

Hans Kolstad:

Individet og naturen

Vi tar naturen som en så konstant og vesentlig del av vårt miljø at vi knapt stiller oss spørsmålet om dens betydning i et større kulturhistorisk perspektiv. Dette spørsmålet medfører ikke desto mindre vidtrekkende konsekvenser, ikke minst i synet på mennesket og dets individualitet.

Det er et faktum at bevisstheten om naturen har skiftet gjennom historien. Mens urtidsmennesket synes å ha hatt en umiddelbar tilhørighet til naturen og derfor også en oppfatning av seg selv og naturen som et organisk hele, lever det moderne mennesket med en bevissthet om naturen som noe adskilt fra mennesket, ja om natur og menneske som to forskjellige former for væren.

Et annet trekk ved vår sivilisasjon er at menneskets bevissthet om seg selv har undergått skiftende forandringer i løpet av historien. Mens mennesket i de første tider synes å ha oppfattet seg selv som del av en større sosial kollektiv identitet, utvikler det seg etter hvert en bevissthet om en individualitet på tvers av det kollektive. Fremveksten av en individuell identitet hos enkeltmennesket skjer likevel på et sent tidspunkt i historien: Mens mennesket i titusener av år levde som en del av et kollektivt vesen, er det bare i de siste par tusen år at det har vunnet frem til en subjektiv identitet.

Parallelt med en utvikling fra det kollektive til det subjektive går naturen over fra å være en del av menneskets identitet til å bli et ytre og fremmed fenomen. I det følgende vil jeg trekke frem enkelte aspekter ved denne utvikling. Spørsmålet er om ikke naturen *måtte* bli fremmed for mennesket etterhvert som det vant frem til en subjektiv eksistensform. Samtidig er spørsmålet om ikke denne subjektive individualitet var en nødvendig del av menneskets utvikling, og om ikke mennesket således var *dømt* til å miste naturen. Endelig er spørsmålet om dette tap må være *endelig*. Finnes det oppreisning for naturen uten at mennesket mister sin individualitet?

I

Natur og menneske: en tilgrunnliggende konsubstansialitet

Skulle man med en kort formulering prøve å sette kulturhistoriens utvikling på en formel, kunne man si at den har bestått i en stadig innsnevring av en dypere enhet. Eller om man vil fremheve den motsatte faktor: i en stadig løsrivelse av individet fra en urhelhet.

I en første fase møter vi tanken om en universell *konsubstansialitet*, altså tanken om at det ikke er noen vesensforskjell mellom det som *er* eller de enkelte værensformer, og at alt i siste instans består av et og samme stoff. Denne oppfattelse av en tilgrunnliggende likhet mellom alt som er, kjennetegner Europas tidligste kulturer, det vil si jegersamfunnet i steinalderen. Urmennesket benyttet seg av denn oppfattelse til å etablere en forbindelse mellom det som er fysisk forskjellig fra mennesket og mennesket selv, og først og fremst med de vesener som var kilden til liv

og dermed også til ernæringsmulighetene og til fortsatt eksistens for mennesket. Dette skjedde gjennom bruk av malerier og avbildninger. Disse maleriene svarer ikke til et estetisk engasjement. De hadde en praktisk funksjon: De skulle bidra til å få dyrene til å formere seg, og til å sikre et godt utbytte av jakten.

Vi står her overfor hva vi i moderne sprog kunne kalle et billedets trylleri. Utgangspunktet er tanken om likhet. Likhet mellom to forskjellige ting innebærer innenfor denne halvt magiske og prelogiske mentalitet på sin side identitet. For det primitive mennesket kjente ikke som vi gjør, til naturlover. Det beveget seg i en drømmelogikk. I våre drømmer er det ingen hindringer for at et hvilket som helst subjekt kan bli til et hvilket som helst subjekt eller at et hvilket som helst objekt kan bli til et hvilket som helst annet objekt. En tilfeldig likhet mellom to objekter skaper identitet mellom dem. Det bilde som ligner meg, forestiller ikke meg, det *er* meg. Har en annen mitt navn, *er* han meg. Det dyr jeg spiser, gir meg sine egenskaper, jeg blir dyret, men det samme skjer hvis jeg tar navn etter dyret; jeg blir da dyret (en mytisk tankegang som har holdt seg langt opp mot vår tid i navnesettelsen, som Ulf, Bjørn etc.) Og videre: Hvis man tegner bildet av en okse, så har man ikke å gjøre med en forestilling *om* en okse, men med noe som hører sammen med den virkelige okse, og når man ved å tegne en okse har fått den i sin makt, er det mulig å sikre seg den virkelige gjenpart ute på marken, for eksempel ved å gjennomføre oksebildet med bildet av den pil som skal brukes under jakten.

Dette er også forklaringen til at det er en realistisk kunst man finner i stenalderens hulemalerier. For det er en forutsetning for at bildet skal oppfylle sitt formål, at det ligner. Med andre ord er hulemaleriet en form for en rituell kultisk handling som er ment å skulle kunne påvirke den ytre verden etter menneskets ønske. I denne forstand uttrykker hulemaleriet en magisk-kausal verdensanskuelse, hvor det magiske eller kultiske svarer til det "vitenskapelige" hos det moderne mennesket. Det svarer til vitenskapsmannens forhold til naturlovene: På hver sin måte er det her et tale om et forhold som setter mennesket i stand til å påtvinge naturfenomene sin vilje. Men istedenfor naturlovene, som det primitive mennesket ikke kjente til, satte det altså en drømmelogikk hvor visse ord, tegn eller ritualer med en nesten 'lovs' nødvendighet utløser visse virkninger, som lar seg forutsi.

Enda sterkere kommer tanken om en konsubstansialitet frem i totemismen *totemismen*. Totemismen er jegersamfunnets ideologiske form og tilpaset dets ytre eksistensbetingelser. Det oppstår forgår med jegersamfunnet og bygger på en indre samhörighet mellom jegeren og et utvalgt dyr, en plante eller et annet naturfenomen. Ved å ligne totemet blir totemisten identisk med totemet og overtar dets egenskaper, noe som setter ham istand til bedre å utføre sine handlinger som jeger. Medlemmene av en stamme betraktet seg som beslektet med deres totem, det vil si med det dyr som totemet forestiller, og de mente at de nedstammet fra dyret. De måtte ikke drepe det, det er altså hellig; likevel kunne de en gang om året drepe et slikt dyr og spise det; i denne forstand blir de identiske med deres totem og får totemets egenskaper. Man kunne si at det er nadverden i primitiv form.

