er viljen stærk nok, da synes heri modet indbygget.

Sådan kan de tre forudsætninger for en beherskende forholdsmåde anskues, som er pointeret i de indledende teser, nemlig *legitimering af retten* til at beherske, *muligheden* for at beherske, og *viljen* til at beherske.

’Jeg må, jeg kan, jeg vil!’ - dette antages at være tre helt afgørende forudsætninger.

Dette skrift sigter på en kulturelt indlejret forholdsmåde til naturen, frem for det enkelte menneskes forholdsmåde. Primært skal jeg’et i ’jeg må, jeg kan, jeg vil’ læses som et ’kulturelt jeg’, indbygget i de dominerende ideer og strukturer og udtrykt gennem den dominerende praksis. Sekundært skal det læses som et personligt jeg, med reference til konkrete aktører som følger trop over for den dominerende kulturens ånd.

Som en fortælling om en historisk etableret fortælling, indfældet i nutiden, kan nogle væsentlige træk af de ideer, på hvilke dominansen af en naturbeherskende forholdsmåde i den moderne kultur beror, ridses op som følger – opsummerende, yderligere reflekteret, og med grove penselstrøg.

Legitimeringen af retten til at beherske naturen har rod i et historisk etableret syn på både mennesker og natur. For overhovedet at kunne skelne mellem menneskesyn og natursyn, måtte først en dualistisk forestilling etableres – et skarpt skel mellem på den ene side os selv som mennesker, på den anden side naturen som en andethed, som vor omverden. Samhørigheden mellem mennesker og natur måtte skæres over. Det er i vor tid en kulturel selvfølghelighed at tænke i kategorierne ’mennesker’ og ’natur’, dog med det forbehold, at menneskers kropslighed ofte henregnes til samme kategori som den ydre naturs kropslighed.

Kategorierne ’mennesker’ og ’natur’ har gennem vesterlandsk historie spillet sammen med en tredje kategori, nemlig ’Gud’. Med disse tre kategorier har også tre forhold spillet sammen: Menneskers forhold til sig selv, menneskers forhold til naturen, menneskers forhold til det guddommelige.

Menneskesynet, natursynet og gudssynet har gennem historien fremstået som indbyrdes afhængige.

Menneskesynet i den moderne kultur – herskerens forestilling om sig selv – viser tilbage til en tidligere religiøst betinget opfattelse af det menneskeliges plads og rolle i forhold til Gud og natur. I den religiøse kontekst tegner sig et hierarki med den hinsides Gud øverst; dernæst – og som skabt i Guds billede – kommer menneskene; nederst i hierarkiet er den dennesidige og ikke-menneskelige natur.

I den religiøse kontekst var den menneskelige sjæl forbundet med Gud, mens både det menneskelige legeme og naturens legeme var noget laverestående. Med tiden afgrænsede to sfærer sig fra hinanden, en religiøs og en verdslig. Overhovedet blev vesterlandsk kultur kendetegnet ved en tænkning i helligt og profant som to forskellige kategorier, der står i et modsætningsforhold til hinanden. På et alment niveau – dvs. hvad angår samfundenes almene anliggender – vandt den verdslige sfære stedse mere dominans, mens omvendt religionen stedse mere blev et anliggende for den enkelte. Som led i en langvarig historisk proces skar den verdslige sfære båndet mellem mennesker og Gud over.

Båndet mellem mennesker og natur var brudt. Båndet mellem mennesker og Gud var brudt. Tilbage stod det selvstændiggjorte menneske.

Hvordan skulle dette selvstændige menneske forholde sig til sig selv, når nu det var overladt til sin egen bestemmelse, uden nogen reference i en guddommelig bestemmelse? Mulighederne stod åbne – men så let går det ikke at løsrive sig, gøre sig fri af tidligere forestillinger. Har nok den verdslige og den religiøse sfære historisk været modstillede, og i en indbyrdes magtkamp, så rummer de også nogle fællestræk. Historisk krydses nogle ideer mellem de to sfærer. Det selvstændige og verdslige menneske bar med sig den ide fra religionen, at mennesker står over naturen. Som den indadskuende optagethed af det guddommelige måtte vige, og til fordel for en aktiv og udadvendt optagethed af naturen, blev mennesker frie til at underlægge sig den natur, der i en tidligere religiøs kontekst var blevet frakendt selvstændig værdi. Vejen var åbnet for, at mennesker kunne definere sig selv som herrer. Legitimeringen af menneskers herskerrolle kunne hentes ind i den verdslige kontekst fra den religiøse, nemlig ved en reference til menneskers gudgivne ret til at herske over naturen. Intet stod da til hinder for, at naturen kunne anskues som en beherskelig ting.

