

Antroposentrisk etikk

En økofeministisk kritikk av det vestlige samfunn

Fabian Tytingvåg Fischer



Mastergradsoppgave i Filosofi

Veileder: Arne Johan Vetlesen

IFIKK, Universitetet i Oslo

Våren 2014

Sammendrag

I del I vil jeg gjennomgå sentrale deler av Karen Warrens økofeminisme slik den blir presentert i *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*.

I del II skriver jeg om Val Plumwoods kritikk av de antroposentriske tendensene hun finner i vestlig filosofi, fra Platon via Descartes til i dag. At mennesket har en etisk særstilling har ifølge henne ført til en rekke hyperseparerte dualismer, mennesket/natur, kultur/natur, bevissthet/materie, etc., noe som hverken er heldig for naturen eller for menneskene. At det er den typen egoistisk rasjonalisme som har preget vestlig tanke og politikk som i stor grad har ført oss til den miljøkrisen verden nå er i, og at vi ville være bedre tjent med en økologisk rasjonalitet.

I del III ser jeg på Plumwoods løsning på dualismeproblemet, at mennesket må innta det hun kaller en «intentional recognition stance». Jeg diskuterer hva en slik holdning vil innebære, og hva man får ut av det. Videre plasserer jeg den i sammenheng med andre kjente miljøfilosofiske posisjoner, og viser hvordan den er en bedre posisjon.

Innhold

Sammendrag	3
Innhold	5
Innledning	7
Del I Økofeminisme	13
Del II Mesteren og Val Plumwood	39
Del III Post-dualisme og antroposentrisme	61
Konklusjon	71
Litteratur	75

Innledning

Miljøproblemer er stadig oppe i nyheter og andre medier. «Klimakrisen» er en kjent sak for de fleste, spesielt i disse dager der IPCCs femte hovedrapport kommer ut. Det er i dag ingen tvil om at jordas klima er i endring og at denne endringen kommer til å føre til problemer for oss som bor her. Også innad i Norge blir det debattert heftig om blant annet klima, miljø og hvordan man skal behandle dyr. Skal vi ha ulv i Norge? Bør pelsdyroppdrett få lov til å fortsette? Skal vi bore etter mer olje, f.eks. i Lofoten? Hva sier filosofien om dette? Den retningen som tar for seg slike spørsmål kalles vanligvis miljøfilosofi.

«The critique of anthropocentrism has been almost the defining task of ecophilosophy, whose characteristic general thesis has been that our frameworks of morality and rationality must be expanded to include the welfare of at least certain categories of nonhumans; stopping these frameworks at the human species boundary is considered anthropocentric.»

(Plumwood 1997: 328)

De fleste debatter innad i miljøfilosofi kan på en eller annen måte reduseres til hvordan man forholder seg til spørsmålet om antroposentrisme. Siden sin spede begynnelse på 60 – 70-tallet, har miljøfilosofi kritisert dominerende etiske teorier for å være antroposentriske. For eksempel kritiserer Lynn White Jr. (1967) kristendommen for å være antroposentrisk, at skapelsesberetningen der plasserer mennesket i en særstilling over alt annet som finnes, naturen, og dermed er antroposentrisk. Når det er snakk om antroposentrisme, mener man gjerne etisk antroposentrisme, at mennesker har «iboende», «intrinsisk» verdi, at mennesker er etisk betydningsfulle for seg selv, mens alt ikke-menneskelig kun har «instrumentell» verdi, kun har verdi som et middel det intrinsisk verdifulle kan gjøre bruk av.

«Hva er antroposentrisk etikk? Bør vi gå bort fra en antroposentrisk etikk? Hva er isåfall alternativene, hvilket alternativ skal/bør man velge og hvilke andre konsekvenser kan et slikt skifte ha?» Dette var problemstillingen jeg satte for denne oppgaven, for snart to år siden.

Hvis det kun er mennesker som har verdi, altså ekte, etisk, iboende verdi, kan det jo ikke være noe galt i at pelsdyr på pelsdyrfarmer har dårlige levevilkår, at de ikke har den friheten de ville hatt om de ikke var innesperret i bur fra fødsel til død. De har instrumentell verdi som produsenter av pels, som vi mennesker så kan bruke til å kle oss med, men ingen egenverdi.

For meg virker dette helt galt, både intuitivt og rasjonelt. Intuisjonen kan f.eks. forklares med Kant, ved at jeg ikke har godt av å se et dyr lide, at jeg identifiserer meg med det og at det kan gjøre meg til et mindre godt menneske. I så fall er løsningen enkel, man burde ikke informeres om dyrenes dårlige vilkår. Men dette er ikke et fullgodt svar, jeg føler at det er noe galt i hele tanken på pelsdyrnæringen, noe galt med tanken på at minken kun har instrumentell verdi som pels til pynt og varme for meg og andre mennesker, uavhengig om jeg ser den eller ikke. Det hjelper heller ikke om dyrene f.eks. skulle være dopet ned og vært i konstant lykkerus, blitt foret intravenøst og aldri kjent et fnugg av smerte. Det er noe som sier meg at dyr og alt annet har en like stor rett som mennesker til å leve livet sitt i frihet, og hadde dyr hatt *kun* instrumentell verdi for mennesker så tror jeg ikke at den følelsen hadde vært der.

Miljøfilosofi generelt hevder at klassisk etikk er antroposentrisk. Mennesker, eller spesielle egenskaper ved det å være menneske, gjør at mennesket har en iboende verdi som andre, dvs. andre skapninger/natur, ikke har. Både deontologi og utilitarisme er to nærliggende eksempler på antroposentriske etiske teorier. Mange miljøfilosofer argumenterer mot en antroposentrisk etikk og mener «sirkelen» må utvides til å inkludere et større sett, eventuelt vil de avvikle antroposentrismen helt.

Kjente eksempler er:

- Peter Singer, som vil utvide senteret til å gjelde for bevisste vesener som kan føle smerte (Callicott & Frodemann 2009: 245-247),
- Tom Regan som vil utvide senteret til å gjelde for alle «subjects-of-lives» (pattedyr eldre enn et år er et klart eksempel) (Callicott & Frodemann 2009: 195-196),
- Paul W. Taylors «egalitære biosentrisme» som vil utvide senteret til å gjelde alle levende skapninger som teleologiske senter for liv, og som sådan har krav på respekt (Callicott & Frodemann 2009: 302-304) og
- J. Baird Callicotts holistiske tolkning av Aldo Leopolds «Land Ethic», der økologiske helheter som arter og økosystemers velferd får primær verdi, over

individer som dyr, planter og mennesker (Callicott & Frodemann 2009: 129-130)
og

- Arne Næss' (Sessions, Rothenberg, Fox) dypøkologiske plattform der det enkelte menneskelige jeg eller subjekt blir utvidet til å identifisere seg med naturen/verden som et slags helhetlig Jeg (Callicott & Frodemann 2009: 206-211).

Det alle er enige om er at det finnes iboende verdi og at noe er verdifullt i/for seg selv. Det er viktig å skille mellom etisk og ontologisk antroposentrisme, altså at det er noe vesensforskjellig mellom det å være menneske og det å ikke være det. Ontologisk antroposentrisme ser man ofte i religiøs etikk, der mennesket blir sett på som universets senter eller meningen ved skapelsen (Callicott & Frodemann 2009: 58). I denne oppgaven vil jeg ikke fokusere mye på nøyaktig hva denne iboende verdien er, om den er gudegitt eller på annet vis finnes, men ta for gitt at etisk verdi finnes og prøv å finne ut av hva det er som kan sies å være verdifullt. Er det virkelig slik at kun mennesker kan ha slik iboende verdi? Jeg vil fokusere på hva det vil si at etikk er antroposentrisk eller ikkeantroposentrisk, om menneskelig etikk nødvendigvis er antroposentrisk og om det finnes forskjellige former/grader av antroposentrisme.

Intuitivt virker Callicotts ståsted som det som står lengst borte fra den klassiske antroposentriske etikken. Callicott argumenterer som nevnt for en holistisk etikk, altså en enhetlig etikk i stedet for en etikk der det finnes et skille mellom de som har iboende verdi og de som ikke har det. Det er naturen, verden, som helhet som har verdi, det som gjør at den blir bedre er godt, etisk, det som ikke gjør det er galt, uetisk.

I artikkelen «On the Intrinsic Value of Nonhuman species» argumenterer Callicott for at iboende verdi kan være ikkeantroposentrisk. Han mener at selv om det nødvendigvis er mennesker som verdsetter ting, at all verdi er antropogenisk, er den ikke nødvendigvis antroposentrisk.

[...] the *source* of all value is human consciousness, but it by no means follows that the *locus* of all value is consciousness itself or a mode of consciousness like reason, pleasure or knowledge. In other words, something may be valuable for itself, not for the sake of any subjective experience (pleasure, knowledge, aesthetic satisfaction, and so forth) it may afford valuers. Value may be subjective and affective, but it is intentional, not self-referential. For example, a newborn infant is of value to its parents for its own sake as well as for the joy or any other experience it may afford them. In and of itself an infant child is as value-neutral as a stone or a hydrogen atom, considered in strict

accordance with the subject-object/fact-value dichotomy of modern science. Yet we still may wish to say that a newborn infant is “intrinsically valuable” (even though its value depends, in the last analysis, on human consciousness) in order to distinguish the *noninstrumental* value it has for its parents, relatives, and the human community generally from its actual or potential instrumental value – the pleasure it gives its parents, the pride it affords its relatives, the contribution it makes to society, and so forth. In doing so, however, “intrinsic value” retains only half its traditional meaning. An intrinsically valuable thing on this reading is valuable *for* its own sake, *for* itself, but it is not valuable in itself, that is, completely independently of any consciousness, since no value can, in principle, from the point of view of classical science, be altogether independent of a valuing consciousness. Nonhuman species, I argue, may possess intrinsic value [...]

(Callicott 1989: 133 – 134)

I en senere artikkel i samme bok, «Intrinsic Value, Quantum Theory» argumenterer Callicott også for at iboende verdi kan være ikkeantroposentrisk, men denne gangen på en litt annen måte, som kan minne om Arne Næss’ dypøkologi og hans tanker om Selvrealisering, gestaltontologi og relasjonelle felt.

Now *if* we assume, (a) [...] that nature is one and continuous with the self, and (b) with the bulk of modern moral theory that egoism is axiologically given and that self-interested behavior has a prima facie claim to be at the same time rational behavior, then the central axiological problem of environmental ethics, the problem of intrinsic value in nature may be directly and simply solved. If quantum theory and ecology both imply in structurally similar ways in both the physical and organic domains of nature the continuity of self and nature, and *if* the self is intrinsically valuable, then nature is intrinsically valuable. *If* it is rational for me to act in my own interest, and I and nature are one, then it is rational for me to act in the best interest of nature.

(Callicott 1989: 173)

Begge disse formene for ikkeantroposentrisk etikk kan likevel sies å være antroposentriske. Den første er i det minste antropogenisk, uten mennesker finnes ingen verdi. Om den ikke er antroposentrisk fullt ut er det i alle fall klart at mennesker spiller en sentral

rolle. Dette blir gjerne kalt epistemisk antroposentrisme (Callicott & Frodemann 2009: 58), når vi som mennesker snakker om verdi, er det menneskelig verdi vi snakker om. Den andre kan på samme måte sies å være antroposentrisk, da naturen her får sin verdi gjennom det menneskelige selvs iboende verdi.

I denne korte innledningen har vi sett at det finnes mange ulike syn på antroposentrisme. Det alle innenfor miljøfilosofien nok kan si seg enig i er at den klassiske, antroposentriske etikken vi så langt har hatt har noen mangler. Naturen, forstått som det ikke-menneskelige, har en slags egenverdi, utover den rent instrumentelle verdien den har for mennesker. For å bruke det klassiske «last man» eksempelet til Richard Sylvan (Light & Rolston 2003: 49) så vil nok ingen være enig i at det ikke er noe galt i at det siste mennesket på jord gikk i gang med å ødelegge og drepe alt rundt seg, alt det man tradisjonelt sett sier kun har instrumentell verdi. Men hva er galt? På hvilken måte, hvorfor? Som vi har sett er dette det klassiske spørsmålet miljøfilosofien stiller seg, og etter mer enn 40 år og tusenvis av artikler rundt dette spørsmålet går min opprinnelige tanke om å gjennomgå alle ståsteder langt utenfor denne oppgavens rammer.

Jeg vil derfor heller se på én spesiell retning innenfor miljøfilosofien, som jeg ikke har nevnt ennå, økologisk feminisme, eller økofeminisme. Økofeminismen er, som feminismen den sprang ut fra, en svært vid betegnelse, liberal/marxistisk/radikal/etc.-feminisme har alle sine motsatser i økofeminismen, og man kan finne økofeminister i de fleste akademiske disipliner. Også innenfor økofeministisk filosofi er det ikke alltid lett å finne en rød tråd, bortsett fra at alle definerer seg som feminister, og som miljøvernere (Callicott & Frodemann 2009: 228-235). Jeg har derfor valgt å fokusere spesielt på to økofeministiske filosofer, Karen J. Warren og Val Plumwood. Når jeg altså videre skriver om økofeminisme, vil det i all hovedsak være deres posisjoner jeg snakker om. Både Warren og Plumwood er vestlige filosofer, som begge både snakker ut fra et vestlig ståsted og kritiserer moderne, vestlige filosofiske teorier og historie.

I del I vil jeg gjennomgå sentrale deler av Karen Warrens økofeminisme slik den blir presentert i *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*.

I del II skriver jeg om Val Plumwoods kritikk av de antroposentriske tendensene hun finner i vestlig filosofi, fra Platon via Descartes til i dag. At mennesket har en etisk særstilling har ifølge henne ført til en rekke hyperseparerte dualismer, mennesket/natur, kultur/natur, bevissthet/materie, etc., noe som hverken er heldig for naturen eller for menneskene. At det er den typen egoistisk rasjonalisme som har preget vestlig tanke og politikk som i stor grad har ført oss til den miljøkrisen verden nå er i, og at vi ville være bedre tjent med en økologisk rasjonalitet.

I del III ser jeg på Plumwoods løsning på dualismeproblemet, at mennesket må innta det hun kaller en «intentional recognition stance». Jeg diskuterer hva en slik holdning vil innebære, og hva man får ut av det. Videre plasserer jeg den i sammenheng med andre kjente miljøfilosofiske posisjoner, og viser hvordan den er en bedre posisjon.

Del I Økofeminisme

Feminisme bygger på den (for meg) åpenbare innsikten at kvinner og menn er likeverdige. Å behandle kvinner og menn ulikt ut fra hvilket kjønn de har, blir oppfattet som uberettiget, som diskriminerende og urettferdig. På samme måte er det diskriminerende å skille mennesker ut fra hudfarge, etnisitet, seksuell legning eller religiøs tro. Alle mennesker er likeverdige, alle mennesker har verdi. Dette lærer man i dag blant annet av FNs menneskerettighetskonvensjon, ulike grunnlover og, kanskje viktigst, *fordi det er åpenbart*. Som en «hvit», norsk mann født i 1986 har jeg ingen vanskeligheter med å innrømme at andre mennesker har samme verdi som meg selv, de være seg kvinner, menn, hvite, svarte, rosa, homofile, transseksuelle. Men dette for meg så åpenbare faktum er et relativt nytt faktum, man skal ikke mange år tilbake før det motsatte var utbredt, og ser man på verden under ett blir det klart at det fortsatt er et langt lerret å bleke. Nyere historie har vært preget av en rekke frigjøringsbevegelser, som alle har bidratt til denne «åpenbaringen». De har alle kjempet mot forskjellige «isms of domination», som Warren kaller det, urettferdighet satt i system. Sagt «filosofisk» og i tråd med oppgaven kan man si at feminisme har kjempet mot androsentriske (mannesentrerte) system, orientalisme har kjempet mot eurosentriske system, «queer science» har kjempet mot heterosentrisme. Ingen av disse systemene er eksplisitte system som går inn for å dominere og undertrykke. De speiler sin tid og sin tids generelle oppfatning av virkeligheten. Borgerkrigen i USA, kampen mot apartheid i Sør Afrika, motstanden mot Russlands «homolov» er alle eksempler på at urettferdighet engasjerer oss mennesker, det er noe vi ikke uten videre godtar. Men før man kan ta kampen, for å si det sånn, må man få øynene opp for at urettferdigheten er der, den må åpenbares. Før kvinner, gjennom feminismen, sa fra om at de ikke likte å bli diskriminert var det helt sikkert ikke lett for menn å skjønne det, de var jo kvinner, dermed ulik menn og sikkert vel fornøyd med å sitte hjemme og pusle med sitt.