Den erfaring som kom til uttrykk i de tidligste tider, og som var eiendommelig for urmennesket, var altså opplevelsen av et slektskap med naturen og naturfenomenene. Det var denne erfaring som gikk tapt med en høyere kultur, og som synes å *måtte* gå tapt med menneskets våknende selvbevissthet og individualisering.

II

Fra kollektivitet til individualitet

Det moderne mennesket står langt fra den opprinnelige natur-ur-enhet. Spørsmålet er: Hva skyldes bruddet mellom menneske og naturen, og kan man angi en årsak til at mennesket på et visst tidspunkt *måtte* miste naturen?

Det finnes neppe enkelt årsak, men langt heller et sett av årsaker, som alle tilsammen beskriver etappene i en kulturhistorie, *vår* historie. Jeg skal her antyde enkelte av disse etapper.

Den overordnede forestilling om en konsubstansialitet mellom all væren hadde som følge på det sosiale område en identitet mellom enkeltindividet og stammen, en identitet som ble forsterket gjennom stammens felles merke, totemet, og ved initiasjonsritualer som førte det unge mennesket fra barndommen og inn i stammen. Denne identitet hadde som formål å sikre gruppens overlevelse: Kampen for føden var så vanskelig at alle krefter måtte mobiliseres. Det var ikke råd til individuelle hensyn og heller til noen spesialisering utover hva det felles arbeid for føden forutsatte. Men om formålet var av praktisk art, var det identiteten med naturen, det vil si med totemet, som bar det kollektive fellesskap oppe, og derfor egentlig lå til grunn for det. Den innviklede stammeorganisasjon i broderskap og klaner, som er en eiendommelighet for alle samfunn på dette trinn, er et uttrykk for en komplikasjon innenfor stammen; i det ytre er stammen ukomplisert, den er et uttrykk for en bestemt naturidentifikasjon hvorved alle stammens medlemmer får en kollektiv identitet, til forskjell fra andre stammer eller andre kollektive identiteter og til fortregning av en personlig jeg-identitet.

Hva som manglet innenfor denne verdensopplevelse, var oppfattelsen av individet som sådant. Kulturhistorikere har påpekt at det tok relativt lang tid før mennesket lærte seg å betrakte seg som et individ. Den individuelle subjektfølelse er en senere frembringelse. Studier av romersk historie viser at ennå langt inn i romerrikets tid oppfattet romere seg som del av en større familiekollektivitet og av et stammefellesskap, ikke som oss som adskilte, separate individer. Når man tenker på at avstanden fra grottemaleriets tid og frem til romertiden spenner over adskillige titusener av år, forstår man at frembruddet av individualismen har vært en av historiens avgjørende prosesser, som det har tatt mennesket lang tid å gjennomgå.

Når begynte så denne prosess? Ca. 10 000 år f. Kr. inntreer en materiell og sosial revolusjon: Det er jordbruket som blir innført. Istedenfor å være omflakkende jegere og samlere blir mennesket nå bofaste landbrukere.

Det er i denne perioden, i yngre steinalder og bronsealderen at den kollektive følelse så vidt begynner å bli brutt. Dette skjer på tre plan, hvor det et tale om utviklingen av religiøse forestillinger: Før det første fremstår en første form for religion. Alle kjente kulturnasjoner på denne tid synes å ha dyrket en eneste guddom, som var en kvinne, og som opptrådte i forskjellige skikkelser og under forskjellige navn på ulike steder: Likevel dreide det seg i hovedsak om den samme guddom, nemlig en fruktbarhetsgud, og som man idag gjerne betegner som den store moder. Sammen med henne opptrer en rekke andre underguder. Her skjer en første splittelse i den opprinnelige urkonsubstansialitet: Det inntreer et skillet mellom det guddommelige og naturen/mennesket, et skille som skulle bli avgjørende i det videre utviklingsforløp. Dette skillet konkretiserer seg i forestillingen om udødelighet: gudene er udødelige, resten av naturen er dødelig.

For det annet, en ny etappe i individualiseringssprosessen skjedde da enkelte mennesker så å si ble tatt ut av det naturlige fellesskap og opphøyet til å bli guder; det gjaldt forestillingen om helter, og spesielt i Egypt, faraoen. Som den eneste av Egyptens beboere hadde farao udødelighet i den forstand at han hadde evig liv etter døden. Han ble betraktet som menneskenes representant blant gudene.

For alle andre mennesker gjorde det seg gjeldende en felles kollektivism og naturskjebne. Men også denne er iferd med langsomt å breste. Det tredje element i individualitetsprosessen kommer frem som en reaksjon fra vanlige mennesker mot en livsopfatning som måtte føre til pessimisme og lede. For de vanlige mennesker ga tilværelsen intet håp, det var kun guder og deres like som nøt godt av et evig liv etter døden, for de andre var livet uten utgang. De oppfattet seg som del av et evig kretsløp fødsel og død, fødsel og død. Det var i denne forstand ingen forskjell mellom mennesker og dyr. Strengt tatt oppfattet mennesket seg som et frø; som et frø som legges i jorden for en gang å komme opp som korn, og for så atter å bli senket i jorden og gi nye frø til nytt korn. Jo, mennesket kunne nok leve evig, men ikke med samme ham, ikke med samme identitet. Og hva mer var, uten identitet, for mennesket var til for stammens eller nasjonens skyld, ikke for sin egen skyld.

Mennesket levde under denne nådeløse lov, en lov som ble oppfattet som en naturprosess og dermed som en naturbestemt skjebne, hvor moralske hensyn ikke spilte noen rolle. Mennesket skjebne var bestemt av naturens egen opphøyde, lovbestemte gang, som ikke kunne beveges av menneskenes latter eller gråt, en skjebne som fødte menneskene for så i tidens fylde å knuse dem til støv.