Muligheden for at beherske naturen blev styrket efterhånden som den videnskabelige verdenserfaring vandt frem, blev stillet i højsædet inden for den verdslige sfære, mens omvendt gudserfaringen blev henvist til den særskilte religiøse enklave. Viden versus tro – eller videnskab versus teologi – står atter som to separate kategorier i den vesterlandske tænkning, som kom til at præge samfundets dominerende institutioner.

Det blev på basis de empirisk forankrede videnskaber om naturen, at en teknisk beherskelse af naturen kunne funderes – især på basis af de videnskaber, som rettede opmærksomhed mod sammenhænge af årsag og virkning, og som kunne danne underlag for en menneskelig indgriben med henblik på at frembringe en bestemt effekt. Ikke mindst blev det den form for videnskabelighed, som ikke rettede sig mod den blotte søgen efter forklaring, fortolkning eller forståelse af naturen, men som med et handleorienteret sigte søgte at afdække de 'mellemliggende aksiomer', der kunne nyttiggøres i et praktisk virke.

Med opvurderingen af de teknisk orienterede videnskaber om naturen, blev yderligere forestillingen om naturen som beherskelig befæstet. Epistemologisk var sigtet at udforske naturen objektivt, uafhængigt af det udforskende menneske. Denne epistemologi havde en pendant i ontologien, idet den udforskede natur blev reduceret til et objekt. Skellet mellem mennesker som subjekt og naturen som objekt blev derved bestyrket. Sigtet mod at udforske naturen i dens tingslige egenskaber, ikke mindst som et mekanisk virkende system af årsag og virkning, bidrog til i bredere almindelighed at bestyrke tingsliggørelsen af naturen, herunder naturen som et fænomen der på ingen måde kunne forpligte mennesker.

Den mulighed, som var etableret med den instrumentelle udforskning af naturen, blev slået i hartkorn med den instrumentelle handling med naturen. Hvad der kunne gøres, burde gøres. Den instrumentelle indstilling kom ikke kun til at berøre menneskers forestilling om naturen, men ramte som en boomerang tilbage på menneskers forestilling om sig selv, nemlig som et instrumentelt erkendende og instrumentelt handlende væsen. Ved at agte på og opdyrke menneskers instrumentelle evner, i erkendelse og i handling, og ved at marginalisere andre potentielle evner, blev også naturbeherskelsens specifikke mulighedsbetingelse stillet i front.

Viljen til at beherske naturen blev sat af et livsperspektiv, der rettede sig mod erobring af verden. Det religiøst kontemplative menneske havde vendt blikket indad, mod sin egen sjæl, for via denne at forbinde sig med en transcendent guddommelighed. Myten om et paradis havde orienteret sig mod en bedre væren i det hinsides. Det verdsligt aktive menneske, derimod, vendte blikket udad, mod en bedre væren i det dennesidige. Paradismyten tog en kovending. Det blev via menneskers egne frembringelser, at en bedre tilværelse skulle tilvejebringes, og i dette liv på denne jord. Mennesker kunne ikke længere henholde sig til nogen given skæbne, betinget af en guddoms vilje, men måtte på basis af egen vilje og ved egen indsats skabe deres egne skæbne.

Mennesker måtte arbejde, og gennem arbejdet bidrage til at forbedre menneskelivets kår. Den åbne mulighed for at tage livet i egen hånd, som hermed var etableret, blev imidlertid overlejret af en specifik retningsbestemmelse. Gennem arbejdet skulle mennesker udøve deres retmæssige herredømme over naturen, for via bearbejdning af naturen at bidrage til den samfundsmæssige værdiskabelse.

Den samfundsmæssige værdiskabelse via frembringelser på basis af naturens bearbejdning blev knyttet til tanken om tekniske og økonomiske fremskridt. Fremskridtstænkningen blev selv-accelererende, blev til en vækstideologi – jo mere, desto bedre! Jo mere herredømme over naturen, jo mere teknisk præstationskraft, og jo mere frembringelse af økonomisk omsættelige produkter, desto større samfundsmæssig værdi.