Ecofeminist philosophy draws on feminism, ecology and environmentalism, and philosophy in its analyses of human systems of unjustified domination (“isms of domination”). It assumes that such domination is neither justified nor inevitable. As a *feminism* (what I take to be an “ism of liberation”), ecofeminist philosophy uses sex/gender analysis as the starting point for critiquing “isms of domination”. As an *ecological* and *environmental* position, ecofeminist philosophy uses ecological and environmental insights about the nonhuman world and human-nature interactions in its theory

and practice. As a *philosophy*, ecofeminist philosophy uses *conceptual analysis* (e.g., what do the key concepts of interest to ecofeminism mean?) and *argumentative justification* (e.g., what are the arguments for the interconnected dominations of women, other human Others, and nature, and are they sound arguments?). Ecofeminist philosophy is not, is not intended to be, and should not be limited to “describing” reality or reporting “facts”; it involves advancing positions, advocating strategies, and recommending solutions. This prescriptive aspect of ecofeminist philosophy is central to *doing* philosophy. (Warren 2000: 43)

I sitatet over kan man se i alle fall to ting, økofeminisme er feminisme, altså spiller kjønn en rolle, og det er økologisk, altså spiller økologi og naturvern en rolle. Videre er det ikke tilfeldig at økologi og feminisme er slått sammen, økofeminismen mener det finnes viktige sammenhenger mellom uberettiget dominans av kvinner (sexisme), uberettiget dominans av andre menneskelige Andre (f.eks. rasisme) og uberettiget dominans av natur (naturisme).

At det er sammenhenger når det gjelder urettferdighet mennesker imellom er ikke vanskelig å skjønne, og de respektive frigjøringsbevegelsene har da også nytt godt av hverandres arbeid og støttet hverandre. Det spesielle med økofeminismen som frigjøringsbevegelse er at den vil trekke disse sammenhengene til å gjelde også for urettferdighet mot naturen.

Stort lenger kommer man ikke når man snakker om økofeminisme som en samlet posisjon, det er stor uenighet både om hva disse sammenhengene er og om de er frigjørende eller forsterkende i forhold til den urettferdige dominansen av kvinner, andre menneskelige Andre og natur (Warren 2000: 21). Videre altså Warrens økofeminisme, hva sammenhengene mellom dominansen av kvinner, andre menneskelige Andre og natur er, hvorfor det er urettferdig og hvordan det hele henger sammen.

Lappeteppefilosofi

The version of ecofeminist philosophy I defend grows out of and is responsive to the intersection of three overlapping areas of concern: feminism (and all the issues feminism raises concerning women and other human Others); nature (the natural environment), science (especially scientific ecology), development and technology; and local or indigenous perspectives. (Warren 2000: 44)

Warren sammenligner økofeminismen sin med et lappeteppe. Lappeteppemetaforen sier mye. Et lappeteppe består av ulike lapper, satt sammen til en helhet. Lappene kan tas bort, endres, og nye kan komme til. Dette symboliserer at økofeminisme ikke så mye er en fast definert posisjon, men mer som en prosess. Som en etisk posisjon betyr det at det ikke finnes nødvendige og tilstrekkelige, hvis og bare hvis, grunner til at noe er riktig.

Klassiske etiske teorier har vanligvis slike, for eksempel er en handling riktig ifølge Kant hvis og bare hvis handlingen er i samsvar med en maxime, et prinsipp som enhver rasjonell aktør kunne «villet» bli en universell lov. Klassisk utilitarisme sier at en handling er riktig hvis og bare hvis den maksimerer «nytte». Slike teorier er selvsagt veldig nyttige. Man kan da, forholdsvis enkelt, sjekke hver handling opp mot en slags liste, et sett med punkter den enten oppfyller eller ikke for så å avsi en dom, denne handlingen er riktig, eller denne handlingen er gal. Men fullt så enkelt er ikke etikk. Selvsagt er ikke hverken deontologi eller utilitarisme fullt så enkelt heller, men grunntanken er fortsatt at det burde gå an å sette opp noen få, gjerne ett enkelt prinsipp som utvilsomt er etisk, for alltid og overalt, noe universelt.

Økofeminisme på sin side er mer relativ. Kantene på teppet, altså det som er innenfor økofeminismen, er de tre siterte «areas of concern», feminisme, natur/vitenskap og lokale perspektiv. Hvis noe er riktig ifølge økofeminisme, er det påvirket av feminisme, naturforståelse og lokal plassforståelse, det kan plasseres i lappeteppet. Den har altså visse nødvendige rammer, noe som må oppfylles for at en handling skal være riktig. Men det den ikke har er tilstrekkelige rammer, « [...] one cannot specify, ahead of time, so to speak, what the «sufficient conditions» of right acts or morally acceptable human conduct is. For that one needs to know things about historical, material and social contexts». (Warren 2000: 66)

Økofeminisme er altså ikke en etisk teori i klassisk forstand, en teori som gir et sett med essensielle etiske regler. Det den gir er et etisk rammeverk vi kan bruke til å finne ut av om en gitt regel eller handling er i tråd med økofeminismen, er den ikke det så er den heller ikke etisk forsvarlig. Noe hører med i økofeminismen om det: er påvirket av feministisk tanke, altså så lenge det ikke bygger på en dominerende «isme», som for eksempel rasisme eller sexisme; sier noe om forholdet mellom mennesker og natur, eller om den ikke-menneskelige naturen; kommer fra et lokalt perspektiv, ikke et universelt «kosmisk» evig gyldig perspektiv. Økofeminisme er en prosess, som et lappeteppe vil noe av innholdet forandre seg over tid, gamle utslitte lapper blir reparert eller skiftet ut, men «teppet» som helhet består, rammene er der.

Undertrykkende konseptuelle rammeverk

Jeg har snakket mye om feminismens (og i ekstensjon andre frigjøringsbevegelser) kamp mot uberettiget dominans, mot dominerende «ismer». Her skal jeg se på hva det er som gjør dominans uberettiget, og slik vise en av kantene på det økofeministiske lappeteppet.

Warren (2000: 46) definerer et konseptuelt rammeverk som «a set of basic beliefs, values, attributes, and assumptions which shape and reflect how one views oneself and one's world. [It] functions as a socially constructed *lens* through which one perceives reality. It is affected and shaped by such factors as sex-gender, race/ethnicity, class, age, affectional orientation, marital status, religion, nationality, colonial influences and culture». Alle mennesker har slike rammeverk, en måte å forstå verden på.

Noen slike konseptuelle rammeverk er undertrykkende. De inngår da ofte i et undertrykkende system, et samfunn der interaksjonen individer og institusjoner imellom preges av et spesielt maktforhold, noen har *makt-over* noen andre i et hierarkisk system, og denne makten over noen andre er uberettiget. Warren (2000: 46ff.) definerer fem funksjoner som gjør konseptuelle rammeverk undertrykkende:

- 1) *Verdi-hierarkisk tenkning* – En «opp-ned» tankegang, der verden blir rangert etter verdi, der den som blir definert som opp, som høyverdig får mer verdi enn den som blir definert som ned, som lavverdig. Eksempler fra vårt vestlige samfunn er at menn er høyverdige, kvinner lavverdige, hvite er «oppe» og fargede er «nede», kultur er opp, natur ned, sinn opp kropp ned etc. «Opp-ned» tankegangen gjør at der det fra før bare fantes ulikheter, forskjeller, blir nå visse egenskaper som arbitrært blir definert som bedre enn andre tilskrevet mer verdi.
- 2) *Opposisjonelle verdidualismer* – Verden blir videre delt opp i motsatte, disjunkte dualismer, der en side får verdi på bekostning av den andre. Som i filmen *Gudfaren*, der Luca Brasi i anledning datterens bryllup forteller gudfaren at han håper datterens første barn blir et maskulint barn. Underforstått, et guttebarn er mer verdt enn et jentebarn, kvinner/menn blir en verdidualisme der det alltid er mer stas med en gutt enn en jente. På samme måte er det bedre å være rasjonell enn emosjonell, å høre til kulturens høye sfære, for eksempel å være filosof, kunstner eller filmkritiker er bedre enn å høre til naturen, for eksempel å være bonde, jeger.

- 3) *Makt* – I undertrykkende konseptuelle rammeverk blir makt definert som makt-over¹. Makt-over makt involverer hierarkiske forhold der en aktør har makt over andre. I seg selv er ikke dette galt, det er mange eksempler på at makt-over makt ikke trenger å være uberettiget. Foreldres makt over barn er et slikt, det er ingenting galt i at foreldre utøver makt over barnet sitt, med barnets beste som mål. Å fysisk dra barnet bort fra bilveien er et klart eksempel på maktbruk, på dominans om man vil. Men denne typen dominans er berettiget, barnet dras bort fordi det ikke skal bli påkjørt, foreldrene passer på barnet og lærer det at det ikke er lurt å løpe på bilveier, de har barnets beste i tankene. Det er heller ikke galt at en sjef i en bedrift har makt over sine ansatte, gitt at sjefen har bedriftens (og de ansattes) beste i tankene. Dette er enkle eksempler på berettiget makt over andre, makt-over makt har en åpenbar plass både i vårt vestlige samfunn, og i resten av verden. Men det er lett å trå feil, å gå fra berettiget til uberettiget maktbruk. Uberettiget makt-over maktbruk skjer når maktbruken nettopp er uberettiget, for eksempel der de som er «oppe» i samfunnet, menn, har makt over de som er «nede» i samfunnet, kvinner.
- 4) *Privilegium* – Privilegier, rettigheter blir i undertrykkende rammeverk antatt å tilhøre de som er oppe i samfunnet. Kjøre bil, få lån, stemme ved valg, sitte der man vil på kollektiv transport, er alle privilegier som burde tilfalle de som er kvalifiserte til det, ikke fordi man tilhører en gruppe som er definert som «oppe».
- 5) *Domineringens Logikk* – Dette er bærebjelken i undertrykkende konseptuelle rammeverk. Det er den som berettiger de øvre, privilegerte samfunnslagene i å undertrykke, å dominere de lavere. Den antar at overlegenhet berettiger undertrykkelse. I vestlig sammenheng ser man dette i at bevissthet, rasjonalitet, det mentale, kultur, historisk sett har blitt gitt høyere verdi enn kropp, emosjonalitet, det fysiske, natur. De som er oppe i et hierarkisk system, menn, hvite, mennesker, er rasjonelle, de som er nede, kvinner, fargede, den ikke-menneskelige natur mangler

¹ I tillegg til 1) makt-over makt finnes det i følge Warren (2000:199-200) fire andre typer makt. 2) makt-med makt, for eksempel har en gruppe mennesker mer makt sammen enn de har hver for seg, og større grupper (feminisme, miljøaktivister) har mer makt sammen enn hver for seg. 3) makt-innenfor makt, den «indre makt eller kraft», for eksempel når man fatter mot, mobiliserer sine indre ressurser for å nå et mål. 4) makt-mot makt, en spesiell type makt man finner i undertrykkende hierarkiske systemer, der den undertrykte part går imot den undertrykkende. Borgerrettighetskampene i USA er et eksempel på slik makt. 5) makt-mot makt, en prosess eller bevegelse mot et bestemt mål, fra ett sett rammeverk til et annet. Rusmisbrukeren som setter seg som mål å bli rusfri er et eksempel på slik makt.

rasjonalitet og er dermed mindreverdige. De som blir definert som rasjonelle er alltid overlegne de som ikke er det, dermed har de som er rasjonelle rett til, de er nærmest moralsk forpliktet til, å undertrykke de som ikke er det.

Domineringens Logikk

Dette siste punktet, dominerings logikk, er så viktig at jeg vil gjennomgå det grundigere. Uten denne logikken er det i utgangspunktet ingenting galt i 1-4. For å bruke forelder-barn forholdet igjen, i et slikt forhold er barnet nede og foreldrene oppe, de er i et hierarkisk forhold. Foreldrene er generelt mer rasjonelle enn barnet, de vet mer om verden og hvordan man bør forholde seg til den, i så måte kan man si de har høyere verdi enn barnet, de er bedre enn barnet til forskjellige ting. Foreldrene har makt over barnet, de bestemmer leggetid, matvaner, når det er greit å se på tv og så videre. De har det privilegiet det er å kunne bestemme hva de skal ha til middag, de har lov til å kjøre bil (gitt at de har førerkort og bil), de har stemmerett. Det som er avgjørende for om dette er et undertrykkende forhold, for om foreldrene uberettiget dominerer barnet, er dominerings logikk. Som nybakt forelder legger man gjerne merke til at barnet man har fått ikke kan snakke eller ikke kan gå, noe forelderen selv kan, ut fra dette slutter man at man er overlegen barnet i så måte. Bruker man da dominerings logikk slutter man at fordi barnet er underlegent kan man gjøre som man vil med det, man er berettiget til å dominere barnet. Menn er generelt fysisk sterkere enn kvinner. Kvinner er i så måte underlegen menn. Men uten dominerings logikk er ikke menn berettiget til å dominere kvinner. Mennesket er rasjonelt, vi er i stand til å snakke, tenke abstrakt, fly til månen og forbi. I så måte er vi overlegne dyr. Men uten dominerings logikk er vi ikke berettiget til å dominere dyr. En OL-vinner er bedre enn andre OL-deltakere, antakeligvis best i verden. Men det ville vært absurd om vinneren dermed fikk gjøre som hun ville med de andre deltakerne og med resten av verden.

Implisitt i dominerings logikk ligger altså et moralsk premiss, overlegenhet gir rett til å undertrykke. Eksempelet med OL-vinneren var et dårlig eksempel, det var dratt ut av kontekst og ble absurd. Men historisk sett er det et faktum at samfunn har fungert, og fungerer, slik. Europeiske kolonister i Amerika var overlegne indianerne som bodde der fra før, overlegne i forhold til teknologi og dermed makt. Dermed, fordi de var overlegne, var det åpenbart at de hadde rett til landet, folket og alt som var der. Gjennom dominerings logikk ble de sett på som moralsk mindreverdige, primitive, mer dyr enn mennesker. I feministiske

ord, de ble definert som «Andre», ikke som oss, mindreverdige. Uten dominerings logikk kunne kolonistene sett at indianerne var ulike seg selv, de hadde andre, mindre høyteknologiske våpen, annen kultur, annet utseende. Men det er et ekstra steg fra å legge merke til forskjeller til å si at disse forskjellene gjør at andre er moralsk mindreverdige.