Det var heller ingen gud å henvende seg til. Den eneste gud man kjente, var den store moder, og hun var kun inkarnasjonen av naturprinsippet. Hun kunne ikke anropes med bønner om hjelp og nåde, hun var ikke en frelsergud som bar omsorg for mennesket.

Det er som en reaksjon på en slik universell pessimisme og resignasjon at tre hendelser griper inn og forandrer verdens gang. I alle tre tilfeller dreier det seg fortsatt om det religiøse, men nu samtidig om en etisk dimensjon i det religiøse. Dermed står vi overfor en prosess som avviker fra de to foregående spaltninger av verdensbildet, og som i kraft å skape en etisk bevissthet om verdenen, skal komme til å få langt mer vidtrekkende konsekvenser enn hva tilfellet var med de to forutgående spaltninger.

Rundt ca. 1800 f. Kr. hadde økonomiske og materielle forhold endret situasjonen for faraoen i Egypt. Han mistet etterhvert sin absolutte autoritet og måtte dele makten med stadig større deler av befolkningen. Samtidig som han mistet sin absolutte makt, måtte han gi avkall på sin monopolstilling etter døden. Himmelrikets porter ble slått opp på vidt gap og alle ble invitert innenfor. Men adgangen ble gjort avhengig av moralsk vandel; den dodes hejrt ble i underverdenen lagt på en vekt og resultatet ble notert ned, mens Osiris og 10 dommere overvar prosessen og så avgav den endelige dom: dømt til evig liv eller til evig død!

Denne teologiske og religiøse revolusjon er en epokegjørende begivenhet, for dermed kommer det *etiske* synspunkt for første gang inn i verdenshistorien. Hittil hadde egypteren naivt akseptert som en universell kjensgjerning at makt og rikdom var de to eneste kriterier på en persons verdi som gjaldt, også når det gjaldt adgangen til gudenes boliger. Men presset nedenfra ble for sterkt, og både konge og presteskap hadde måttet gå med på at det var den menneskelige oppførsel og gode eller onde gjerninger som talte.

En tilsvarende etisk vending fant sted i Mesopotamia. Og her fikk den en monumental utformning i Hammurabis lover fra ca. 1700 f. Kr., verdens første lovsamling. Samtidig våknet en filosofisk interesse for meningen med livet. Hvorfor skal vi dø, når vi likevel ikke har begått noe ondt? spør man seg. Hva kan det nytte at samfunnet er blitt rettferdig (dvs. har fått lover) når tilværelsen i sin grunn er urettferdig? Det var slike spørsmål mennesket stilte seg, og det var disse spørsmål som fikk sitt samtidige litterære uttrykk i eposet om *Gilgamesh*, det eldste dikt som man kjenner til, og som er blitt til omtrent på Hammurabis tid og altså er omkring tusen år eldre enn *Iliaden* og *Odysseen*. Gilgamesh søker det evige liv, men han finner det ikke, og da han endelig får fatt i den urt, som skjenker udødelighet, snapper en slange den fra ham i et ubevoktet øyeblikk.

Det ligger en dyp symbolikk i slangens rolle som den som stjeler udødeligheten fra Gilgamesh, for slangen var nettopp det vesen som berøvde Adam og Eva Paradiset i skapelsesmyten. Denne symbolikk er ikke minste interessant fordi det er naturen som frafører det nye, etisk bevisste mennesket dets fremtid og lykke.

I samme tidsperiode trer jødene inn i historien. Med jødene skjer det en vending i religionen. Som det eneste folk på sin tid dyrket ikke jødene Den store moder. De dyrket ingen fruktbarhetsgud, ingen naturguddom, men én Gud som var over naturen. Denne guden kunne de ikke si noe om; de kunne ikke forestille seg hans utseende og anså det som helligbrøde å prøve å lage bilder av ham. De kunne ikke en gang nevne hans navn; han var hevet over enhver menneskelig forestilling, han var hellig, ren forestilling uten attributter.

Men jødene brøt med den Store Moder på ennå et punkt: de mente at Gud hadde bruk for menneskene. Da han ikke åpenbarte seg i naturen, måtte han ha en tolk, som kunne uttale hans vilje, og mennesker som kunne føre hans vilje ut i livet. Denne oppgave gav menneskene et ansvar og dermed livet en mening. Dermed ble de også frie til selv å velge sin skjebne, alt etter om de føyet seg etter Duds ord. Og endelig: Forståelsen av livet endret seg. Istedenfor at livet var oppfattet som en sirkel, ble det forestilt som en linje, en vei eller en vandring frem mot et endemål, som forklarer alt og rettferdiggjør alt, billedlig fremstilt i vandringen i ørkenen da jødene utvandret fra Egypt.

Ansvar rev den enkelte ut av massen og gjorde ham til en ener, til et individuelt vesen. Men det ansvarbevisste mennesket er også et ensomt menneske. Og det ensomme menneske må ha sine meningers mot. Den revolusjon som fant sted i Mesopotamia, i Egypt og hos jødene, skapte det moderne mennesket, som stadig må kjempe med livet for å finne sin plass og å velge sin skjebne.

Det var det etiske perspektiv som stille og forsiktig hadde listet seg frem i Egypt og Mesopotamia, men der hadde det ikke vært sterkt nok til helt å vinne frem og å omforme samfunnet. Hos jødene ble det grunnleggende for en ny type sivilisasjon, som er bygget på bevisstheten om menneskets ansvar og moralske holdning.

Den religiøse og etiske utvikling skaper bevisstheten om det individuelle og personlige på bekostning av det tilgrunnliggende felleskap med alt som er. Parallelt blir naturen til noe fremmed for mennesket, og som det står utenfor. Hva det hele tiden gjelder, er dannelsen av mennesket som egen eksistens på tvers av naturen. Det er aldri tale om en utviklingsprosess av mennesket *i* og *ved* naturen, men snarere ved noe utenfor og transcendent til naturen.

III *Natur og logos*

Spørsmålet var ikke bare når den opprinnelige ur-enhet mellom natur og menneske gikk tapt, men like meget, eller kanskje enda mer, når den *måtte* gå tapt. At naturen ble et fremmedelement i menneskets streben etter individualitet og personlighet, betyr ikke at naturen *måtte* forbli et fremmedelement. Nærhet til naturen forble et trekk ved oldtidens kulturer ennå i lang tid fremover. Likevel ble den konkrete natur i den begynnende filosofi etterhvert erstattet med et abstrakt begrep om naturen, som så igjen ble tømt for sitt innhold.