Netop ved at vækstideologien blev koblet til et begreb om samfundsmæssig værdi, legitimeredes den også som almennyttig: Gennem naturbeherskelsens projekt skabes værdi, og det er en værdiskabelse, som sker i en større sags tjeneste - for folkets tarv, til gavn for alle, som et gode for menneskeheden. Legitimeringen blev styrket ved, at projektet blev forbundet med et af de stærkeste blandt betydningsbærende begreber i den moderne vesterlandsk kultur, nemlig frihedens begreb. Naturbeherskelsens projekt kom til at fremstå som et nødvendigt led i realiseringen af det store historiske projekt om menneskers frigørelse, frigørelsen fra alle bindinger - om det er til Gud eller til natur - og til fordel for menneskers bestræbelse på ved egen skaberkraft at etablere menneskelig velfærd på kloden. Idealiseret som på en og samme tid menneskeligt frigørende og som vejen til det

fælles bedste, legitimerede da den faktiske og selv-accelererende naturbeherskelse og naturudnyttelse. Både som ide og som faktum kom denne udvikling til at tegne det ledemotiv, som mennesker måtte underkaste sig og sætte deres vilje ind på at forfølge.

For at den selv-accelererende beherskelse og udnyttelse af naturen kunne fungere, måtte imidlertid det bearbejdende menneske suppleres med det forbrugende menneske: Hvad der frembringes, må igen destrueres! Uden dette supplement var det vanskeligt at fastholde ideen om, at det er værdifuldt via arbejdet at frembringe stedse mere og mere. Først med stedse vækst i det forbrug, gennem hvilket det forarbejdede destrueres, er der mening i stedse vækst i produktionen. Først dermed sluttes cirklen. Viljen til arbejde måtte kombineres med viljen til forbrug. Mennesker måtte defineres, ikke blot som arbejdskraft, men også som forbrugere.

Grundproblem: En selvbegrundende og selvbekræftende virkelighed

Når magt og ideologi kobles sammen, så etableres også med den givne samfundsorden en uimodsigelig virkelighed. 'Vil du fornægte friheden?', er spørgsmålet. 'Vist ikke', er svaret. 'Vil du bestride at der skabes samfundsmæssig værdi gennem arbejdet, gennem menneskers bearbejdning af naturen?'. 'Vil du afvise videnskabeligheden, århundreders videnskabelige landvindinger, og menneskers tekniske præstationskraft?'. 'Vil du fornægte at samfundets tekniske og økonomiske orden har bidraget til at fremme menneskeligt velfærd?'. 'Vil du tilbage til religionens magt over sindene?'. 'Vist ikke', må svaret lyde.

I en kritik af, hvordan ideologien befæster sig i virkeligheden, og hvordan ideologien derved skjuler sin karakter af ideologi, skrev Herbert Marcuse i 1964, i sin bog 'Det éndimensionale menneske': "Således opstår der et *éndimensionalt tanke- og adfærdsmønster*, hvor ideer, bestræbelser og mål, som ifølge deres indhold rækker ud over det etablerede univers af sprog og handling, enten bliver afvist eller reduceret til at stemme overens med dette univers."⁸²

Når magt og ideologi kobles sammen, etableres et lukket og bestemt 'indenfor', som rummer en selvbegrundende og selvbekræftende virkelighed - en selvfølgelig virkelighed, der tenderer til at befæste dens egen selvfølgelighed. Der sluttes en ring om værdi- og virkelighedsforståelsen og de dermed forbundne livsperspektiver. Samfundsordenen legitimerer sig ved at henvise til positivt betydningsbærende begreber - som f.eks. frihed, videnskab, menneskeligt velfærd - bemægtige sig deres indhold, og heraf danne en ideologi om samfundsordenens egen fortræffelighed. Den, der forholder sig åbent søgende efter det mulige anderledes, og som derfor udæsker det foreliggende, risikerer at blive placeret i en position som antagonist - her at forstå som en modstander, der afviser det givne over en bank og til fordel for det stik modsatte. Men så snart denne enten-eller tænkning træder ind, gør den sig også kritikken mægtig. Derved vanskeliggøres også kritikken fra et åbent og ubestemt 'udenfor'.