Warren (2000: 50-51) formaliserer dette slik (jeg har satt inn [indianere] for kvinner og [europeere] for dominante menn slik at eksempelet skal passe bedre inn i det foregående):

- 1) I det minste i vestlige samfunn, når en gruppe historisk sett har blitt identifisert med ikke-menneskelig natur og den fysiske verden, blir den konseptualisert som moralsk mindreverdige overfor den gruppen som historisk sett har blitt identifisert med kultur og den mentale verden.
- 2) I det minste i vestlige samfunn har [indianere] som en gruppe historisk sett blitt identifisert med ikke-menneskelig natur og den fysiske verden, mens [europeere] som en gruppe historisk sett har blitt identifisert med kultur og den mentale verden.
- Så 3) I det minste i vestlige samfunn har [indianere] som gruppe blitt konseptualisert som moralsk mindreverdige overfor [europeere].
- 4) For alle X og Y, om X er konseptualisert som moralsk overlegen Y, er X berettiget i å undertrykke (eller dominere) Y.
- Så 5) I det minste i vestlige samfunn er [europeere] berettiget i å undertrykke og dominere både [indianere] og ikke-menneskelig natur.

Warren, og økofeminister generelt, vil benekte at konklusjonen, 5), stemmer. Vi ser at hele argumentet står og faller på premiss 4), dominerings logikk. Og at premiss 4) er galt, er hjørnesteinen i enhver feministisk/økofeministisk/frigjørende teori, at det finnes forskjeller mellom individer, også moralske forskjeller, betyr ikke at den som er den overlegne part har rett til å undertrykke og dominere den underlegne part. Tatt ut av sammenheng blir det, som vi så, absurd. La oss ta for oss et annet eksempel. Gitt at Jesus er en historisk person, han er guds sønn, han er gud, og han er moralsk perfekt. Han er moralsk overlegen alle andre. I seg selv gir ikke dette Jesus rett til å undertrykke og dominere alle andre likevel. Nettopp fordi han er moralsk overlegen alle oss andre har han heller en plikt til å lede oss mot lyset, mot gud. Slike resonnement gir bl.a. opphav til det som kalles kristne forvaltningsetikken, der fordi Gud har skapt mennesket i sitt bilde har mennesket plikt til å ta vare på skaperverket

(Callicott & Frodeman, 2009: 282). Jeg vil komme tilbake til dette senere i oppgaven, her og nå er det nok å vise at 4), dominerings logikk nettopp ikke er logisk, at den er feil. Skal noe inn i det økofeministiske lappeteppet, må det avvise dominerings logikk.

En ting til er viktig i denne diskusjonen om undertrykkende konseptuelle rammeverk. Det er forskjellen på undertrykkelse og dominasjon. Jeg har til nå unngått å definere de, men det er noen viktige og interessante forskjeller på dem. Jeg har tidligere sagt at den uberettigete dominansen av kvinner, andre menneskelige andre og naturen henger sammen. Det som mer enn noe annet kobler dem sammen er dominerings logikk. Men i og med at dominerings logikk er bærebjelken i undertrykkende konseptuelle rammeverk, er der også viktige sammenhenger mellom undertrykkelsen av kvinner, andre menneskelige andre og (noen) ikke-menneskelige dyr. Her ligger forskjellen, vi legger merke til at dominerings av natur har gått til å bli undertrykkelsen av (noen) ikke-menneskelige dyr².

Oppression consists of institutional structures, strategies, and processes whereby some groups (Downs) are limited, inhibited, coerced, or prevented from mobilizing resources for self-determined goals by limiting their choices and options. Oppressive institutions use various tools of subjugation (e.g., violence, threats, exploitation, colonization, exclusion) to reinforce the power and privilege of Ups in oppressive systems and to enforce the subordination or domination of Downs. Domination is one such tool of subjugation: it reinforces the power and privileges of Ups over Downs

(Warren, 2000: 54)

All undertrykkelse har med dominans å gjøre, men ikke all dominasjon er undertrykkelse. Å undertrykke noen vil si å ta fra dem muligheten til å ta egne valg. Slaveri er i så måte det klareste eksempelet på undertrykkelse, en slave tar ingen egne valg, en slave styres (domineres) fullt ut av sin herre og mester. Naturen som sådan, trær, elver, fjell, økosystemer tar heller ingen egne valg, men den har heller ikke mulighet til å ta egne valg. Slaver har konseptuelle rammeverk, de er bevisste og tar valg, som mennesker er og gjør.

² Interessant er det at Warren inkluderer (noen) ikke-menneskelige dyr. Her har hun tatt til etterretning arbeidet til dyrerettsforkjempere, som Singer og Regan (som jeg nevnte innledningsvis), som har jobbet hardt for å utvide mellommenneskelig, antroposentrisk etikk til også å gjelde for enkelte «høyerestående» dyr. Dette viser hvordan økofeminisme lett kan ta til seg innsikter fra andre teorier, så lenge de passer inn i det overordnede rammeverket. Lappeteppet har fått en ny lapp, noen dyr er veldig like mennesker og bør behandles tilsvarende.

Naturen har ikke konseptuelle rammeverk. Det gir dermed ingen mening å si at naturen blir undertrykt på samme måte som kvinner og andre menneskelige Andre kan. Undertrykkende konseptuelle rammeverk er et sett grunnleggende verdier, holdninger og antakelser som forklarer, berettiger og vedlikeholder dominerende relasjoner. Som tidligere nevnt er det relativt lett å se sammenhengen mellom domineringen av kvinner og andre menneskelige Andre. Dette fordi det i tillegg er en sammenheng mellom undertrykkelsen av dem, begge grupper er mennesker, de har altså konseptuelle rammeverk, og de kan si fra om at den undertrykkelsen, dominansen som skjer er uberettiget. Dette er også mye lettere å ta til seg for den undertrykkende gruppen da det er lettere for mennesker å identifisere seg med andre mennesker enn med et økosystem. Når Warren altså hevder at det er en sammenheng ikke bare mellom undertrykkelsen av ulike grupper, men mellom den uberettigete domineringen av disse, kan hun utvide den undertrykte gruppen til å inkludere naturen, det «Andre» som sitter igjen utenfor det etiske senteret.

Kvinner og Natur

Det er på tide å se litt på hva Warren mener når hun snakker om disse undertrykte gruppene, om kvinner og natur og sammenhengene mellom dem. «What these connections between sexism and naturism literally show is that, at least in Western culture, the concept of «nature» has female-gender connotations and the concept of «women» has natural or «nature» connotations. [...] What does it mean, then, to claim (as I do) that the concepts of women and nature are socially constructed and intersecting?» (Warren, 2000: 57, 58)

Kvinner er ikke bare kvinner *qua* kvinner, begrepet «kvinne» varierer ut fra kontekst, det er et sosialt konstrukt. Man kan definere ut fra genetisk kjønn, en kvinne er et menneske der det 23 kromosomet består av to x-kromosom. Men det sier ikke mye om en gitt person. Ta min kjæreste som eksempel. Hun er ikke bare en kvinne, hun er i tillegg nordnorsk, litt samisk, heterofil, student, brunhåret, spirituell, etc. Det er mer ved kvinner enn bare kjønn, sosial kontekst spiller en stor rolle. Hvem det er som beskriver spiller også en stor rolle. Ut fra hvilket konseptuelt rammeverk vedkommende har kan en kvinne være kjærestepotensiale, venninne, et stykke kjøtt, omsorgsperson, barnefabrikk, mindreverdig, subjekt, objekt og så videre.

Natur er heller ikke ensidig gitt, begrepet «natur» varierer ut fra kontekst. Man kan definere naturen som alt ikke-menneskelig; som en samling objekter, skog, fjell, individuelle organismer; som prosess, som endring over tid, energiflyt. Når mennesker snakker om naturen, snakker de ut fra sine egne konseptuelle rammeverk. Noen snakker om naturen som alt som finnes, eller som skaperverket. Andre mener det som ikke er menneskelig, den «ville», uberørte natur. Andre igjen ser på naturen som en ressurs, et blankt ark som må bearbeides. Noen synes naturen er vakker, andre synes den er kjedelig.

Å si at «kvinner» og «natur» er sosiale konstruksjoner benekter selvsagt ikke at kvinner og natur også er faktiske størrelser, at de finnes. Poenget her er at hvordan man i et samfunn ser på og konseptualiserer grupper er viktig, at det kan gjøres på ulike måter.

Sammenhenger mellom natur og Andre

Premiss 1) og 2) over er historiske påstander, påstander som sier noe om det som har vært. Økofeminismen sier at disse påstandene er sanne, forstått som historiske påstander, men at de ikke burde være sanne, forstått som generelle påstander. Å vise at de historisk sett *er* sanne er viktig for et økofeministisk prosjekt som dette. Økofeminismen er ikke universell, tidløs, den er opptatt av dette med plass, av å plassere ting i kontekst. Jeg vil her, nærmest i forbifarten, raskt nevne noen av sammenhengene Warren (2000: 1-38) nevner. Dette fordi jeg kommer til å diskutere de i detalj når jeg kommer til del II, i Plumwoods kritikk av den rasjonalismen, andro- og antroposentrismen hun finner i vestlig sivilisasjon.

Historiske sammenhenger: Økofeminister identifiserer spesielt tre perioder i vestens historie som både opphavet til og sterke bidrag til koblingen mellom den uberettigete domineringen av natur og Andre (kvinner). (1) «The invasion of Indo-European societies by nomadic tribes from Eurasia between the sixth and third millennia B.C.E.» (2000: 22); (2) «The scientific revolution of the sixteenth and seventeenth centuries» (2000: 22); og (3) «Classical Greek philosophy and the rationalist tradition» (2000: 23)

Empiriske sammenhenger: Dette er de «ekte, følte, opplevde» sammenhengene mellom dominasjonen av kvinner, Andre og naturen. De viser at undertrykte grupper (gjerne på den sørlige halvkule, i de landene vi i vesten liker å kalle «underutviklede» land), de som er «nede» på rangstigen, blir mer påvirket av domineringen av naturen enn de som er «oppe» (typisk vestlige land, for eksempel Norge). Er det tørke, er det gjerne de svakeste som

merker det mest, typisk kvinner og barn. Det er ofte kvinner som tar seg av husholdningen, de må skaffe mat og vann. «Lack of sanitary water is of special concern for women and children since, as the primary providers of household water, they experience disproportionately higher health risks in the presence of unsanitary water» (2000: 7)

Sosio-økonomiske sammenhenger: I dagens kapitalistiske system blir både natur og Andre gjort om til ressurser, som er til for å bli brukt av eliten. Det som blir ansett som produktivt, verdifullt arbeid er det som gir profitt, varer og kapital. Naturens stadige reproduksjon av seg selv, kvinners arbeid i hjemmet er ifølge dette systemet ikke arbeid, det produserer ikke. Det er ikke naturen som produserer bananer, det er Chiquita eller Bama.

Lingvistiske sammenhenger: Hvordan språk blir brukt har mye å si for hvordan undertrykkende konsept skapes. I vestlige samfunn er det vanlig å snakke om undertrykte grupper i «naturistiske» termer. Kvinner blir f.eks. omtalt som høns, tisper, (puse)katter. Slaver i USA ble gjerne kalt «coons, apes, gorillas». Indianere i Amerika ble omtalt som primitive, usiviliserte, nærmere naturen. Gitt at naturen blir sett på som mindreverdige, bidrar dette til at Andre blir sett på som mindreverdige. Naturen blir på samme måte omtalt i «sexistiske» termer. Naturen er jomfruelig, den ligger klar til å bli sådd. Den er i utgangspunktet tom og må fylles med kultur. «Mother Nature (not Father Nature) is raped, mastered, controlled, conquered, and mined. Her (not his) secrets are penetrated, and her womb (men don't have one) is put into the service of the man of science (not woman of science, or simply scientist) » (2000: 27). Et siste poeng, det er ikke all naturistisk språkbruk som er nedsettende for mennesker, det er bra å være sterk som en bjørn, modig som en løve. Dunayer (1995, referert i Warren, 2000:28) skriver: «While only some nonhuman animal pejoratives denigrate women, all denigrate nonhuman animals». Slik språkbruk kan bare bidra til å forsterke skillet mellom mennesker og natur, forsterke antroposentrisk tankegang.

Økofeminisme

Analysen av undertrykkende konseptuelle rammeverk, og sammenhengene mellom uberettiget dominans, er en generell analyse av undertrykkelse, av urettferdighet. Den passer inn i feministiske teorier, anti-rasistiske teorier og andre frigjørende teorier. Det konseptuelle rammeverket som berettiger mennesker til å dominere andre mennesker ut fra forskjellig

kjønn, er det samme konseptuelle rammeverket som berettiger mennesker til å dominere andre mennesker ut fra forskjellig etnisitet, seksuell legning, økonomisk/sosial status, osv.

Økofeminismen, som bevegelse og teori, befinner seg som nevnt i skjæringspunktet mellom feminisme(frigjøring), naturforståelse(vitenskap, miljøfilosofi) og ulike, lokale perspektiv(kontekst). Til nå har vi snakket mest om feminisme, forstått som frigjøring, kampen mot uberettiget dominans. Warrens økofeminisme er ikke avskåret fra feminismen, den er ikke en egen, ny teori, den er en videreutviklet form for feminisme.

Der feminismen, minimalt, er den bevegelsen som kjemper mot menns urettferdige dominans av kvinner, mot sexismen, er økofeminismen den bevegelsen som kjemper mot menneskers urettferdige dominans generelt. Som feminist argumenterer Warren gjennom konseptuelle analyser og sammenhenger for at feministisk filosofi i tillegg til å kjempe mot sexismen og «male-bias», på grunn av de tette båndene mellom sexismen og naturisme, også må kjempe mot naturisme og «naturist-bias». Men i tillegg, som miljøfilosof, argumenterer hun for at miljøfilosofi i tillegg til å kjempe mot naturisme og «naturist-bias», på grunn av de tette båndene mellom naturisme og sexismen, også må kjempe mot sexismen og «male-bias».

Men det hun sier er ikke bare at fordi det er tette bånd mellom sexismen og naturisme burde feminister og miljøfilosofer samarbeide, det er sterkere enn så. Både feministiske teorier og miljøfilosofiske teorier mangler helhet, de mangler på en måte kontekst, perspektiv. For å forstå urettferdighet og uberettiget dominans, for eksempel sexismen, naturisme, androsentrisme eller antroposentrisme må man se at de henger sammen, at å kritisere en er å kritisere alle.

Økofeminisme som miljøfilosofi

Her vil jeg se på hvordan Warren plasserer seg i forhold til andre miljøfilosofier, hva hun mener mangler og hva økofeminisme som feminisme kan bidra med. Som vi så innledningsvis er alle miljøfilosofier opptatt av at også ikke-menneskelig natur har verdi. De mener alle at klassisk etikk er antroposentrisk, og vil på ett eller annet vis endre dette.

Et første, men viktig poeng er dette: «[T]he moral considerability of nonhuman nature may be “groundless”» (Warren, 2000: 74-75). Hva mener hun med dette? Når miljøfilosofer snakker om at naturen, for eksempel dyr har verdi, sier man gjerne at de har iboende,

intrinsisk verdi. Hva er den verdien? Hvilken egenskap ved dyrene er det som gir dem etisk verdi? Singer ville svart at det er bevissthet, evnen til å føle smerte. Man kan også spørre om hvilken egenskap ved mennesket det er som gir oss verdi? Singers svar er det samme. Men det fører med seg en del problemer. Ligger man i koma, kan man anta at man hverken er bevisst eller føler smerte. Likevel ville det vært galt av meg å dra på sykehuset og holde en pute over en komatøs pasient. Warren, med Joel Feinberg, mener at etisk verdi godt kan være grunnløs, dvs. uten noe fundament. Feinberg (1973 i Warren 2000: 75) sammenligner det med en forelders kjærlighet til barnet sitt. Man kan nok forklare hva det er ved barnet som er flott, men det er vanskelig (umulig?) å *bevise* det. Man elsker det fordi man elsker det. Verdi er ikke noe man har i kraft av en gitt iboende egenskap, verdi er noe man får gjennom en slags holdning, en holdning av gjensidig respekt mot resten av verden, ikke fordi noe/n har noe ved seg som gir dem verdi. Å argumentere for at visse egenskaper som visse skapninger har gir dem verdi, som Singer gjør, er en vanskelig (umulig?) oppgave. Det vil alltid være relativt enkelt å komme på situasjoner der akkurat disse egenskapene mangler, men der verdi likevel er/burde være tilstede. Så, for å klargjøre, Warren mener at både natur og mennesker har verdi, men at denne verdien er, eller i det minste kan være, grunnløs, at det å argumentere for at natur har verdi på grunnlag av den eller den egenskapen vil være unødig vanskelig.