Karakteristisk i denne sammenheng er tidlig gresk filosofi. Denne innebærer en inntil da uhørt intellektuell dristighet til å finne frem til rasjonell tenkning til avløsning av den mytiske form for spekulasjon som hadde kjennetegnet de forutgående epoker. De såkalte joniske naturfilosofene beskjeftiget seg med det grunnproblem som vi har sett vokse frem for våre øyne, nemlig problemet om forholdet mellom enhet og mangfoldighet. Dette problemet viste seg for dem i to former. I den første form lyder spørsmålet: Hvorledes er forholdet mellom den tilsynelatende mangfoldighet i den verden som vi lever i, og den evige, uforanderlige substans som ligger under alt annet som eksisterer, og som alt er sprunget ut av? I den annen form var det det religiøse problem som reiste seg: Hvorledes er forholdet mellom det individuelle menneske og det guddommelige som vi føler oss beslektet med, og hvorledes kan vi best virkeliggjøre den potensielle enhet som finnes under disse to aspekter av tilværelsen, det menneskelige og det guddommelige?

Idet den ioniske naturfilosofi besvarte det første spørsmålet, det såkalte værensspørsmålet, tenkte den seg at under alt som hadde tilfeldig eksistens, måtte det finnes en mer virkelig væren, som dermed utgjorde alle tings egentlige substans og opprinnelige prinsipp. Den identifiserte egentlig væren med naturfenomenene; vann i et tilfelle, luft i et annet. Hva som her likevel er det viktige, var at de ikke mente vann i konkret forstand, men vann som en livgivende kraft. Det var kraften som naturelementet manifesterte, filosofene fokuserte på, og ikke elementet i dets ytre, fysiske form. De erstattet altså naturfenomenet som sådant med et aspekt *ved* det. Og hva mer er: I enkelte tilfelle tilla disse og i enda større grad enkelte påfølgende filosofer denne naturkraft en åndelig dimensjon, idet den ble betraktet å skulle handle med fornuft og efter en plan, og at den skulle eie en ubegrenset påvirkningskraft overfor alt i universet.

I begge tilfeller ble naturen redusert til et element ved den selv og dette element igjen til et prinsipp ved selvsamme element, slik at naturen selv ble delt i en tilfeldig natur og i en egentlig, tilgrunnliggende natur, eller en natur som var virkning, og en natur som var den opprinnelige natur. Den konkrete, opplevde natur ble med andre ord erstattet med et begrep *om* den, et begrep som nødvendigvis måtte innebære en abstraksjon. Og hensikten var da heller ikke å vise en dypere identitet mellom den levende natur og mennesket i dets konkrete tilværelse, men å søke en prinsipiell sammenheng innenfor en abstrakt begrepskonstellasjon.

Hos Platon føres spørsmålene om forholdet mellom enhet og mangfoldighet videre. Samtidig oppstår det hos ham en tvetydighet som har preget europeisk filosofi siden. Mens de joniske naturfilosofene var opptatt av prosesser og bevegelser og forsøkte å løse problemet gjennom et tilsvarende dynamisk verdenssyn, ser Platon bort fra bevegelsen og gjør den til noe sekundært i forhold til en høyere virkelighet,

ideenes verden, som oppfattes som evige og uforanderlige. Dermed abstraherer han fra det som utgjør den mest håndgripelige virkelighet, bevegelse, og fokuserer i stedet på det ubevegelige.

Det oppstår med andre ord hos Platon et skille mellom to virkeligheter, eller rettere sagt, én virkelighet og gjenskinnet av den, som er naturen. I Platons idélære utgjør naturen et fall fra en høyere virkelighet. Den fysiske verden er her en ufullkommen efterligning av en ren og fullkommen verden, en ikke-materiell verden bestående av evig uforanderlige former, som Platon kaller ideer. Disse formene er tingene i deres sanne skikkelse og utgjør et rike for seg; den sanne verden. Den fysiske verden og dermed naturen utgjør på sin side et svakt bilde av den fullkomne verden. Naturen er dermed bare et speilbilde av en mer virkelig verden; naturen har ingen virkelighet i seg selv, men bare i den grad den peker ut over seg selv og mot noe annet, som står utenfor den og likesom kommer til syne i den.

Men Platons filosofi skulle også komme til påvirke utviklingen i en annen betydning. Platon er rasjonalisten som søker kunnskap; kunnskap om det gode er det samme som vilje til å gjøre det gode, heter det hos ham. Platon setter fornuften over alle andre erkjennelsesmåter: Den blir den førende erkjennelse. På denne måte tar filosofien form som fornuftserkjennelse. Men her ligger det en innsnevring av filosofien, som den franske filosofen Henri Bergson har påpekt: Fornuften utgjør hos mennesket det verktøy det har fått fra livet for å fungere i praktisk sammenheng. Fornuften er med andre ord et praktisk redskap. Dets hovedoppgave er å fastholde det bevegelige i faste og statiske former, og å skjelne fenomenene fra hverandre ved å gi dem faste og identifiserbare navn. Fornuften fører med nødvendighet til en utvortes erkjennelse. Den løser opp, adskiller og binder sammen i en utvendig, mekansisk og abstrakt enhet.

Således forstår man at Platon, i Bergsons øyne, nødvendigvis måtte komme til idélæren en gang gitt Platons rasjonalistiske utgangspunkt. Hva Platon gjorde, var å absoluttere og å systematisere menneskets praktiske oppfattelse av virkeligheten og til å fremsette denne oppfattelse som den eneste virkelighet. Han ville, ifølge Bergson, ha kommet til en ganske annen slutning om han hadde tatt utgangspunkt i den virkelighet som vi umiddelbart opplever, en virkelighet som er i bevegelse og underlagt kvalitative forandringer. Kvalitative forandringer og bevegelser går over i hverandre; det er vanskelig å skulle si hvor den ene bevegelse slutter og den annen begynner, og i den grad vi gjør det, tyr vi igjen til fornuften, dvs. vi underlegger bevegelsen en statisk oppfatningsform og oppfatter den som sammensatt av statiske punkter.