Særskilt i en kritik af den teknologiske rationalitet og beherskelsens logik påpegede Herbert Marcuse, at uden for den teknisk-videnskabelige rationalitet, der legitimerer sig som objektiv, lever man i en verden, hvor værdier bliver subjektive. Sådanne værdier "har måske en større værdighed (moralisk og åndeligt), men de er ikke *virkelige* og tæller således ikke så meget i livets virkelige forretning - og jo mindre, jo højere de er hævet *over* virkeligheden." I perspektiv af den videnska-

⁸² Marcuse 1969: 32

belige rationalitet rammer ”samme uvirkeliggørelse ... alle ideer, som ifølge deres natur ikke kan verificeres ad videnskabelig vej.”⁸³

Er der først etableret et selvbekræftende og selvbegrundende ’indenfor’ – netop som en magtfuld ideologi om det givne rationales selvfølgelighed, så er følgen, at dén, der søger en større rummelighed, må se sig placeret i en position ’udenfor’. Danner vi os et billede af ’indenfor’ som en afgrænset form – man kan tænke sig en sluttet cirkel – da er ’udenfor’ det mulige anderledes, et åbent og ubestemt land. Men dén, der bevæger sig ud i dette åbne og ubestemte, må også erkende, at værdierne er hjemløse. Der er ikke, som i det sluttede ’indenfor’ noget fast referencepunkt i en fælles kultur, et fælles betydningssæt, en given samfundsorden. Og dén, der bevæger sig ud i dette åbne og ubestemte, må erkende sig hensat i en virkelighedens uvirkelighed, at forstå som en virkelighedsoplevelse, der er udgrænset som uvirkelig.

Som naturbeherskelsens problematik er fremstillet i dette skrift, er problemet ikke, *at* vi som mennesker besidder mulighed for at beherske naturen, ej heller *at* vi i visse henseender tiltager os ret til at beherske og udøver en vilje til at beherske. Problemet er ikke den beherskende forholdsmåde som *én blandt mulige* forholdsmåder til naturen. Problemet er først ensidigheden og dominansen af denne forholdsmåde i den moderne teknisk-naturvidenskabelige kultur. Bag dette problem er dernæst det grundproblem, at denne kultur tenderer til at etablere et selvbegrundende og selvbekræftende ’indenfor’, et selvlegitimerende ’indenfor’ – en selv-sluttende cirkel, der ikke grundlæggende udæsker sig selv, men som tværtimod tenderer til at ekspandere ud over hele den moderne kultur, gøre sig kulturen mægtig, og gøre sig kloden mægtig, *uagtet* det dementi af beherskelsens faktum, som ikke mindst de globale miljøproblemer gennem årtier har eksponeret.

Udfordringen til åbning: En hverken-eller logik

Ærindet i dette skrift har været at *afdække en problematik* - ikke at anvise konkrete løsninger, ikke at plædere for det konkrete anderledes, ikke at stille et konkret alternativ op fra et bestemt standpunkt ’udenfor’.

Ærindet har været at afdække den specifikke *naturbeherskelsens problematik* – ikke at afdække den mangfoldighed af forholdsmåder til naturen, som *også* ytrer sig i den moderne kultur, som giver sig konkret udtryk bl.a. i intentioner om natur- og miljøbeskyttelse og bæredygtig udvikling mv., og som i visse henseender rummer potentialer for at overskride naturbeherskelsens og naturudnyttelsens selv-sluttende cirkel.

Ved at synliggøre tendensen til et selvbegrundende, selvbekræftende og selvlegitimerende ’indenfor’ har ærindet først og fremmest været at udfordre til den blotte åbning, ja en større rummelighed, og vel at mærke på *grundlagniveau*.

På grundlagniveau rejser sig *eksempelvist* følgende spørgsmål:

- Hvordan kan dualismen mellem mennesker og natur overskrides? - og uden dermed nødvendigvis at gøre mennesker og natur til et og det samme, hvorved enhver skelnen udviskes.
- Hvordan kan tingsliggørelsen af naturen overskrides? – og uden dermed nødvendigvis at gå i den anden grøft, i tingsliggørelsens modsætning, f.eks. ved at holde naturen for hellig.

⁸³ Ibid.: 159

- Hvordan kan menneskers herskerrolle overskrides? – og uden dermed at hævde, at så gælder det blot om at lade stå til.
- Hvordan kan den historisk grundfæstede modsætning mellem viden og tro overskrides? – og uden dermed blot at gøre videnskab til tro og tro til videnskab.
- Hvordan kan ideologien om, at værdier er baserede alene på produktivt arbejde og deraf følgende fremskridt overskrides? – og uden dermed at ende i en position, ved hvilken alene kontemplationen forfægtes.

Som disse eksempelvis spørgsmål er formulerede, har de et basalt fællestræk. De implicerer en *hverken-eller logik*. Antagelsen er, at en hverken-eller logik er et vigtigt alternativ til, i det mindste et vigtigt supplement til, den i vor kultur dominerende enten-eller logik. Hermed fremsættes da alligevel et muligt alternativ, men på et niveau der er væsentligt mere grundlæggende end de konkrete forholdsmåder til naturen.