Videre deler hun opp «det moralske landskapet» i fire deler, slik (Warren, 2000: 77-87):

«HOUSE» «REFORMIST» «MIXED REFORM «RADICAL»
AND RADICAL»

Dette er nyttig når vi skal forholde oss til de ulike posisjonene. I «House» finner vi de klassiske etiske, antroposentriske, teoriene, konsekvensetikk (e.g. utilitarisme) og «nonkonsekvensetikk» (e.g. plikt og dydsetikk). Snakker man om etikk så er det disse teoriene man vanligvis snakker om. Å bruke et hus som eksempel må sies å være en genistrek, da det fint illustrerer hvordan mennesket gjemmer seg og blir beskyttet av å være inne i det (selvkonstruerte) etiske huset, mens naturen står utenfor og må klare seg selv.

De som befinner seg ved «Reformist»-punktet vil revidere klassisk etikk, åpne opp dørene og utvide huset slik at litt av naturen får slippe inn. Disse blir gjerne kalt moralske ekstensjonister, fordi de vil utvide det etiske sentrum til å gjelde for (enkelte) dyr som har menneskelignende egenskaper. Her finner vi igjen Peter Singer med sin reviderte utilitarisme; Tom Regan som mener at alle vesen som er «subjects of a Life» har verdi og like rettigheter; Paul Taylor sin biosentriske «Respect for Life», alt liv er et teleologisk senter og har iboende verdi; Albert Schweitzers dydsetiske «Reverence for Life» tanker, mennesker bør være like ærbødige overfor annet liv som overfor sitt eget; og diverse kristne forvaltningsetikker, der Gud har gitt menneskene herredømme over naturen og det er opp til oss å forvalte den på best mulig vis.

Ved «Mixed Reform and Radical» venter Aldo Leopold (og Callicott). Warren siterer Leopold (Warren, 2000: 82):

- 1) The land ethic simply enlarges the boundaries of the community to include soils, waters, plants, and animals, or collectively: the land.... In short, a land ethic changes the role of *Homo sapiens* from conqueror of the land-community to plain member and citizen of it....
- 2) It is inconceivable to me that an ethical relation to land can exist without love, respect, and admiration for land, and a high regard for its value. By value, I of course mean something far broader than mere economic value; I mean value in the philosophical sense....
- 3) A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise.

Siste setning kan se ut som en revidert konsekvensetikk. Noe er riktig om konsekvensene er å beholde integriteten, stabiliteten og skjønnheten til det biotiske samfunnet. På mange måter er det også det, men det er også noe mer, noe mer radikalt. Leopold vil ikke bare utvide huset, naturen utenfor får ikke verdi fordi den ligner oss på det og det området; mennesker, dyr, planter, elver og fjell får verdi fordi vi er en del av landet, som «plain member and citizen of it». Leopolds etikk er en holistisk etikk, det er helheter som har verdi. Befolkninger, samfunn, arter, økosystemer har verdi, mennesker som individ har verdi fordi de er en del av verdifulle systemer.

Siste stopp på veien er de radikale. Her finner vi bl.a. økofeminisme, dypøkologi, og sosialøkologi. I tråd med husmetaforen kan vi si at dette er teorier som vil rive ned huset og heller bo under trær, i huler eller sette opp telt der det passer dem. De er vanligvis ikke bare etiske teorier, men vil gjerne fundamentalt endre både mennesket samfunnet de lever i. Den dypøkologiske grunntanken er at det ikke finnes noe egentlig skille mellom det som eksisterer, det er ingen vesensforskjell mellom menneskelig væren og det væren et tre har. Individuelle jeg finnes ikke egentlig, men er en del av et større jeg, et økologisk Jeg. Å tenke, å være dypøkologisk innebærer å identifisere seg selv med dette økologiske Selvet, å realisere selvet. Innser man at man selv er en del av et større Selv, og at alle andre også er en del av dette Selvet, at alt er Jeg, innser man også at alt som lever har samme rett til å leve, har samme verdi som en selv har. Skader man andre, skader man seg selv. Sosialøkologi sier at selvet, rasjonalitet og frihet kommer *fra* naturen, ikke på tross av den. Den ser på livet som en prosess, som aktivt, relasjonelt og kontekstuell. Naturen er ikke bare død materie, den lever og styrer seg selv i form av evolusjonen. Naturen er et samlebegrep for en rekke samfunn uten noen form menneskelig moral, den bare lever. Den er sosial, i så måte at den sier at menneskelige samfunn har sitt utspring fra naturen. Naturen og samfunnet bør ses på som en sammenhengende helhet, uten noen form for hierarkisk tenkning. I naturen finnes ingen dominerende eller underkastende forhold, dette er sosiale konstruksjoner. Annerledeshet er et gode og bør føre til mer samarbeid og komplementaritet heller enn rivalisering.

Til slutt tar vi for oss økofeminismen. Selv om økofeminismen også er en etisk teori, er den også et etisk rammeverk, et lappeteppe i Warrens terminologi, som både kan og bør ta til seg innsyn fra andre etiske teorier. Dette fokuset på pluralitet, på diversitet er en styrke og ikke en svakhet ved økofeminismen som etisk teori. Tidligere var vi inne på at Warren mener noen dyr kan bli undertrykt, ikke bare dominert. Dette er i stor grad inspirert av det arbeidet Singer, Regan og andre dyrerettsforkjempere har gjort. Men ved alle disse teoriene henger det også med noen ting som økofeminismen ikke godtar.

Det økofeminismen ikke er

Som miljøfilosofi forkaster økofeminismen alle etiske teorier som er inne i «huset», alle antroposentriske teorier. Men det er også deler av de andre teoriene som er problematiske. Det er spesielt fire antakelser som ofte gjøres i etikk Warren mener er problematiske. Dette er

«ethical absolutism, ethical monism, the objectivity of the “moral point of view,” and conceptual essentialism» (Warren, 2000: 88)

Etisk absolutisme sier at det finnes enkelte moralske prinsipp som aldri kan overtredes, hit men ikke lenger. De blir ofte sett på som metafysiske, evige, fullt ut objektive og kontekstfrie sannheter. Motstykket vil være etisk relativisme, at det ikke finnes noen slike evige sannheter, etikk og moral er bare det som til enhver tid er tillatt i et gitt samfunn, eller det man selv finner for godt. Disse to posisjonene blir vanligvis presentert som et enten/eller valg, men Warren mener det finnes et tredje valg, det hun kaller etisk kontekstualisme. Hun nekter ikke for at absolutte etiske verdier kan finnes, men at det i så fall er ganske få av dem, og ikke slike man vanligvis finner i vestlig etikk. «A moral injunction against torture or oppressing morally relevant others would be among them» (Warren, 2000: 89). Det hun er uenig med er at disse absolutte, universelle sannhetene er tidløse, kontekstfrie, og argumenterer for det hun kaller situert universalisme, at disse evige sannhetene nettopp ikke er evige, absolutte metafysiske sannheter men kommer fra mennesker, at de gir uttrykk for virkelige, fysiske, opplevde verdier alle folk kan kjenne seg igjen i.

Etisk monisme sier at det kun finnes ett enkelt, ultimat etisk prinsipp, som kan brukes til å finne ut om en handling er moralsk eller ikke. Dette kan f.eks. være et utilitaristisk prinsipp, det riktige er det som til en hver tid gjør mest godt, eller et kantiansk prinsipp der det riktige er det som kan gjøres til en maxime alle rasjonelle aktører vil være enig i, eller et leopoldiansk prinsipp der noe er riktig om konsekvensene er å beholde integriteten, stabiliteten og skjønnheten til det biotiske samfunnet. Motsatsen er etisk pluralisme, som Warren slutter seg til. Økofeminismen nekter for at det må være en hierarkisk struktur i etikk, at det må være et ultimat, overordnet gode som alt avhenger av. Den har heller flere, ulike etiske prinsipper, som brukes om en annen alt etter hvilken situasjon man er i.

Objektiviteten til det moralske perspektiv. Dette henger også sammen med de to punktene før, etisk absolutisme og monisme. Skal man snakke om etikk må man være objektiv, man må være fullstendig rasjonell og avskåret fra egne ønsker, følelser og tanker. Man skal liksom gå inn i seg selv, til det indre jeget som Descartes fant, Cogito Ergo Sum, det abstrakte, rasjonelle, atomistiske jeg. Dette er akkurat det økofeminismen ikke er, den er relasjonell, den er påvirket av omgivelsene, av kjønn, klasse, følelser. Karen Warrens teori er Karen Warrens teori, ikke selve Teorien. Dette betyr ikke at noen teorier ikke er bedre eller

dårligere enn andre, men som teorier er de på samme fot. Det er vi, som moralske vesener, som selv avgjør hva vi skal tro på, hvilke verdier vi skal ha.

Konseptuell essensialisme sier at konsepter som moralske aktører og etiske teorier kan defineres ut fra tidløse, nødvendige og tilstrekkelige betingelser. Dette er igjen problematisk for økofeminisme, som nettopp ikke er tidløs og abstrakt. En etisk teori er ifølge økofeminismen en teori-i-utvikling, en prosess, et lappeteppe som stadig blir reparert og vedlikeholdt. På samme måte er en moralsk aktør ikke et avstumpet, rasjonelt, ensomt selv men et selv som forholder seg til verden. På mange måter kan man si at det er det samme problemet som kommer tilbake, klassisk etikk prøver å være en tidløs, abstrakt, evig sannhet tatt ut av sammenhengen den kommer fra. Økofeminismens mantra i så måte er: Kontekst teller.

Etikk er å bry seg

Warren selv plasserer teorien sin ved «mixed reform and radical», den er radikal ved at den benekter etikkens krav til abstrakt universalitet og reformerende ved at den tar til seg mange av de prinsippene man finner hos reformistene – ikke som abstrakte, tidløse prinsipp, men som situert universalisme.

« [T]here are universal ethical principles, but ... this universality does not consist in their being abstract, ahistorical, transcendental, essentialist principles arrived at through reason alone. Rather, I think this *universality lies in particularity* [...] It is in particular, concrete, felt, lived experiences and understandings of tragedy that “universal” themes (truths) are located, and it is through “universal” themes (truths) that we make sense of and understand particular situations and experiences»

(Warren, 2000: 113)

Når vi kan snakke om universelle etiske prinsipp er det ikke fordi de eksisterer i en abstrakt idéverden vi kun kan komme i kontakt med når vi tenker rasjonelt, de er universelle fordi de er menneskelige sannheter, fordi mennesker relaterer seg til verden og andre rundt seg. Etikk handler om hva mennesker, som nettopp ikke er perfekte, rasjonelle, tidløse

vesener, kan og burde gjøre i de historiske, sosiale og økonomiske kontekstene de befinner seg i.

Rettferdighetens gudinne, Justitia, sies å være blind. Dette skal illustrere at rettferdighet, lovverket, er likt for alle. Og det er bra og viktig. Men det betyr ikke at man dømmer alle over en kam, man setter den ulovlige handlingen inn i kontekst. Et mord er ikke bare et mord, selv om et mord er galt. Det er viktig å sette seg inn i den partikulære situasjonen, å finne ut om det har skjedd i affekt eller om det har vært planlagt. Kanskje det var selvforsvar? Justitia er ikke blind, hun lever ikke i en abstrakt boble av lovtekster, hun dømmer ekte mennesker med ekte følelser og komplekse motiv. Hun dømmer etter universelle(dvs. like for alle) lover, men hun plasserer dem i riktig kontekst.

Warren forkaster ikke prinsipper som rettferdighet, plikt, nytte eller rettigheter, hun nekter for etisk monisme, at et av disse prinsippene er «sjef». Warren bruker en fruktbolle til å illustrere dette. Oppi fruktbollen ligger det etiske prinsipper, universelle sannheter, gamle og etter hvert kanskje nye. Man skal ikke drepe. Man skal respektere andre. Det er godt som gjør minst skade. Er man så i et etisk dilemma, må man finne ut av hvilket prinsipp som passer til dette. Man kan ikke bare kaste et blikk på etikkens steintavle og se, aha, det er etisk. Da får jeg gjøre det. Man må ta seg bryet med å sette seg inn i situasjonen, sagt på en annen måte så må man *bry seg*. Warren kaller det «Care Practices», og innfører det som et eget situert universelt prinsipp. «*Care practices* are practices that maintain, promote, or enhance the health (well-being, flourishing) of relevant parties. The care-practices condition functions as a situated universal principle for choosing among ethical principles (in the fruit bowl) and for helping resolve moral conflicts» (Warren, 2000: 115).

Å bry seg

Hva vil det si å bry seg? Hvordan bryr man seg? I den vestlige filosofiske tradisjonen har rasjonalitet stått i høysetet, mennesket er spesielt fordi vi er i stand til å tenke rasjonelt. Og vi er spesielle i så måte, det er ingen andre skapninger på jorda som er så rasjonelle som vi. Gjennom rasjonaliteten har vi skapt matematikk, fysikk, biologi, datamaskiner, kort sagt det moderne teknologiske samfunnet. Økofeminismen har ingen problemer med det, tvert imot er rasjonalitet og vitenskap et gode vi kan bruke til hele jordens beste. Det den har problemer med er, for det første, som vi så fra dominerings logikk, overlegenhet gir *ikke* rett til å

dominere. For det andre gjør det ensidige fokuset på at mennesker er rasjonelle at vi mister et viktig aspekt ved det å være menneske, evnen til å bry oss, til å sette oss inn i andres situasjon. Rasjonalitet blir ofte satt opp som motstykket til følelser, som en dualisme. Man er enten rasjonell eller emosjonell. Dette har vi sett er en del av et undertrykkende konseptuelt rammeverk. I et patriarkalsk rammeverk blir gjerne rasjonalitet tilskrevet de som er på toppen av et hierarki, til dominerende menn, mens emosjonalitet tilhører de undertrykte, gjerne kvinner og andre menneskelige Andre. Men vi har alle følelser.

Warren bruker Daniel Golemans forskning på emosjonell intelligens for å vise hva det vil si å bry seg. «According to Goleman, there are two minds or brains, “one that thinks and one that feels”: rational minds (“reason”) and emotional minds (“emotion”). [...] According to Goleman, the rational mind and emotional mind provide very different, though intertwined, ways of knowing; they provide two different kinds of intelligences» (Warren, 2000: 109). Han introduserer oss for Eliot, som har en svulst på hjernen. Etter at denne blir fjernet, har Eliot forandret seg. Han har fortsatt de samme rasjonelle evnene som han alltid har hatt, han er i stand til å tenke logisk. Men han har sluttet å bry seg, han har mistet den emosjonelle intelligensen. Han er ikke lenger i stand til å bry seg om hva han skal gjøre, det er det samme for ham. På spørsmål om hva han vil ha til middag, f.eks., vil ikke Eliot være i stand til å bestemme seg. Det er det samme for han, han har mistet evnen til å verdsette ting³.