Dette har gitt filosofien en skjebnesvanger utvikling. Å identifisere mennesket med fornuft, innebærer å opphøye den begrepsmessige tanke til mål for mennesket. Men begrepstenkning innebærer på sin side skiller og utvorteshet. Denne form for tenkning kom derfor på sin måte til å forsterke skillet mellom de ulike former for væren og å gi mennesket en individualitet som satte det både utenfor verden og seg selv. I den grad mennesket lærte seg til å betrakte de eksistensielle spørsmål gjennom fornuftens skjemaer, måtte det bli fremmed for naturen.

IV

Natur, kristendom og naturvitenskap — fra likegyldighet til vilkårlighet

Platons filosofi hadde ført til et brukket univers hvor naturen hadde mistet sitt innhold. Innenfor tidlig kristen tenkning og den senere moderne naturvitenskap utdypes og forsterkes dette bruddet, samtidig som mennesket vinner frem til en ekstrem individualisme. Ved å være fanget av Platons rasjonalistiske verdensanskuelse, synes mennesket ikke bare å måtte tape naturen, men å være dømt til det.

I tidlig kristen middelalder skjer det en markant dreining i oppfattelsen av naturen i Europa. Denne dreining er en del av en større kulturvending fra filosofien og mot religionen, hvor menneskets frelse var det avgjørende spørsmål, og alt som ikke var relevant for frelsen, mistet sin betydning. En første konsekvens var mennesket ytterligere skilte lag med naturen. Det er kun mennesket som kan frelses, og naturen har i denne sammenheng ingen betydning. Forholdet til naturen blir til likegyldighet. Eller som kirkefedrene uttrykte det: Gud er ånd, ikke materie eller natur. Gud er skaperen av materien og dermed av naturen. Og vi dyrker skaperen, ikke det skapte, ikke skapningen, ikke resultatet av hans skapende kraft (Clemens av Alexandria i det 2. århundret e. Kr.). Kirkefedrene holdt utvetydig fast på et prinsipielt skille mellom natur og Gud og mente at vi måtte se forbi naturen for å finne Gud. Dette skillet mellom natur og Gud var så prinsipielt viktig at alle forsøk på å utviske det, ble fordømt som falsk lære.

Det skal likevel fremheves at kirkefedrene samtidig hadde sans for naturens skjønnhet. Men denne sans for naturen hadde en viktig begrensning: Det gjaldt ikke å *dyrke skjønnheten i naturen* for den selv, men som et middel for å nå til Gud: Å ære den fysiske mangfoldighet og orden utenfor oss var ensbetydende med å ære den som står bak naturen som dens skaper og opphav. Og å prøve å *forstå naturen* var i kirkefedrenes øyne helt unødvendig for den kristne. I høyden innrømmer Augustin at naturvitenskapen kan ha verdi hvis den innskrenker seg til å fremme forståelsen av Den hellige skrift. Det vil i praksis si at man gjerne måtte lese de antikke og ikke-kristne forfattere hvis de ble lest for å bidra til forståelsen av Bibelen og den kristne lære. Å undersøke verden med henblikk på dens lover eller for å forstå hvorledes den virker, var derimot for kirkefedrene en tom nysgjerrighet, en *vana curiositas*. Like så lite som naturfølelsen var naturkunnskapen med andre ord for kirkefedrene aldri et mål i seg selv, men snarere *en hindring og en avsporing* for gudsdyrkelsen.

På denne måten oppstår den spenning som er karakteristisk for kristendommen, nemlig på den ene side hengivenhet for naturen som uttrykk for skaperverket og på den annen side en avvisning av den av frykt for å bli ført på avveie.

En annen konsekvens av kristendommens verdensbilde er at mennesket står frem i sin individualitet. En forløsningsreligion som jo kristendommen er, henvender seg til det enkelte individ; det er den enkelte som gjennom bot og bedring skal arbeide med sin sjels frelse. Det faktum at middelalderen også utgjorde en sterk sosial helhet og la vekt på det ytre fellesskap i ritualer og konvensjoner, i laug og fellesskap, synes ytterligere å forsterke den sterke individualisme som gjorde seg gjeldende: Den sosiale følelse vokste frem som en motvekt mot en begynnende individualisme, uten denne siste ville det være vanskelig å forstå den første.

Mens den tidlige kristen middelalder vendte blikket oppover og bort fra naturen, retter naturvitenskapen og modernitetens filosofi forståelig nok blikket den annen vei.

Likevel kan man si at de begge overtok hvor kristendommen hadde latt naturen være idet de førte den prosess som kristendommen hadde innvarslet, til en ende: Fra å være en nærmest likegyldig størrelse, blir naturen i moderne vitenskap og filosofi til en vilkårlig størrelse, prisgitt menneskers nåde.

I Descartes' *Discours de la Méthode* (1637) finnes en visjon hvor Descartes tenker seg at det blir mulig for menneskene å gjøre seg «likesom til naturens herrer og besittere». For å realisere dette setter Descartes seg fore å utarbeide en lære om virkeligheten som til forskjell fra den spekulative skolefilosofi skal gi oss praktisk kunnskap om naturen og, som han skriver, lære oss å kjenne ildens, vannets, luftens og alle himmellegemenes krefter og virkninger like godt som vi kjenner håndverkernes arbeidsmetoder. Ved å utnytte denne viten skal mennesket bli istand til å underlegge seg naturen og omskape den etter behov. Denne ambisiøse plan gjennomførte Descartes i et storslagent metafysisk livsverk som kom til å knytte hans navn fremfor alle andre til tanken om naturen som et rent nytteobjekt.

For kort å sammenfatte Descartes' filosofi kan man si at den består i en dualisme hvor naturen stilles i direkte motsetning til bevisstheten. Han regner således med to slags substanser. På den ene side setter han bevisstheten med evnen til å tenke. Den første konklusjon er altså at bevisstheten eller sjelen er en tenkende substans som er vesensforskjellig fra kroppen. Kroppen på sin side, og dermed all materie og natur, har vesensegenskapen utstrekning.