Et grundtræk ved en hverken-eller logik er, at den animerer til at tænke *hverken* det givne *eller* dets umiddelbare modsætning, *ej heller* noget bestemt tredje, men i stedet: Hvad kunne være de mulige anderledesheder (i flertal), som ikke umiddelbart ligger for, men som kun ytrer sig via den åbne og uhildede søgen, ud i et endnu uvist landskab.

Hvad kunne være de mulige anderledesheder, som refererer *hverken* til beherskelse *eller* til ikke-beherskelse, men som går så meget mere i dybden end denne modsætning, og som rækker så meget mere ind i en meningsfylde i menneskelivet og i vort forhold til verden, at den beherskende forholdsmåde herved taber sin dominante karakter - for i stedet at fremstå som blot én blandt mange forholdsmåder i det konkrete, hver med deres gyldighedsområde, og hver med respekt for deres eget gyldighedsområde?

Referencer

- Augustin, Aurelius 1988 [ca. 397]. *Bekendelser*, Visdomsbøgerne, Sankt Ansgars Forlag.
- Augustin, Aurelius 2002 [beg. af 400-tallet]. *Om Guds Stad*, Aarhus Universitetsforlag.
- Bacon, Francis 1996 [1620]. *Novum Organum*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois.
- Bacon, Roger 1928 [1267]. *The Opus Majus*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Benedikts Regel* 1998 [midten af 500-tallet]. Udgivet med dansk oversættelse og kommentar af Brian Møller Jensen, Museum Tusulanums Forlag Københavns Universitet.
- Bibelen* 1992-oversættelse. Det Dansk Bibelselskab.
- Christensen, Jens 1998. *Alternativer – natur – landbrug*, Akademisk Forlag.
- Descartes, René 1967 [1637]. *Om metoden*, Gyldendals Uglebøger.
- Descartes, René 1998 [1641]. *Metafysiske meditationer*. I: Poul Dalsgård-Hansen. *Descartes, De store tænkere*, Munksgaard-Rosinante.
- Eco, U. 1998 [1988]. *Foucaults Pendul*, Forum.
- Eliade, Mircea 1995. *De religiøse ideers historie. Bind 1-4*, Gyldendal.
- Gullestrup, H. 1992. *Kultur, kulturanalyse og kulturetik: eller hvad adskiller og forener os?*, Akademisk Forlag.
- Habermas, Jürgen 2005 [1968]. ”Teknik og videnskab som ’ideologi’”, s. 39-83 i: J. Habermas, *Teknik og videnskab som ideologi*, DET lille FORLAG.
- Haaning, Aksel 1993. *Middelalderens naturfilosofi. En indføring i grundlaget for Vestens religiøse kosmologi og natursyn*, C.A. Reitzels Forlag.
- Hegge, H. 1978. *Mennesket og naturen: naturforståelsen gennem tidene med særlig henblik på vår tids miljøkrise*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Jensen, O. 1977. *I vækstens vold: økologi og religion*, Forlaget Fremad.
- Locke, John, 1996 [1690]. *Anden afhandling om styreformen. Et essay om borgerstyrets sande oprindelse, rækkevidde og formål* (v. Niels Henningsen). Redaktion filosofi, Det lille forlag.

- Marcuse, H. 1969 [1964]. *Det éndimensionale menneske: en undersøgelse af det højtudviklede industrisamfundets ideologi*, Gyldendal.
- Monod, J. 1971. *Tilfældigheden og nødvendigheden: et essay om den moderne biologis naturfilosofi*, Fremad.
- Næss, Arne 1963. *Filosofiens historie II*. Stjernebøgernes Kulturbibliotek, Vintens Forlag.
- Nesser, H. 1994. *Det grovmaskede net*, Forlaget Modtryk.
- Nielsen, Keld, et al. 1990. *Skruen uden ende. Den vestlige teknologis historie*, Gyldendals Bogklubber.
- Roos, H. 1965. *Thomas Aquinas*. De store tænkere, Berlingske Filosofi Bibliotek, Berlingske forlag.
- Skirbekk, Gunnar og Gilje, Nils 1995. *Filosofiens Historie 1. Fra Antikken til Oplysningstiden*, Gyldendal.
- Weber, Max 1995 [1904-1905]. *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*, Nansensgade Antikvariat, København.
- von Wright, G. H. 1994. *Myten om fremskridtet: tanker 1987-92 med en intellektuel selvbiografi*, Munksgaard Rosinante, København.