Slike eksempler er viktige for etikken. Det viser at det tradisjonelle etiske synet, objektiviteten til det moralske perspektiv, ikke er holdbart. Vi kan ikke få en virkelig etikk fra ren rasjonalitet. Skal man tenke og handle moralsk er det en forutsetning at man både har rasjonell og emosjonell intelligens, man må kunne abstrahere og samtidig være empatisk. Vi kan dra paralleller til Feinberg over. På spørsmålet om hva det er som gir oss verdi kom han frem til at det var en slags holdning, verdi i seg selv er grunnløs: «Verdi er ikke noe man har i kraft av en gitt iboende egenskap, verdi er noe man får gjennom en slags holdning, en holdning av gjensidig respekt mot resten av verden, ikke fordi noe/n har noe ved seg som gir dem verdi.» Verdien til mennesker, dyr og natur er kanskje grunnløs, i så måte at det ikke er noen intrinsisk verdifulle egenskaper som kun moralsk verdifulle vesen har. Men evnen til å

³ Denne forskningen er kontroversiell, som et raskt søk på Wikipedia avslører (Emotional Intelligence, 2014). For vårt bruk her er ikke det så farlig, det er nok at den er plausibel, at den sier noe om hvor viktig følelser er for at vi skal kunne fungere som mennesker.

bry seg, det man med Goleman kan kalle emosjonell intelligens, er det som gjør det mulig å tenke moralsk, å handle moralsk. Hvorfor skal man bry seg? Fordi hvis man ikke bryr seg, slik Eliot gjør, er man ikke i stand til å tenke moralsk, man er ikke i stand til å ta moralske valg, man kan ikke si om en gitt handling er moralsk eller umoralsk.

Omsorgs-sensitiv etikk

Warrens etikk er ikke en omsorgsetikk i tradisjonell forstand. Derfor har jeg til nå oversatt «care» med bry, ikke med omsorg. Omsorgsetikk blir ofte satt i opposisjon mot mer tradisjonelle etiske teorier, som en enten/eller dualisme. Man kan enten ha en omsorgsetikk, der omsorg er det bærende prinsipp. Eller man kan ha grunnleggende rettigheter og plikter (rett til liv, til eiendom, plikt til å fortelle sannheten), eller visse ukrenkelige regler (alltid gjøre det som medfører mest mulig nytte, alltid behandle andre personer med respekt) som bærende prinsipp. Dette er eksempler på etisk monisme, og som vi så avviser Warren dette. Hun er en etisk pluralist, og omsorg, å bry seg, er ett av flere prinsipp.

Hun oppsummerer sin etiske teori, som hun kaller «Care-Sensitive Ethics» slik:

- 1) *Evnen til å bry seg*, om seg selv og andre, gjør at vi i det hele tatt kan være moralsk, at vi kan ha en etikk. I Warrens fruktbolle blir dette selve bollen. Hvis vi ikke bryr oss, trenger vi heller ikke frukt (etiske prinsipper).
- 2) *Situert universalisme*, etiske prinsipper er universelle fordi de er partikulære, fordi alle (eller de fleste) kan være enige i dem, ikke fordi de er abstrakte, a priori logisk beviste sannheter.
- 3) *Omsorgspraksis*, hvilket prinsipp som best passer inn i en gitt kontekst avgjøres ved å vise omsorg for alle de berørte partene.

Alle disse tre henger sammen. Etiske prinsipper er universelle fordi de er partikulære. Omsorgspraksis er et etisk prinsipp, for å forstå det må vi se både på det partikulære og på det universelle. Skal man bry seg om partikulære andre krever det at man har i alle fall litt kunnskap om den andres verden, hva det er som utgjør den andres konseptuelle rammeverk, hvordan det er å være slik som den andre, og skal man bry seg om andres verden krever det at man har litt kunnskap om den andre som lever i den.

Omsorgssensitiv etikk i praksis

Vi kan bruke den norske kurasen Telemarksfe som eksempel. Den holder på å dø ut, i Norge er det i dag bare omtrent 300 igjen (Karterudseter, B & Lindgren, H.M. 2014). Hvorfor skal vi bry oss med det? Det finnes jo andre kyr, kyr som produserer langt mer melk og kjøtt enn nettopp denne. Bøndene som har nettopp disse kyrne bryr seg i alle fall, og det gjør jeg også. Ifølge Warrens teori bryr vi oss fordi vi har «some general understanding of the social meanings assigned to these “earth others” [...]. Conversely, to care about social meanings or structures that function to exploit or destroy natural environments we must have some level of understanding of their operation in particular cases» (Warren, 2000: 116)

Hvis vi forstår gruppen “kyr” kun som produsenter for melk og kjøtt, er det ingenting ved denne saken som er moralsk aktverdig, det er tvert i mot bra at disse kyrne dør ut, da kan vi få flere og bedre (mer effektive) produsenter. Men forstår vi «kyr» som bestående av mange ulike, men likeverdige, raser, som enkeltindivider, den kua, som historisk og sosialt knyttet til mennesket, til landbruket, til kloden, blir det annerledes. Sier man at en kurase holder på å dø ut, er ikke det så farlig. En kurase er et omskiftelig begrep, vi vet at det finnes mange ulike kuraser. Sier man at *Telemarkskua* holder på å dø ut, akkurat denne, partikulære rasen, blir bildet straks et annet. Jeg tenker straks tilbake på barndommen, på bildet jeg hadde av en koselig bondegård, der bonden går og pusler på gården, dyreløyer, lukten av møkk, landlig idyll. I dag vet jeg at bildet nok ikke er slik, kyrne går nok ikke fritt rundt, men følger faste rutiner med inne og utetid, bonden melker ikke for hånd, han har en maskin til det, og kyrne står i båser i et nøye regulert fjøs. Jeg går fra å tenke på det partikulære, telemarkskua, til det universelle, her norsk landbruk.

Norsk landbruk i dag ligner ikke mye på den bondegården jeg forestilte meg selv da jeg var ung, eller den bondegården barn får presentert gjennom TV. Kristian Bjørkdahl (2013) reagerer på NRK serien «Barnas Restaurant». I dette programmet skal barna lære seg å bli gode kokker, og blir i en episode tatt med på «en gård som har både høner og ender» for å se hvordan dyrene har det på gården. Videre skal de «på egenhånd forsøke å beine ut en hel kylling». Alt dette skjer på nettopp en slik idyllisk bondegård som jeg så får meg i yngre dager, en slik som sikkert alle norske barn ser for seg. Det Bjørkdahl reagerer på er for det første måten man blander begrep her, barna skal se på høner, og så beine ut en kylling. Høner og kyllinger er i dag i praksis nærmest for to arter å regne, «høner» er eggprodusenter som skal legge mest mulig egg, «kylling» er kjøttprodusenter som skal bli størst mulig på minst

mulig tid. For det andre er det måten man tilslører virkeligheten på. Barna (i programmet, og de som ser på) blir lært at kyllingen de skal bene ut kommer fra nettopp denne gården. Om den gjorde det, vet hverken Bjørkdahl eller jeg, men det som er sikkert er at mange barn tenker at den kyllingen de finner i butikken helt sikkert har levd et fint liv, som hønene på den fine bondegården gjorde. Fakta er at landbruk i dag foregår mer som i en fabrikk, der produksjon og effektivitet er det viktigste, ikke dyrevelferd (Dyrevernalliansen, 2010). Her har jeg gått fra det universelle, norsk landbruk, til det partikulære, norske «høner» og «kyllinger».

Ved å bry meg om at Telemarkskua holder på å dø ut, begynner jeg å tenke på hvorfor det er slik. Jeg lærer at det er fordi den ikke produserer like mye melk og kjøtt som andre kuraser. Dette får meg til å tenke over hvordan landbruk er produksjon, den produserer mat til mennesker. Siden Telemarkskua er utrydningstruet er det tydelig at det ikke bare er produksjon som gjelder, men mest mulig, effektiv produksjon. Det er derfor Telemarkskua er utrydningstruet, den produserer ikke nok. Bøndene som har slike kyr tjener ikke nok på å selge melken og kjøttet de produserer. Dette igjen får meg til å tenke på hvordan mat er en vare, som er til salg i butikken. Det er vanskelig å se sammenhengen mellom all den like melka i kjøledisken og alle de like kjøttstykkene i kjøttdisken til bildene av glade kyr på fjøset. Men jeg vet at den er der, og jeg bryr meg. Herfra kan jeg tenke videre på hvordan butikkene er del av matvarekjeder, som er del av et kapitalistisk system, der det er om å gjøre å tjene mest mulig penger på å selge varer. Det universelle «etiske» prinsippet i rasjonalistisk kapitalisme blir da å gjøre mest mulig profitt. Kobler vi dette sammen med det vi sa om at etisk monisme er mest utbredt, altså at det er dette kapitalistiske prinsippet som er sjefen i et kapitalistisk system, blir det vanskelig å se hvordan Telemarkskua skal overleve. Likevel, når jeg har tenkt meg hit, kan jeg bry meg om kapitalismen. Fordi jeg vet at Telemarkskua er utrydningstruet kan jeg for eksempel passe på å kjøpe masse kjøtt og melk fra Telemarkskua for slik å presse prisen i været, gjøre drift av Telemarksku lønnsomt igjen og til slutt sørge for at norske bønder igjen vil drive med Telemarksku. En annen løsning ville vært å revidere kapitalismens prinsipp med et annet, for eksempel et om mest mulig profitt, men med en slags «bærekraftklausul» i tillegg. Etikk er på mange måter en slik bærekraftklausul på menneskene. I prinsippet kan vi i dag gjøre som vi vil med jorda, det er ingen andre enn oss selv som kan stoppe oss. Når vi i det hele tatt diskuterer om det skal bores etter olje i Lofoten er det ikke fordi vi ikke kan, men fordi mange mener at vi ikke burde gjøre det, at det er noe etisk galt med det. Men etikk blir mer og mer satt til side i offentlig debatt, etiske verdier

kommer ikke frem, det er harde vitenskapelige fakta som avgjør. Om det ikke blir boring i Lofoten er det fordi det kan gå ut over livsgrunnlaget for menneskene som bor der, ikke fordi boringen i seg selv ville vært galt. De få som hevder at det ville vært et overtramp overfor naturen blir sett på som romantikere, som urealistiske.

Narrativitet

Denne digresjonen bidrar til å vise hvordan omsorgspraksis kan fungere. Ved å tenke over hva det er man bryr seg om, tenke over hvordan akkurat dette henger sammen med resten av verden, og tilbake igjen, får man bedre forståelse for både dette ene og verden, det partikulære og det universelle. Skulle man valgt et nytt etisk prinsipp til kapitalismen, fra fruktballen, måtte man selvsagt ikke kun tenkt på Telemarkskua, eller på kylling, eller på Norge, eller på mennesket, men på alle «relevant parties». Når det gjelder kapitalismen, som et globalt, overnasjonalt system, ville alle relevante parter vært enten hele jorda, eller i det minste alle mennesker og moralsk relevante Andre (der moralsk relevante Andre får stå som en åpen kategori, enn så lenge). Warren lar det stå åpent nøyaktig hva «the care and health (well-being, flourishing) of relevant parties» vil si, men gir noen eksempel:

Those practices that oppress, torture or exploit selves or morally relevant others are not genuine care practices. Those practices that violate the civil rights of selves and relevant others are not care practices. Those practices that cause unnecessary and avoidable harms to selves and relevant others (e.g. destruction of the stability, diversity, and sustainability of first peoples' cultures or natural ecosystems such as rainforests, oak savannahs, and fragile deserts) are not genuine care practices. Whether a principle of rights, utility, duty, or some other principle is the best or most appropriate principle for unpacking relevant moral prohibitions, obligations, or responsibilities in environmental situations will turn on the extent to which implementation of these situates universal principles promotes or reflects care practices. (Warren 2000: 116)

Gitt at kapitalismen bidrar til å skape unødvendig skade på jorden, mennesker og andre moralsk relevante Andre, er den ikke en omsorgspraksis og vil ikke bli anerkjent som et godt system av økofeminismen. Digresjonen over illustrerer også et annet poeng, viktigheten av narrasjon, i etisk diskurs. En fortellende etisk diskurs, i motsetning til tradisjonell analytisk etisk diskurs, bidrar med å få frem konteksten i en situasjon, med å få frem det

følelsesaspektet som hører med i etikk. En fortellende etisk diskurs kan gi uttrykk for at det er flere sider ved en sak, at svaret kanskje ikke er så enkelt som det kan virke som. Den viser hvordan etikk og etiske overbevisninger ofte vokser ut av konkrete situasjoner, ikke fra abstrakte regler – «To contextualize ethical deliberation is, in some sense, to provide a narrative or a story, from which the solution to the ethical dilemma emerges as the fitting conclusion» (Cheney, 1987 i Warren 2000: 104).

Er økofeminisme en teori?

Warren har blitt kalt naiv (Callicott, J.B. & Frodeman, R., 2009: 387), og økofeminisme har fått kritikk for at den ikke er en teori men bare en rekke usammenhengende påstander.

There is no specific ecofeminist moral philosophy grounding a specific ecofeminist environmental ethic, identifiable as such through its particular theory of intrinsic value in or rights of nature, criterion of moral considerability, golden rule, set of commandments, or any of the other elements that we usually associate with ethics.... This is not because ecofeminism is so new that it has not yet attained theoretical maturity. This is rather because such elements are allegedly masculinist, not feminist, in essence. Feminist ethical writings, according to Warren, are irreducibly “contextual,... pluralistic,... not ‘objective,’... particular,... and concrete.” As a movement, ecofeminism is like a patchwork quilt. [...] There is no governing design. (Callicott, 1993, i Warren 2000: 119)

Denne kritikken kom vel og merke i 1993, og mye har skjedd siden den gang. Mye av det er likevel berettiget ved første øyekast, man finner mye rart innenfor økofeminismen. Det er et vidt begrep, og det oppmuntrer til pluralitet. Det er heller ikke en ren filosofisk posisjon, derfor er det heller ikke så rart at mye ikke forholder seg til filosofiske regler og normer. Når man i tillegg, som økofeminismen gjør, setter seg som mål å kritisere, reformere eller styrte over to tusen år med filosofisk teori, er det lett for at man til tider går for langt. Jeg mener likevel å ha vist i denne første delen at økofeminismen er en faktisk etisk teori, ikke minst en god teori. Nettopp det at den er som et lappeteppe mener jeg er en styrke, ikke en svakhet som Callicott her mener. Det gjør at den kan ta til seg en rekke ulike perspektiv, og kritikk, istedenfor å bli motbevist kan den bare bli sterkere av det, lappeteppet bare bli finere. Det er kantene på lappeteppet som er den overordnede planen, den kan oppsummeres slik:

- 1) Etisk teori blir sett som teori-som-prosess, den forandrer seg over tid. Kantene på teppet er de samme, men innholdet forandrer seg over tid.
- 2) Ingen «dominerende ismer» er økofeminisme. Nøyaktig hva en «dominerende isme» er kan være uklart, bli debattert, men blir noe definert som en «dominerende isme» er det ikke økofeminisme. Konseptuelle rammeverk som inneholder en dominerings logikk hører altså ikke hjemme i økofeminisme.
- 3) Økofeminisme er en kontekstuell etikk, økofeministisk etisk diskurs kommer fra mange «stemmer» fra ulike historiske, sosiale og naturlige lag. Hvordan en moralsk aktør er i forhold til andre teller like mye eller mer enn aktørens eller den andres «natur», rettigheter, plikter eller regler som gjelder for disse.
- 4) Økofeminisme er en inkluderende etikk som legger spesiell vekt på de «Andre» gruppene som historisk sett ikke har fått komme til orde. Den legger like stor vekt på forskjellene mellom mennesker, dyr og natur som på likhetene. Den benekter at mennesker er totalt adskilt og ulike resten av jorda, den poengterer at mennesket både er en del av «det biotiske samfunnet» og at det er forskjellig fra det. Dette punktet sikrer to ting: 1) At undertrykte og dominerte grupper får innpass i etisk teoribygging, og 2) at generaliseringer av mennesker og andre Andre er gode generaliseringer. For at en generalisering skal være god må den bestå det Warren kaller en 4-R test, den må være «representative, random, the right side and reliable» (Warren, 2000: 100)
- 5) Økofeminisme gir seg ikke ut for å snakke fra et abstrakt, objektivt, uberørt rasjonelt perspektiv, den er en etikk for mennesker, av mennesker. Den vil bli preget av det. Den antar likevel at fordi den prøver å inkludere så mange ulike perspektiv som mulig vil den være mindre preget av urettferdige fordommer enn teorier som ikke gjør det.
- 6) Økofeminisme legger også vekt på verdier som tradisjonell etikk ikke gjør, som omsorg, kjærlighet, vennskap og tillit. Hvilken verdi som er toneangivende er avhengig av konteksten den skal brukes i.
- 7) Økofeminisme vil omdefinere hva det vil si å være menneske. Økofeminisme benekter «abstrakt individualisme», at det finnes noe essensielt menneskelig, en menneskelig natur uavhengig av historisk kontekst.
- 8) Økofeminismen vil omdefinere rasjonalitet slik det historisk har blitt forstått i vestlig filosofisk tradisjon. De mentale evnene som skiller mennesket (og noen dyr) fra resten av naturen er ikke bare rasjonalitet, men intelligens bestående av både «rasjonell» og «emosjonell» intelligens. (Warren, 2000, 99-101)

Del II Mesteren og Val Plumwood

I bøkene *Feminism and the Mastery of Nature* og *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason* går Plumwood gjennom vestlige samfunns historie, fra det gamle Hellas, via opplysningstiden til i dag. Hun identifiserer en spesiell form for rasjonalitet, det hun kaller rasjonalisme, som hovedproblemet, opphavet og drivkraften bak det vi i dag kaller «klimakrisen». Denne rasjonalismen er, med Warrens ord, den absolutte, universelle og overgripende (undertrykkende) sannheten for vestlige samfunn og vestlig kultur. Og siden vestlig kultur i dagens globale samfunn er den dominerende kraft, er det dermed denne rasjonalistiske fornuften som leder oss, menneskeheten og resten av jordens befolkning inn i klimakrisen og mot det som i dag mer og mer fremstår som et uløselig problem (Vetlesen, 2008: 21- 22).

Dette er den formen for rasjonalitet vi finner hos Platon, der det abstrakte, rasjonelle er det som er ekte, noe som eksisterer uavhengig av den fysiske virkeligheten vi lever i. Idéverdenen er noe helt annet enn den verden vi lever i, den fysiske verden vi ser rundt oss er bare en «skygge» av den virkelige, abstrakte verden vi kan komme i kontakt med gjennom rasjonell tanke, en perfekt verden vi til slutt får innpass i etter døden. Dette illustreres blant annet i hulelignelsen, og er en gjentakende tanke i hele Platons filosofiske prosjekt (f.eks. Plato, *The Republic*: 515a – c, *Phaedo* etc.). Rasjonalitetens oppgave etter Platon, som illustrert i *Timaeus*, blir å påføre (tvinge) rasjonell (mannlig) orden, *cosmos*, på den uregjerlige, plastiske, irrasjonelle (kvinnelige) naturen, *chaos*.

Descartes fortsetter og øker dette skillet når han, bl.a. i *Discourse on Method* (1985: 131 – 141) del fem gjør det klart at den naturlige verden, for ham, uten tvil er «kroppslig». Den naturlige, fysiske verden består for Descartes av «blind» materie, en rent mekanisk verden som kun opererer innenfor strenge mekaniske regler. Dette gjelder ikke bare for den anorganiske naturen, som jord, elver og fjell, men også for levende organismer, dyr og planter. Dette er automater, uten tanke eller bevissthet, og uten noen form for følelser eller sanselig persepsjon slik vi mennesker har. Det er kun mennesker, i kraft av vår rasjonelle sjel, som er bevisste, som er moralske aktører slik vi i dag forstår begrepet. Han setter opp en, i Plumwoods ord, hyperseparert dualisme mellom sinn(bevissthet, rasjonalitet) og kropp(materie, den fysiske verden). Dette er fortsatt i tråd med Platons skille mellom det mentale, det rasjonelle, evige, og naturen som skygge, en uviktig avspeiling av det perfekte, av den «virkelige» overnaturlige virkeligheten. Det Descartes i tillegg gjør er å trekke dette

skillet rett gjennom mennesket selv, etter Descartes består mennesket av to hyperseparerte deler, en abstrakt, rasjonell sjel (sinn, bevissthet), ren *res cogitans*, som kontrollerer og er herre over den fysiske, automatiserte, kroppen. Naturen, som kroppen, blir definert som objekt, *res extensa*, ren utstrekning, en verden av det samme, i diametral motsetning til subjektet, det essensielt menneskelige, mentale, *res cogitans*.

Denne rasjonalismen, hevder Plumwood, er opphavet til antroposentrisk etikk, til utestengelsen av naturen som en moralsk aktverdig Andre. Den er opphavet til den ekstreme dikotomien vi i dag finner mellom menneske/natur(ikke-menneskelig), mester/slave, kultur/natur, menneske/dyr, mann/Andre (kvinne, andre menneskelige Andre og natur), subjekt/objekt, offentlig/privat, selv/andre, sinn/kropp(natur) rasjonalitet/emosjonalitet(natur), frihet/behov(natur), produksjon/reproduksjon(natur), alle eksempler på det moderne samfunnets mangelfulle forståelse av både seg selv som mennesker og naturen som en frittstående, autonom, verdifull (i seg selv), og levende sfære. Det er denne rasjonalismen som er bærebjelken for kapitalismen og det globale markedets kommodifisering og kolonialisering av naturen, av imperativet om evig vekst og «bærekraftig utvikling». Den har gitt oss som samfunn visse kulturelle blindpunkter, som gjør at vi ikke er i stand til å se at vi er en del av og er avhengige av naturen, og som gjør at vi ikke anerkjenner naturens autonomitet og grenser, som en betydningsfull, etisk Andre.

Fokuset i vestlig kultur på opposisjonell dualistisk tenkning, hyperseparert enten/eller tenkning, på mennesker (rasjonalitet) som *en* homogen, overlegen masse på den ene siden og naturen (ikke-rasjonell, mekanistisk, determinert) som *en* homogen, underlegen masse på den andre siden gjør at vi ikke ser de forskjellene som faktisk er tilstede, både mellom mennesker og innad i naturen. Mennesket består ikke av *en* Kartesiansk rasjonell, subjektiv essens som mennesker og kun mennesker har, vi er forskjellige, vi lever i forskjellige kontekster, og vi har forskjellige forutsetninger. På samme måte er ikke naturen en stor klump død materie uten mål og mening, uten noen definerende forskjeller bortsett fra nettopp mangelen på en definerende moralsk essens. Naturen er forskjellig, på mange og viktige måter. Et fjell er ikke det samme som en delfin, et økosystem er ikke det samme som alle andre økosystemer. En skog består ikke av mange trær, forstått som homogene produsenter av cellulose⁴, en skog

⁴ Man kan sammenligne med en treskole, eller planteskole som det i dag heter (Norsk Landbruksordbok, 2011), som nettopp er en slik «skog» av homogene produsenter av cellulose. En skole der unge trær(planter) «lærer»

består av trær, busker, planter, jord, luft, vann, elver, bekker, innsjøer, hauger, daler, sletter, dyr, fugler, biller, insekter, mennesker og mer. Den er heller ikke en rent objektiv størrelse, som om man kunne si hva en skog er ved å legge sammen alle «objekter» man fant innenfor en avgrenset mengde «land/natur» i et tredimensjonalt kartesiansk koordinatsystem. En skog er en levende helhet, et økosystem, som består av en rekke levende og «døde» helheter, som i samspillet seg imellom utgjør en «skog». En skog er en prosess, en «enhet» som utvikler seg over tid, den kan ikke defineres ut fra et øyeblikksbilde av en «perfekt» skog, det finnes ingen «skog-idé» som alle skoger streber etter. Én skog er *ikke* lik den andre. Ordtakene «man ser ikke skogen for bare trær» og «man kan ikke stige ned i samme elv to ganger» illustrerer i så måte godt. Helheten er større enn summen av delene, og det er blant annet dette vi har mistet av syne i vårt moderne samfunn, det er noe vi må få *åpenbart* igjen.

Måten vi skal gjøre dette på, er i følge Plumwood å innta en såkalt «intentional recognition stance», der vi opphever Descartes' skarpe skille mellom (vår) bevissthet og resten av verden, der vi gir bevissthet tilbake til naturen, og tar kroppen tilbake til oss selv. «Minding nature» kaller hun det. «Mind» fra engelsk blir oversatt med sinn på norsk. Men «to mind something», som i uttrykket «mind the gap» man hører i forskjellige T-banestasjoner rundt omkring i verden, betyr også å passe på, å bry seg, å være omtenkssom, vise omsorg. «Minding nature» har dermed minst to betydninger her, 1) å gi tilbake til naturen det rasjonalismen har stjålet fra naturen, fra kroppen og 2) å bry seg om naturen, med Warren å innta en omsorgspraksis også i forhold til naturen.

Plumwood fokuserer på at det er en kontinuitet mellom mennesket og naturen. Men vi *er* forskjellige fra naturen, vi er ikke, slik dypøkologer gjerne hevder, en del av et større Jeg. Gjennom en slik inkorporerende tanke kan vi nok gi naturen tilbake verdi, i form av vår menneskelige verdi, men på bekostning av at vi visker ut alle de viktige forskjellene som finnes mellom mennesker og mellom mennesker og natur. Dypøkologien er i så måte det ultimate eksempelet på egoisme, en egoisme som er snudd på hodet. Det er kun det enkelte, «objektive», kartesianske subjekt som har verdi, og kun gjennom selv-realisering, gjennom å identifisere sitt avskårne selv med verden, kan man gi verdi til resten av verden, ved å gjøre verden lik seg selv. Dette er ikke å oppheve Descartes' skille, det er ikke en gjensidig

å være trær ved å bli plassert i rette, geometriske linjer etter hverandre og slik skal vokse opp raskest og rettest mulig etter et rasjonelt og maksimerende «pensum».

gjeninnføring av bevissthet til naturen og kropp til mennesket, det er å slette det fysiske og sette bevissthet, forstått som det store Jeg eller Selv, som eneste relevant faktor.

Men å si at vi er forskjellige fra naturen trenger likevel ikke å bety at vi er *radikalt* forskjellige, at det ikke finnes noen likheter i det hele tatt. Akkurat som det er forskjeller mennesker imellom, jeg er meg, og du er du, så er vi begge *mennesker*, vi deler fortsatt likheter, samtidig som det er akkurat forskjellene oss imellom som gir oss partikularitet og identitet. Det gjelder å finne en balansegang mellom på den ene siden «finne seg selv» ut fra ulikhetene mellom ulike selv, og på den andre siden ikke fokusere så mye på forskjellene at man benekter de likhetene som likevel finnes, kontinuiteten mennesker imellom og mellom mennesker og natur. Inntar man en holdning av intensjonal gjenkjennelse overfor andre, en holdning der verdi ikke springer ut av gjenkjennelse av den samme menneskelige (abstrakte, rasjonelle) bevisstheten i andre, men i at vi kjenner igjen intensjoner bak det vi opplever. Inntar man en holdning av intensjonal gjenkjennelse, i det man studerer en katt som sniker seg gjennom gresset for eksempel, blir det åpenbart at den ikke er en bevisstløs maskin slik Descartes så for seg. Vi ser at den tvert imot har intensjoner bak det den gjør, den er bevisst og har mål. Den vil snike seg inn på den fuglen der borte, som står og spiser i buskene. Kanskje legger vi videre merke til at litt bortenfor katten står det en treklynge, der et ekorn løper opp og ned, hopper fra tre til tre. Snart kommer det et ekorn til, og de løper og hopper sammen, fra tre til tre, den ene følger etter den andre, rundt og rundt. De leker, danser sammen, tenker vi. Vi kan se at de er bevisste, og har mål. Nøyaktig hva disse målene er kan vi ikke være sikre på, det er ikke våre mål men deres. Vi kan ikke si at de har menneskelig bevissthet, de er bevisste *som* et menneske er bevisst. De blir ikke mennesker selv om vi innrømmer at de har bevissthet, det skjer bare om vi definerer bevissthet som det som er essensielt menneskelig. Men bevissthet, å være tilstede, her, nå, på dette stedet, *in-der-welt-sein* som Heidegger⁵ sier, det er ikke forbeholdt mennesker.

Intensjonalitet «provides a ground of continuity between mind and nature, but also a basis for recognizing the heterogeneity of nature since it makes possible a rich set of distinctions among mind-like properties» (Plumwood, 1993: 134)

⁵ Det er i det hele tatt en rekke likheter mellom Heideggers teorier (og andre fenomenologer, eksempelvis Merleau-Ponty) og økofeminismen. Begge er de kritiske til mye av klassisk filosofi. Begge er de kritiske til et atomistisk selvbylde, begge foretrekker et self-in-relationship eller selbst als in-der-welt sein, als mitsein, als eigentliches sein. Begge er opptatt av å bry seg (sorge). I en bedre verden hadde jeg fått slike sammenligninger til å passe inn med resten av oppgaven.

Dualismer og sentrismer

For many environmental ethicists, it is anthropocentrism (human-centeredness) that is the problem, not androcentrism (male-centredness). For ecofeminists, the historical manifestation of anthropocentrism, at least in Western societies, has been androcentric. (Warren 2000: 38)

Vi så i del I at feminisme, og økofeminisme, hevder at det er sterke konseptuelle sammenhenger mellom ulike former for undertrykking og dominans, mellom ulike «dominerende ismer» som Warren kaller det. Denne sammenhengen skyldtes i stor grad det vi kalte dominerings logikk, at forskjell blir oppfattet som overlegenhet, og at overlegenhet legitimerer og berettiger dominans og i tilfelle mennesker og «høyere» dyrearter, undertrykkelse. Den dominerende ismen feminismen studerer og kritiserer, kalles gjerne androsentrisme, likeledes kritiserer antirasister etnosentrisme, kolonialiserte av europeere kritiserer eurosentrisme, homofile kritiserer heterosentrisme og miljøfilosofer kritiserer antroposentrisme (Plumwood, 1997: 328).

En sentrisme som struktur består av et senter og en periferi, et jeg og en Annen. Det er en form for dualisme, men gjør mer enn bare å benevne en dikotomi eller en forskjell, det hyperseparerer senteret fra resten, der de egenskapene som blir tilskrevet senteret får høyere verdi enn de egenskapene som tilskrives resten, senteret blir plassert på toppen av et hierarkisk system, ikke bare annerledes enn resten men overlegen resten.

Plumwood viser hvordan både androsentrisme, etnosentrisme og eurosentrisme er strukturert på samme måte, gjennom «the liberation model of centrism» (Plumwood, 1997:337-340):

- 1) *Radikal utestengelse*: Senteret blir presentert som radikalt skilt fra og overlegen den Andre. Den Andre hevdes å mangle de essensielle «gode» egenskapene som gir innpass i senteret, akkurat som senteret mangler de ekskluderende «dårlige» egenskapene den Andre skal ha. Disse forskjellene blir overdrevet til de to er «hyperseparert», til det ikke finnes noen kontinuitet mellom dem lenger. Kvinner er mindre (ikke) rasjonelle enn menn, men mer

emosjonelle; menn er mindre (ikke) emosjonelle enn kvinner, men mer rasjonelle – blir til at kvinner har en annen og mindreverdige natur enn menn.