Ustrekning kjennetegnes på sin side av tre egenskaper: Den kan deles opp, og de enkelte deler kan være i bevegelse eller i hvile. Med bevegelse forstår Descartes forflytningen av et materielt element eller legeme fra kretsen av de legemer som umiddelbart grenser til det, og som tenkes å befinne seg i ro, til kretsen av andre legemer.

På denne måten inntreter et skarpt skille mellom det fysiske (eller naturen) og det psykiske (eller bevisstheten). Likesom bevisstheten må forstås på sine egen premisser, uten noen henvisning til det fysiske, involverer det fysiske også bare materielle faktorer som legemer, deres gjensidige fysiske kontakt med hverandre og de bevegelser som oppstår gjennom denne kontakt. Descartes forkaster altså tanken om en indre, sjelelig kraft som skulle drive tingene av seg selv til å vandre fra en plass til en annen. Det er ikke ånd i stikk og sten! De enkelte legemer flytter seg bare på grunn av en ytre årsak, det vil si på grunn av det støt de mottar fra andre legemer i bevegelse, og bevegelsen opphører bare gjennom motstand fra andre legemer. Uten en slik ytre påvirkning vil enhver gjenstand forbli i sin tilstand av ro eller fortsette i samme bevegelse.

Denne forklaringsmåte innebærer hva som er blitt kalt det mekaniske natursyn eller verdensbilde: nemlig tanken om at alt i universet eller naturen kan forklares som et system av årsaksrekker hvor bare stofflige elementer, deres fysiske krefter og bevegelser inngår. Hele naturen blir her å forstå som en veldig maskin.

For på samme måte som Descartes forsøker å forstå materien ut fra en mekanisk betraktningssmåte, søker han også å forklare det organiske liv etter rent mekaniske lover. Alle organismer, plantelivet, dyrene og menneskene, kaller Descartes for automater eller maskinerⁱ. Disse besitter en mer innviklet struktur enn den rene materie, men er ikke vesensforskjellig fra denne, det vil si de virker etter bevegelseslærens lover uten at noen sjel eller hemmelig kraft, ja ikke engang følelser, griper inn.ⁱⁱ Når svalene kommer tilbake om våren, er det ikke noe hemmelig instinkt

som råder. Tvert imot er ethvert dyr å sammenligne med en klokke som er forhåndsinnstilt til å gjøre visse ting.ⁱⁱⁱ

Man forstår her at hele naturen fraskrives all form for egenverdi: Som en hvilken som helst maskin er den underlagt menneskenes eksperimentering og manipulasjon. Ja, siden mennesket alene er i besittelse av det høyere prinsipp som bevisstheten utgjør, får det en naturgitt rett til å betrakte naturen som et objekt som kan manipuleres med. Ikke å gjøre det blir i Descartes' filosofi nesten ensbetydende med et forræderi mot tanken og dens streben etter å perfektionere seg.

Det nye som her kommer til i naturoppfattelsen er det tenkende jeks selvstendige plass i forhold til den ytre natur. Descartes kommer frem til sitt system gjennom en analyse av tanken og ut fra hvorledes verden må være for at tanken skal nå frem til sikker kunnskap. Det er ikke en objektiv betraktning han grunner sitt natursyn på, men en subjektiv analyse av tankens egne forutsetninger for å kunne fungere som tanke (og ikke som en hvilken som helst tanke, men som fornuft og rasjonell, sikker og selvinnlysende tanke). I denne forstand kan man si at man står over en vending i naturoppfattelsen som innebærer at det er subjektet, mennesket, som skaper naturen.

Hos Descartes møter vi altså en filosofi som tillegger den menneskelige tanke alle rettigheter og den ytre verden ingen. Adskillelsen mellom menneske og den ytre virkelighet er her total, samtidig som menneskets inngrep i den ytre virkelighet er helt fri for noen som helst skrupler. Mennesket har nesten fått en plikt til å styre over verden. Denne tanke er blitt den moderne tids credo. En dyp samhørighet med verden er blitt borte samtidig som en del av menneskets erkjennelsesevner, fornuften, er blitt opphøyet til menneskets adelsmerke. Ingen gang tidligere har mennesket fremstått som sterkere bekreftet i sin selvhevdelse og samtidig mer løsrevet fra naturen.

V

Natur og bevissthet: et felles prosjekt?

Menneskets historie er fortellingen om en uopphørlig fremmedgjørelse overfor en opprinnelig gitt helhetsopplevelse av natur og menneske. Mennesket, en fremmed i naturen, således kunne en sammenfatning av vår tids verdensanskuelse lyde. Ovenfor har jeg påpekt etapper i denne utvikling, og hvorfor dette bruddet på et visst tidspunkt måtte skje. Det avgjørende har vært en abstraksjon av naturen, hvorved den ble tømt for ethvert selvstendig innhold og dermed for enhver mulighet til å kunne tjene som identifikasjon og referanse for mennesket. Denne abstraksjon bunner på sin side i hva man kunne kalle den ensidige fornuftsdyrkelse i vestlig filosofi. Fornuften eller refleksjonen er i sitt vesen adskillende, oppløsende, og skiller mennesket fra naturen, ja har endt med å skille naturen endog fra sin egen natur. På denne måten har det lagt seg over den konkret erfarte natur en natur nummer to, som er rent konseptuell og et artefaktum, en tankekonstruert natur.

Vår arv er motsigelsen mellom den spontant opplevde natur og den konseptuelt, abstrakte natur. Og denne motsetning er så meget mer dramatisk fordi den sistnevnte, natur nummer to, har en tendens til å fortrenge natur nummer én, slik at den konstruerte natur blir den egentlige natur.

Veien fremover må være å overkomme denne motsetning, dvs. å bringe vår bevissthet om naturen i samklang med den intuitivt erfarte natur. For å ta et skritt i

denne retning synes det som om vi bør begynne med bevisstheten selv. Den abstrakte natur er et produkt av bevisstheten, har jeg sagt, men spørsmålet er: av hvilken bevissthet?

Det ville bli meget enklere å besvare spørsmålet om man fastholdt at den konstruerte natur er et produkt ikke av bevisstheten i seg selv, men av én type bevissthet. Samtidig ville vi kunne se en løsning hvis vi også forstod at stilt overfor spørsmålet om forholdet til naturen, stilles den menneskelige fornuft overfor et spørsmål den ikke er skapt til å løse. Formet som den er for å ha et praktisk grep på sitt objekt, er den ikke ment å skulle utforske objektet i teoretisk forstand, dvs. for å nå frem til en innsikt i objektet i seg selv utenfor ethvert praktisk formål. Hvorledes, kan man da spørre, skulle man kunne løse problemet om et fellesskap mellom bevissthet og natur når man har lagt inn en motsigelse i selve det spørsmål som reiste problemet?

Spørsmålet kan illustreres med en tanke fra den franske filosofen Gabriel Marcel. Han skjelner mellom to typer tanker: den oppløsende tanke, dvs. fornuften i snever forstand, og den gjenvinnende eller gjenopprettende tanke, som for Marcel er en refleksjon som anvendes mot refleksjonen for å avsløre dens selvmotigelser. Hvorledes dette foregår, kan illustreres ved følgende: Den vanlige refleksjon forsøker å beskrive naturen ved å tillegge den forskjellige definerende predikater. Gjennom en uendelig regress kommer den så til en helt abstrakt begrepsdefinisjon omtrent på samme måte som en psykolog ville si om f.eks. kjærlighet at den er identisk med «livsvilje», «libido» eller «vilje til makt».

Nu er det fullt mulig å gå den motsatte vei idet man stopper den analytiske uendelige regress og ved en ny refleksjon over analysen stiller spørsmålet om den tilgrunnliggende, den første forutsetning for analysen, utgangspunktet for den vanlige refleksjon. For å komme dit, følger man leddene i den vanlige refleksjon etappe for etappe bakover gjennom en omvendt regresjon helt til man kommer til selve spørsmålet: "er denne natur som jeg spør om hva er?" Her er man kommet til det grunnleggende spørsmål, betingelsen for analysens tankerekke: Man har så å si fanget inn refleksjonen i et hjørne. For dette spørsmål forblir selv uten svar på den vanlige refleksjons plan. Denne vil svare tilfeldig ja eller nei, alt etter som den foretrekker. Den metafysiske refleksjon tar nu som utgangspunkt for *sin* videre spørren nettopp dette spørsmål som utgjør forutsetningen for den vanlige refleksjon, idet den spør etter betingelsene for å stille dette spørsmål. Den oppdager da at hvis det overhodet er mulig å stille det, er det fordi det eksisterer et opplevd fellesskap mellom meg og naturen, at jeg er delaktig i den, kort sagt, at jeg ikke lenger er adskilt og enestående. Således vil refleksjonen måtte komme til at det "inne i meg finnes et noe som er mer enn meg selv". Samtidig innsees at dette *noe* er udefinerbart og uformulerbart fordi den utgjør en del av min væren, den felles væren grunn som gjør enhver refleksjon over naturen mulig og derfor ikke selv er tenkbar. Spørsmålet om et fellesskap mellom bevissthet og natur opphever her seg selv idet det omformes til en intuitiv appell som stiger opp til oss fra en dypere væren enn min egen.

Denne appell er den intuitive opplevelse av med-væren mellom vår bevissthet og naturen. Dette innebærer at går vi dypt nok ned i vår bevissthet, erfarer vi forholdet mellom natur og bevissthet som eksistensielt og som delaktighet.

Det er altså gjennom en dypere forståelse av bevisstheten at naturproblemet må finne sin løsning. Og moderne psykologi og filosofi kommer oss på dette punkt imøte ved å gi oss et nytt og anderledes bilde av bevisstheten enn hva vi tidligere har

hatt. De har lært oss å betrakte bevisstheten som en strøm av ustanselige forandringer og bevegelser. På denne måten er det blitt innført et dynamisk perspektiv i synet på den: Den består ikke av statiske tilstander som likesom ligger ved siden av hverandre og som man kan betrakte suksessivt. Eller rettere sagt: Under den vanlige, daglige bevissthet, som nettopp utgjør en slik statisk, logisk bevissthet, ligger en dypere bevissthet, et dypere jeg, som er rent dynamisk. Det karakteristiske for dette dypere jeks tilstander, er at de, til tross for at de utgjør en strøm, aldri forsvinner. Det er ikke en strøm av tilstander som følger etter hverandre, tvertimot gjennomtrenger de hverandre, ligger i hverandre, farver hverandre og på denne måten bevarer hverandre. Jeget eller bevisstheten er i ethvert øyeblikk rikere enn det var i det foregående øyeblikk, således lyder den grunnleggende tanke hos filosofene, og dette skyldes at hver ny tilstand smelter sammen med de foregående og gir helheten et nytt kvalitativt preg som de ikke hadde før. Den filosof som klartest har vært eksponent for denne tanke, er Bergson. Hans begrep om *la durée* uttrykker denne dynamiske og skapende bevissthet. Derved har han stilt bevissthetsproblemet på et nytt grunnlag, samtidig som han har gitt nye perspektiver til forståelsen av tiden.

Det dypere jeg, som utgjør en ren dynamikk og ren tid, unndrar seg våre vanlige erkjennelsesformer. Den rasjonelle erkjennelse er som nevnt støpt i formen av det statiske. Dette vil si at den ikke kan gripe det dypere jeg, vår indre bevissthet, eller tiden, uten i en ren symbolsk form. En slik symbolsk erkjennelse av den indre virkelighet går igjennom hele filosofihistorien, like fra filosofiens begynnelse og frem til vår egen tid. Men også en annen konsekvens følger: Hvis det statiske i tilværelsen bare er en skorpe ved all væren, hvis det under de stivnede lag av vår perseptuelle og konseptuelle virkelighet finnes en annen som er dynamisk, og ikke bare for bevissthetens vedkommende, men for all væren, da følger det at vår vanlige erkjennelse ikke bare er symbolsk når det gjelder erkjennelsen av vår indre virkelighet, men for all virkelighet overhodet.

Man vil forstå at et slikt syn må få viktige konsekvenser for synet på naturen. Den naturoppfatning som vi lever med, er ut fra denne tanke altså ikke annet enn en symbolsk naturoppfatning, konstruert av mennesket selv for spesifikke menneskelige behov. Ergo er vårt naturbilde et konstruert bilde, et artefaktum, likeså kunstig som ethvert annet verktøy konstruert av mennesket.