- 2) *Homogenisering*: Den Andre blir presentert som utskiftbare, like enheter, definert av mangelen sin. Likheter blir overdrevne, forskjeller oversett. «"Women are all alike", the "experienced" man advises the inexperienced. "They all want a good ____" (fill in the blank yourself) » (Plumwood, 1997: 337).
- 3) *Fornekning/«backgrounding»*: Den Andre blir presentert som uviktig, som uvesentlig, arbeidet de gjør skjer i bakgrunnen, der senteret ikke legger merke til det. Senteret forneker at det er avhengig av arbeidet som skjer. Mannen (sønnen) som aldri tenker over hvor fint det er alltid å ha rene klær.
- 4) *Inkorporasjon*: Den andre blir definert ut fra senteret, som mangel på eller negasjon av de egenskapene som er essensielle for senteret. «The classic Broverman study in 1970 illustrates this point for U.S. women. One hundred psychiatrists, psychiatric social workers, and psychologists were asked to describe a normal man, a normal woman, and a normal human. The normal man and the normal human turned out to be the same: only the normal woman was different» (Warren 2000: 52)
- 5) *Instrumentalisme*: Senteret benekter eller nedgraderer den Andres autonomi eller virkekraft, den Andre har ingen egne mål og kan slik brukes som middel til å nå senterets mål. Den tradisjonelle kvinnenrollen er passiv, som hjemmeværende husmor, hun passes på og styres i stor grad av mannen.

Videre definerer hun frigjøringsmodellen av antroposentrisme slik (Plumwood, 1997: 340-341):

- 1) *Radikal utestengelse*: Et antroposentrisk perspektiv presenterer mennesket som radikalt skilt fra og overlegen naturen. Naturen har ingenting med mennesket å gjøre, de to blir hyperseparert og man legger vekt på de essensielt menneskelige egenskapene (rasjonalitet, bevissthet), som naturen ikke deler, for å skape menneskelig identitet. Mennesket blir sett på som stående utenfor og over naturen og dyd blir gjerne sett på som motsatsen til det «naturlige» ved mennesket. Slik blir seksualitet ofte sett på som skittent, primitivt, dyrisk, naturlig og jomfruelighet blir en dyd.

- 2) *Homogenisering*: Naturen blir sett på som ressurs, som utskiftbar. Den blir definert som mangelen på det menneskelige, og dermed som helt lik, homogen. "You've seen one redwood, you've seen them all" (Reagan, R).
- 3) *Fornekning/«backgrounding»*: Mennesket forneker at det er avhengig av naturen, den er uviktig. Dette kan spesielt ses innenfor det økonomiske markedet, der ingenting naturlig har verdi før det er nyttig for mennesket. Det er ikke naturen som ordner maten, det er mennesket selv. Mennesker har sådd åkeren, skutt hjorten og laget pizzaen, naturen har ingenting med det å gjøre, annet enn som bakgrunn og middel for menneskelige mål.
- 4) *Inkorporasjon*: Naturen blir definert som mangelfull i forhold til mennesket, som ikke-rasjonelt. Eventuelle ulikheter man påtreffer blir flere grunner til at naturen er mindreverdig.
- 5) *Instrumentalisme*: Naturen blir fratatt mål og mening, den oppfattes kun som ressurs, som middel til menneskelige mål.

Dualisme er på mange måter en bedre beskrivelse enn en sentrisme, fordi man da får med at det alltid er to parter, to parter som definerer *hverandre* gjennom hvordan de blir beskrevet, i opposisjon. Når det gjelder antroposentrisme, mennesket/natur dualisme, ser vi at konseptet natur blir *radikalt utestengt* fra konseptet mennesket, de to blir hyperseparert, mennesket har kun menneskelige egenskaper, naturen har kun naturlige egenskaper. Det er ikke bare det at naturen blir fratatt menneskelige egenskaper, mennesket blir også fratatt naturlige egenskaper. Alle egenskaper som blir definert som menneskelige får så automatisk høyere verdi enn egenskaper som blir definert som naturlige, og på grunn av hyperseparasjonen menneske/natur blir både menneske og natur homogenisert til å være enhetlige, like størrelser som overser de forskjellene som finnes både mennesker imellom og innad i naturen. Gjennom å bruke dualismebegrepet videre, viser Plumwood hvordan det i vesten har oppstått et helt nettverk av slike dualismer, som alle samarbeider og forsterker hverandre. Det er altså ikke bare det at antroposentrisme har vært androsentrisk, slik Warren

hevder, men mye mer. Androsentrisme er et faktum⁶, det samme er alle de andre sentrismene, spesielt de som går på klasse, kjønn og etnisitet. Står mennesket i sentrum og naturen utenfor, så står vi der fordi vi har bygd en dualistisk mur mellom oss selv, subjektet, og naturen, objektet. For å slippe fri må vi gjenskape dualismene, dualismer som ikke fokuserer så mye på forskjellene at vi mister alle likhetene.

Videre vil jeg vise hvordan Plumwood tolker vestlig kultur gjennom historien, og viser at rasjonalismen har operert som en slags skjult dominerende kraft, en «mesteridentitet», en grå eminense som står i sentrum for og styrer dualismene, kontrollerer samfunnets mål og moral, fra Platon til i dag.

Platon og dødens filosofi

[I]n the first place, [...] the philosopher more than other men frees the soul from association with the body as much as possible. [...]What about the actual acquiring of knowledge? Is the body an obstacle when one associates with it in the search for knowledge? [...] Is it not in *reasoning* if anywhere that any reality becomes clear to the soul? (...) It really has been shown to us that, if we are ever to have pure knowledge, we must escape from the body and observe things in themselves with the soul by itself. It seems likely that we shall, only then, when we are *dead*, attain that which we desire and of which we claim to be lovers, wisdom [...] (Plato 1997: Phaedo 65a – 66e, min kursiv)

Her skal vi se på hvordan Platon ser på rasjonaliteten som det eneste, universelle filosofiske prinsipp, og hvordan det påvirker synet både på mennesket, naturen og rasjonaliteten. Det er Platon som først definerer mennesket som unaturlig, som noe annet og bedre enn naturen vi

⁶ Dette kan vi f.eks. lese av Statistisk sentralbyrås nye *minifakta om Norge 2014* (SSB 2014: 24). Her finner vi at gjennomsnittslønnen til kvinner er 86 prosent av menns lønn. Dette i seg selv er ikke et bevis på androsentrisme, men en god indikator på dette. Siden denne oppgaven befinner seg innenfor miljøfilosofi, og kritiserer vestlige samfunn, tar jeg det videre som vist at vestlige samfunn ikke er likestilt. Et annet, og viktigere poeng for en miljøfilosofi er hvor høy lønnen er. En gjennomsnittlig månedslønn i Norge i 2014 er for menn 42100kr og for kvinner 36400kr. Personlig lever jeg, med stipend og deltidslønn på ca. 15000kr i måneden, et etter mitt syn meget behagelig liv, og kan ikke helt se hva jeg skulle gjort med mer enn dobbelt så mye penger i måneden. Likelønn er selvsagt viktig, men kanskje veien å gå, med Plumwoods ord er å «study up, not down», istedenfor å si at kvinner burde ha samme lønn som menn burde kanskje menn ha samme lønn som kvinner, at Norge burde ha et lønnsnivå mer på linje med andre nasjoner, ikke omvendt? Jeg tviler på at noen vil lide nød med *kun* 30000kr i måneden.

kommer fra. Hvor viktig dette menneskesynet har vært på utviklingen av vår vestlige historie er nesten ufattelig⁷. Fortsatt er det Platon som er den store tenkeren, den man tenker på når man tenker på filosofi. Vi lærer om Platon fra barneskolen til universitetet. Jeg vil tro at det ikke finnes en eneste filosof som ikke har lest Platon, og slik blitt påvirket av den fremstillingen av både rasjonalitet og natur vi finner der.

Som vi ser i sitatet over mener Platon at ekte kunnskap kun kan komme gjennom rasjonalitet. Man kan ikke vite noen ting som ikke er ugjendrivelig bevist, ekte kunnskap er kunnskap som ikke under noen omstendigheter kan være feil. Den fysiske verden han lever i er en skyggeverden, en jammerdal, en sørgelig ulogisk, irrasjonell og kaotisk verden. Kroppen er et fengsel for den rasjonelle sjelen, som er hans egentlige selv. Han skaper slik en dualisme mellom rasjonalitet på den ene siden, og naturen på den andre. Rasjonaliteten er det perfekte, det gode, det vakre, naturen er det imperfekte, det onde, det stygge, rasjonalitetens stygge tvilling. Denne dualismen, rasjonalismen, gjennomsyrrer hele hans filosofiske prosjekt. Det finnes to verdener, to måter å være på, to måter å elske på, to typer kunnskap, to typer kausalitet, to typer likhet, to typer kunst og to typer musikk. Disse er alltid satt opp som dualismer, der den høyere delen blir assosiert med rasjonalitet og den lavere delen blir assosiert med naturen.

Plumwood(1993: 80) presenterer ni måter Platon ser på naturen:

- 1) Rasjonalitet som sjel
natur som kropp,
 - 2) Rasjonalitet som det rasjonelle selv
natur som lidenskap, følelse,
 - 3) Rasjonalitet som Formenes verden
natur som den sanselige verden,
 - 4) Rasjonalitet som mennesker
natur som dyr,
-

⁷ Ikke minst kristendommen, den dominerende vestlige religion, har mye å takke Platon for. Augustin, Thomas Aquinas og de andre kirkefedrene var sterkt inspirert av Platonsk tanke. «Clement claims that Plato wrote by the inspiration of God»(Plumwood, 1993: 89)

- 5) Rasjonalitet som sivilisasjon og stat
natur som vill, ikke-menneskelig,
- 6) Rasjonalitet som herre og mester
natur som slave, barbar,
- 7) Rasjonalitet som maskulin
natur som feminin, reproduktivitet,
- 8) Rasjonalitet som evigvarende
natur som forandringenes rike, biologisk liv,
- 9) Rasjonalitet som cosmos, universell orden (Natur)
natur som materie som ekskludert fra cosmos, som chaos,

Det er kun i den siste, natur som cosmos, at naturen får positiv verdi, men da som Natur med stor N, natur som hele universet, natur som naturlover, natur som den bakenforliggende rasjonalitet som styrer og sørger for at ting fungerer⁸. I alle andre sammenhenger blir naturen sett på som den mindreverdige part i et dualistisk forhold til rasjonaliteten, naturen er Naturlig underlegen.

La oss se nærmere på hvordan Platon ser på menneskets identitet, på selvet. Det er sjelen som er det essensielt menneskelige, det er sjelen som er rasjonell, sjelen hører hjemme i det immaterielle og hellige, i formenes evige verden. Kroppen på sin side er sjelens fengsel, den hindrer oss i å oppnå sann viten og villeder oss gjennom sansene. I *Phaedo*, som det innledende sitatet er hentet fra, er det slik, og dualismen synes godt. Sjelen er mennesket, kroppen er fengselet rundt. Filosofen, Platons idealmenneske, ønsker å dø, han gleder seg til døden.

I senere skrifter, f.eks. i *Staten*, er selvet mer komplekst. Her har naturen fått innpass i selvet, men som lavere lyster. Selvet blir fremstilt som en kamp mellom på den ene siden

⁸ Naturen sett på den måten behøver neppe meg eller noen andre til å forsvare seg. Det virker lite sannsynlig at vi kommer til å oppheve tyngdekraften med det første. Men viktigere enn det, i et miljøfilosofisk perspektiv, er det at vi her ikke har noe skille mellom treet på den ene siden og den moderne hogstmaskinen på den andre, begge fremstår som like naturlige gitt en slik naturforståelse, det ville ikke vært noen grunn til å beskytte den ene over den andre. Om noe så ville hogstmaskinen få en forrang i det den er et uttrykk for moderne teknologi, les vitenskap, altså rasjonell orden.

naturens fristelser, kroppens behov og de dyriske lyster, og rasjonaliteten, de høyere interesser, på den andre. Selvet er i enda større konflikt enn staten, og målet for et godt liv blir å finne harmoni i selvet, å undertrykke og kontrollere de lavere naturlige driftene.

«To produce health is to establish the components of the body in a natural relation of control and being controlled, one by another, [...] to produce justice [is] to establish the parts of the soul in a natural relation of control, one by another, [...] Virtue seems, then, to be a kind of health, fine condition, and well-being of the soul» (Plato, 1997: Republic 444d-e)

Vi kjenner igjen rasjonalismen i det naturlige forholdet av kontroll og å være kontrollert, av å mestre selvet. Rasjonalisme vil si å kontrollere, å herske. Det er «mesteren» som taler her, rasjonalitet som det øverste gode, en hersker som ikke liker å være avhengig av noe, spesielt ikke kroppen, som forstår makt kun som makt-over, enten har han makt over andre eller så har de andre makt over han, det finnes ingen middelvei, ingen andre måter å bruke makt på enn å dominere og herske.

Jakten på rasjonaliteten er filosofenes høyeste oppgave, filosofene anbefales som herskere, som filosof-kongene i Platons Stat nettopp fordi det er de som best forstår og manifesterer det rasjonelle, det herskende. En slik rasjonalisme insisterer på å se på verden i et enten/eller forhold av kontroll og dominans, den ser det som sin plikt å inkorporere og instrumentalisere verden, å innføre cosmos, universell orden. Den nekter å innse at den er avhengig av mer enn seg selv, og når kroppen så åpenbart er en del av og avhengig av en lavere og mindreverdige realitet, er det duket for problemer.

Definerer man selvet som Platon gjorde, og så mange etter ham, som noe essensielt overjordisk, som radikal utestengelse, som noe som ikke hører hjemme i naturen, gjør man noe mer også. Man kan være enig eller uenig med Platon, og med senere tiders filosofer, tenkere og teologer. Men tanken er der, i bakgrunnen, den gjennomsyrrer kulturen nå og i historien. Menneskets mål er å heve seg over, fjerne seg fra naturen, spesielt den indre, lavere delen av oss som vi identifiserer med kroppen. Selv om vi i vårt moderne, sekulariserte

samfunn kanskje har mistet troen på en overnaturlig verden⁹ sitter fortsatt følelsen av ikke riktig å høre hjemme i den naturlige verden i oss. Måten vi uttrykker denne distanserte identiteten på er gjennom instrumentaliseringen av verden, vi ser på naturen som vill og irrasjonell og ser det som vårt formål å forbedre den, å innføre (menneskelig) orden gjennom rasjonalismen. Rasjonalismen sørger for at mesteren, den styrende, får legitimitet, men samtidig sørger den for å gjøre ham mindre enn det han er. Vi ser hvordan mann/kvinne dualismen blir legitimert ved at menn blir definert som rasjonelle og kvinner som emosjonelle. Vi får en ny dualisme, rasjonalitet(menn)/emosjonalitet(kvinner). En ekte mann er en rasjonell mann uten følelser, en ekte kvinne er en emosjonell kvinne uten fornuft. Identifiserer man seg som mann må man være rasjonell, og man blir verdifull. Men man må ikke vise følelser. Identifiserer man seg som kvinne trenger man ikke være rasjonell, og man er ikke verdifull. Men man får lov til å vise følelser. Skal en kvinne få verdi er hun nødt til å emulere mannlige verdier, hvis hun undertrykker de naturlige, syndige impulsene sine og viser seg som rasjonell kan hun bli nesten like verdifull som en mann.