Disse tanker om en anderledes indre virkelighet enn den vi vanligvis forestiller oss, får følger med henblikk på spørsmålet om den menneskelige individualitet. Innenfor den nye tanke er bevisstheten per definisjon plastisk og dynamisk. Hvert lite inntrykk som den mottar, forandrer helheten, og dette i den grad at man kan si at den ikke er den samme som den var i det foregående øyeblikk. Denne stadige organiske vekst på bevissthetens område er samtidig betingelse for all personlig vekst. Individualitet får her en ny betydning: Den antyder ikke den uforanderlige og samme personlige kjerne gjennom alle omskiftelser, men tvertimot en personlighet som stadig er i forandring og utvikling. Individualiteten ligger her mer i den felles retning eller det felles skapende driv som alle tilstandene uttrykker snarere enn i en stivnet kjerne av overflatetilstander.

Det er lett å innse at naturen utgjør en privilegert leverandør av disse inntrykk hvorav personligheten og individualiteten næres. Mer enn noe annet fenomen finner man i naturen selv konkretisert en dynamikk av former, opplevelser og skapende kraft som er intimt knyttet til bevissthetens egen anstrengelse. Det er derfor nærheten til og samværet med naturen representerer en umiddelbar utvidelse og

berikelse av personligheten. På denne måten befordrer naturen en dypere menneskelige individualitet og personlighet.

Derved redde også naturen. Naturen utgjør forutsetningen for menneskets væren nettop fordi den er implisert i dets væren. Den er dette noe *i* meg som er *mer* enn meg, som Marcel skriver om. En slik tanke gjør naturen til subjekt og ikke til et passivt objekt. Naturen er ikke lenger likegyldig for oss, eller vilkårlig. Den er *agens*, noe som handler, og hvis virkninger vi umiddelbart opplever, ja lever med, i vårt indre. Og i samme grad som den er agens og subjekt, åpnes det også opp for at den kan bli bærer av etiske verdier.

I samme forstand som man lærer seg å se at naturen gjør noe med oss, lærer man seg også å se naturen under en dynamisk synsvinkel. Jeg tenker ikke her på de ytre fysiske prosesser, men på den indre skaperkraft hvorav det ytre bare utgjør den stivnede skorpe. For at naturen skal være medskaper av vår personlighet og dermed ha del i denne, må den selv være formet av en tilsvarende skapende kraft og bevegelse som man finner i bevisstheten. Naturen har altså en innside, og det er denne innside som, mer enn dens ytterside, den menneskelige bevissthet står i intuitiv og sympatisk kommunikasjon med.

Innledningsvis var det tale om enhet og mangfoldighet. Historien har svingt fra en periode karakterisert av en ekstrem enhet på bekostning av mangfoldigheten, til det motsatte. Man kunne si at disse to poler, den opprinnelige konsubstansialitet og den moderne periode med dens vekt på menneskets selvhevdelse, utgjorde to ytterpunkter, hvor det motsatte perspektiv i hvert tilfelle ble undertrykt, og hvor de var fremmede for hverandre.

Det kan synes som om denne pendelsvingning fra den opprinnelige enhet til oppløsningen i det radikale mangfold var nødvendig for at det moderne mennesket i det hele tatt skulle kunne oppstå. Det måtte på et visst tidspunkt skje et brudd med den tilgrunnliggende enhet og en utspredning av det potensielle innhold i det ene. Betingelsene for dannelsen av en sivilisasjon lå her.

Samtidig synes det like nødvendig med på et visst tidspunkt den tilbakesvingende pendel. Det kan synes som om det er nødvendig med gjenopprettelsen av en enhet uten at individet forsvinner. Alle tanker om sosial forpliktelse og etisk ansvar synes å føre dit. Et positivt begrep om individet forutsetter et hele som individet er definert ved.

I den første pendelsvingning var naturen taperen. Den ble det annet, det som ikke gjorde seg selv gjeldende, bunnfallet i prosessen. En ny, gjenopprettende enhet, må derimot inkludere naturen. Ja, det er bare gjennom en slik høyere og kvalitativ forskjellig enhet, hvor naturen inngår som aktiv med-væren og opphører med å være et tomt skall, at mennesket kan vinne en positiv individualitet. Individualitet og natur er således to sider av samme prosjekt: Den ene betinger den annen hvis man skal komme ut av den spaltning i tilværelsen som kjennetegner det moderne menneskets livsanskuelse.

ⁱ Det er heller ikke noe prinsipielt skille mellom naturens «maskin» og en hvilken som helst maskin som er laget av menneskene, men bare den forskjell at naturen er litt mer subtilt innrettet enn det som er et produkt av menneskenes virksomhet.

ⁱⁱ Sansekvalitetene (lukt, smerte, tyngde, varme og kulde) har ingen plass i den fysiske verden. De er tilstander i den menneskelige bevissthet og intet annet.

ⁱⁱⁱ Etter Descartes skrev den franske naturforskeren Georges-Louis de Buffon på 1700-tallet at den sikkerhet og beslutsomhet som dyrene handler med, viser på en gang både deres mekaniske struktur og deres dumhet. Ja selv hos Rousseau, som ofte er blitt betraktet som skaperen av den romantiske naturfølelsen, finner man denne oppfatning, som i følgende passasje: «Jeg ser ikke annet i ethvert dyr enn en sinnrik maskin, som naturen har gitt sanser slik at det kan trekke seg selv opp igjen og til et visst punkt beskytte seg mot alt det som kan ødelegge eller forstyrre den. [Dyret] velger eller vraker av instinkt [...] hvilket bevirker at dyret ikke kan fravike den ordning som det er foreskrevet, selv når dette ville være gunstig for det [...]. Slik kunne en due dø av sult ved et fat fylt med de beste kjøttsorter, og en katt på hauger med frukt eller korn, selv om de begge utmerket godt kunne ha livnært seg med den føde som de lar ligge, om de hadde bestemt seg for å forsøke.» (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam, 1755. Sitert efter norsk oversettelse ved Turid Lillås: *Om ulikheten mellom menneskene — dens opprinnelse og grunnlag*, Oslo, 1984, s. 40.)