Men som Platon også sier, å være menneske er både å være rasjonell og å ha følelser. Måten å få harmoni i selvet er nettopp ikke å gjøre rasjonaliteten til herre og mester i alt, å kontrollere følelsene ved å undertrykke dem, det er heller ikke å la følelsene ta overhånd og være totalt irrasjonell, det er å finne harmoni i seg selv, finne den smale sti, den gyldne middelvei om man vil. Blir man undertrykt er det ikke irrasjonelt å bli sint, det er tvert om rasjonelt, det er fornuftig. Et rasjonelt svar på undertrykkelse krever sinne og indignasjon. Uten følelsene, uten de moralske verdiene, har man ingen grunn til å kjempe mot undertrykkelsen, da godtar man at den naturlige orden har gjort at man er underlegen, en slave, slik er det bare.

Descartes og mekanikken

«Platonic *logos*, just as much as the rational subjecthood of Enlightenment thought expresses the perspective of the master, whose shadowy identity takes shape as the upperside of all these metaphors and of these multiple related exclusions» (Plumwood, 1993: 88)

⁹ Og det er det jo slett ikke alle som har gjort. Brorparten av verden er fortsatt religiøs på noe vis (adherents.com 2007), religion har bare blitt forskjøvet til det private rom som noe man ikke snakker om offentlig lenger.

Første steget mot dagens antroposentriske system er å definere det normative, genuine mennesket som mentalt, som ren rasjonalitet, uten de naturlige egenskapene som også hører mennesket til. Andre steg er å definere den mentale sfære som rasjonalisme, som det ekskluderende motstykket til naturens sfære, som ren rasjonalitet. Dette er Platons prosjekt.

Tredje steg er å definere naturen selv som utenfor det mentale, som bevisstløs materie. Dette er implisitt hos Platon, som cosmos som påtvinger chaos form, og gjøres eksplisitt av Descartes og andre opplysningsfilosofer. Descartes blir av svært mange miljøfilosofer sett på som opphavsmannen til hele antroposentrismen (Callicott, J.B. & Frodeman, R. 2009: 213-214). Leser vi filosofihistorien slik f.eks. Plumwood og Vetlesen gjør, ser vi at skillet, i alle fall implisitt, allerede finnes hos Platon. Hvis man derimot starter kritikken av antroposentrisme hos Descartes, går man glipp av nesten to tusen år med kulturell og intellektuell påvirkning, noe som gjør jobben langt vanskeligere.

Descartes filosoferer i en verden som har forandret seg mye fra Platons tid. Mennesket kjemper ikke lenger for å overleve, vi er den dominante livsformen på jorda(les: Europa). Der menneskene i antikken hadde samlet seg sammen i små, relativt trygge bystater med behagelig klima, ble resten av naturen fortsatt ansett som vill, som en uregjerlig og mystisk kraft (chaos) mennesket måtte respektere for å overleve. Etter vitenskapsmenn som Newton, Galileo og Bacon får mennesket en ny forståelse av naturen, naturen blir forstått gjennom vitenskapen, som matematikk, fysikk og kjemi. Vi kan nå beskrive naturen med formler, vi forstår at eplet faller til bakken på grunn av gravitasjonskraften, vi utvikler krutt og moderne våpen, naturen er ikke lenger noe fryktinngytende men noe vi kan håpe å ta kontroll over. Så lenge naturen blir sett på som en verdig(om enn ikke verdifull) motstander, en motstander vi er avhengige av, er det ikke åpenbart at vi skal dominere den. Vi kan heller ikke dominere den. Men gjennom det nye natursynet mener vi nå å forstå naturen og hva som driver den, vi har forstått cosmos og gjort den til et menneskelig redskap. Rasjonalismens videre ferd er nå åpenbar.

Når Descartes definerer mennesket som *res cogitans* og naturen som *res extensa* er det selvsagt en viktig hendelse, men det er ikke den ene, definerende årsaken til dagens miljøkrise. Den er en av flere sammenfallende, historiske og kulturelle årsaker, et ledd i den tradisjonen som i dag truer klodens overlevelse. Skal vi gi en god kritikk av antroposentrisme

og dagens kultur er vi nødt til å ha et større perspektiv enn bare Descartes eller det mekaniske verdensbildet.

Descartes og rasjonalismen

Likevel, Descartes er et viktig ledd i rekken. Gjennom å definere naturen som ren utstrekning uten moralske eller mentale egenskaper forsterker han det metafysiske skillet Platon satte opp mellom mennesket og det mentale på den ene siden og naturen på den andre. Skillet er nå totalt, ingenting menneskelig finnes i naturen, ingenting naturlig finnes i mennesket. Kroppen, som var så problematisk for Platon, er også ren utstrekning, den er også verdiløs. Hele det fysiske universet kan beskrives med et sett matematiske formler¹⁰, jorda, naturen, dyr og menneskekroppen. Kroppen blir først menneskelig i det gud plasserer sjelene våre i kroppen, som det velkjente «spøkelset i maskinen» kontrollerer mennesket som sjel, som *res cogitans*, den mekaniske kroppen gjennom å skape vibrasjoner i konglekjertelen (Lokhorst 2014). Dette siste viser særlig at selv Descartes så at det var noen problemer med en slik hyperseparasjon mellom det mentale og det fysiske, på et eller annet vis måtte de jo henge sammen likevel. Løsningen ble altså at sjelen, på mystisk vis, påvirker hjernen. Selv om man skulle gå med på en slik minimal kontinuitet mellom sinn og hjerne, er det fortsatt problematisk. For *res cogitans* er ikke bare en metafysisk sjel, en slags overnaturlig verdigiver, den er mer enn det. Den er hele den menneskelige bevissthet, ikke bare det superabstrakte, rasjonelle egoet man sitter igjen med etter å ha konstatert «*Cogito ergo sum*», jeg tenker altså er jeg, men videre «*Ego sum res cogitans*», jeg er en tenkende/bevisst ting. Den tenkende tingen er seg bevisst at den befinner seg i den fysiske verden. Den kan sanse den, og handle i den. Den kan påvirke og kontrollere den. Gjennom vitenskapen har den fått et verktøy som etter hvert gir den muligheten til å gjøre nesten hva som helst med både kroppen og naturen. Men fordi den egentlig ikke hører hjemme i verden, den er på mange måter bare innom her på et besøk, som en slags ferie, er det ingenting som hindrer den i å gjøre som den vil med verden. Naturen er av natur forfallen og mindreverdige, den er til for mennesket, for menneskelige behov. Hadde den visst hva glede var, burde den ha gledet seg over å få lov til å oppfylle menneskenes behov.

Plumwood (1993: 112) finner to distinkte, sammenvevde former for dualisme her, sinn(bevissthet)/natur og sinn(bevissthet)/kropp. Sinn/kropp er en åpenbar dualisme, sinnet er

¹⁰ Dette kan vi se rester av i dagens jakt etter en universell teori om alt (Teorien om alt, 2014).

radikalt separert fra kroppen, den er homogenisert, «jeg kunne like gjerne blitt plassert i den kroppen der, eller den der», den er instrumentalisert, den er bare et verktøy sinnet kontrollerer, sinnet forneker avhengigheten av kroppen, når kroppen dør fortsetter sjelen å leve. Det er denne dualismen Descartes er mest kjent for, og også den han har fått mest kritikk for. Men sinn/natur blir på samme måte, sinnet er radikalt separert fra naturen, naturen er homogenisert og mister all målrettethet den tidligere har hatt, alle dyr er automater, uten mål og mening og helt like, og naturen blir instrumentalisert og inkorporert, den er bare utstrekning, til for menneskelig bruk.

Rasjonalismen er også til stede her. Selv om ikke Descartes definerer rasjonalitet som det øverste gode, er den kanskje den viktigste delen av bevisstheten slik Descartes forstår den. Å være bevisst vil si å tenke, og å tenke vil si å tenke rasjonelt. Kroppen sanser ikke egentlig, for eksempel når den ser noe med øynene, sendes signaler fra øynene til hjernen. Dette skjer automatisk og er ikke egentlig sansing. Vi, menneskene, sanser først når sjelen, det bevisste jeg, tolker signalene rasjonelt, fjerner de forstyrrende kroppslige elementene fra sanseopplevelsen og tenker det sansede. Det samme gjelder for de andre sansene, som lukt og hørsel. Å sanse blir å tenke, det er ikke egentlig noen forskjell på å gå tur i fjellet og å regne, begge deler handler om å tenke, er rent mentale handlinger. Kropp og dyr tar imot impulser og handler ut fra disse, men det er ikke bevisste handlinger, disse handlingene er determinerte og kan i teorien regnes ut. Å sanse blir etter Descartes en ren mental handling, å sanse er å tenke. Bevisstheten til Descartes er i det hele tatt en rar sammenblanding av mentale og kroppslige konsepter, alt for å bevare den opprinnelige hyperseparasjonen mellom mennesket og resten av verden.

Hvor merkelig dette egentlig er kan vi se av at han føler han må bevise at han eksisterer, og hvordan han gjør det. Han ser ikke på verden rundt seg og tenker at han eksisterer, siden han tydeligvis er her. Han beveger ikke kroppen, seg selv, og tenker at han eksisterer. Han klyper seg ikke i armen for å sjekke om han drømmer. Det han gjør er å fjerne seg så langt han bare kan fra den illusoriske verden som omgir ham, alt kan jo være skapt av en ond demon, han kan være en hjerne i et kar, matet med informasjon av en gal vitenskapsmann. Det han gjør er å dra seg så langt inn i seg selv han bare kan, og finner ut at, jo, jeg tenker, altså er jeg. Men det følger ikke at verden er av at jeg er. Da tar han det som

bevis for at gud eksisterer, for gud ville jo ikke lurt ham på den måten¹¹.

Descartes og rasjonalismen innfører også en annen dualisme, subjekt/objekt, a priori/a posteriori. Subjektet, det er selvet, det tenkende jeg, ren tanke, det som helt sikkert (a priori) eksisterer. Descartes innrømmer også andre mennesker, under tvil, subjektivitet. Alt annet, verden, praktisk arbeid, følelser, forandring og også andre subjekter er objekter, ting vi ikke kan være sikre på er virkelige. I det tenkende subjektet finner vi igjen mesteren, som anser seg selv som det viktigste, høyeste og mest ekte. Som det herskende subjekt ser han på verden rundt seg som objekter, like foran hans føtter, men de er ikke egentlig ekte. Det er han som styrer, han som eksisterer, alt annet lever på hans nåde.

John Locke og andre empirister prøver å redde den opplevde verden fra tvilen, ved å si at man kan komme frem til i alle fall noen sannheter om verden gjennom erfaring (a posteriori). Dette gjør han ved å hevde at det finnes to typer egenskaper et objekt kan ha, primære, ekte, vitenskapelig bevisbare objektive egenskaper og sekundære, «falske», relative, subjektive egenskaper. Størrelse, form, antall og bevegelse er alle primære, «harde» fakta som kan bevises at finnes, de er dermed i objektet selv, mens opplevde egenskaper som lys, varme, kulde, rødhet er sekundære egenskaper som oppstår når vi observerer objektet, de er dermed ikke i objektet selv, de eksisterer ikke egentlig. Vi kjenner igjen moderne vitenskaps hang til å redusere alt observerbart til objektive, bevisbare fakta. Solen er ikke en sol, må vite, den er en stjerne, akkurat som alle andre stjerner. Bare at den ikke er en rød kjempe, eller en hvit dverg. Og den er akkurat så stor som solen, og befinner seg akkurat i midten av solsystemet vårt. Vi må gjerne kalle den for solen, men *egentlig* er den en stjerne, *egentlig* er den en kjernefysisk reaksjon, *egentlig* er den hydrogen og helium (og litt tyngre grunnstoffer). Den lyser ikke egentlig, den sender ut radioaktiv stråling (Solen, 2014). Vitenskapelig bevisbare fakta blir hyperseparerte fra hvordan vi opplever dem (kvalia), og blir slik en ny versjon av Platons eldre skille mellom ideenes og formenes perfekte verden og den korruperte «forandringenes verden». Locke har enda et viktig bidrag å komme med. Der Descartes ser på naturen som *terra nullius*, naturen som tom, viljeløs og uten egne formål fyller Locke den opp igjen, denne

¹¹ Hadde Descartes levd i dag ville han sikkert vært glad i dataspill, spesielt førstepersons skytespill der han kan se ut av øynene på en soldat, så en til, så en til, som om det var ekte. Han hadde sikkert også vært glad i *The Matrix*.

gangen med menneskelige formål. Naturen, jorda, er en gave til menneskene fra gud, den tilhører alle mennesker. Men, fordi man ikke kan spørre alle andre mennesker om det er greit at man tar i besittelse et spesielt jordstykke, blir privat eiendomsrett definert som å blande fruktene av sitt eget arbeid inn i den tomme naturen (Waldron 2012).

Der Platon og hans etterfølgere definerer det genuint menneskelige selv i opposisjon til naturen, som uten naturlige egenskaper, går Descartes et steg videre og definerer naturen i opposisjon til mennesket, som uten menneskelige egenskaper. Hverken Platon, Aristoteles eller tidlig kristendom hadde en enhetlig menneskeoppfatning, her fantes fortsatt et skarpt skille mellom de herskende menneskene (mester) og de tjenende menneskene (slave), mellom menn og kvinner, mellom etniske grupper. De laverestående gruppene blir sett på som nærmere naturen, som primitive, det er den naturlige orden (rasjonalismen) som har plassert dem der. Etter Platon, med kristendommens fremmarsj blir dette skillet godt forplantet i den vestlige kulturen, og scenen er satt for Descartes berømte dualisme mellom sinn og kropp, mennesket og natur.

Under opplysningstiden, spesielt humanismens fremvekst, blir det menneskelige og det mentale forenklet og sett på som synonyme. Det menneskelige er det mentale, og man oppdager en felles menneskelig natur, bevissthet som rasjonalitet. Menneskerettighetene kommer på banen, og dette skaper nye konflikter for mesteren. Han må nå forholde seg til at slaveri kanskje ikke er i orden likevel, og at kvinner også har en plass i den siviliserte, rasjonelle og kultiverte verden (Plumwood 1993: 106). Før den amerikanske borgerkrigen ble slavene sett på som barnslige idioter, målløse halvmennesker som trengte en god mester for å overleve. Etter borgerkrigen, når slavene ble definert som frie, som mennesker, forandret dette synet seg. De svarte, definert i opposisjon til det vanlige hvite mennesket, gikk fra å være søte tomsinger til å bli sammenlignet med farlige dyr, «coons, brutes and rapists», som truet de dannede hvite kvinnene med sine farlige dyriske lyster (Warren 2000: 59 – 60). På samme måte blir kvinnene omdefinert, når produksjonen (av mat, klær, det som er nødvendig for å overleve) blir flyttet ut av hjemmet og industrialisert blir kvinnene definert som de som tar seg av «følelsenes husholdning», de føder og passer barn, sørger for husholdningen, gir omsorg. Kvinner opererer innenfor den private, «snille» sfæren, som naturlige omsorgsgivere, fortsatt som natur, men nå en kontrollert, sivilisert og temmet natur (Plumwood 1993: 106).

Når mesterens identitet forandrer seg, forandrer også de motstående mindreverdige identitetene seg, og omvendt. Nå er det menneskene som er mesteren, men mennesker blir

fortsatt forstått som rasjonelle, det egentlige mennesket er rasjonelt og sivilisert. Vestlig sivilisasjon blir sett på som det mest avanserte, fremste og mest utviklede mennesket har skapt, og gir gjennom dominerings logikk dermed lov til å mestre, inkorporere og instrumentalisere alle andre primitive, usiviliserte, «naturlige» folkeslag. Når privat eiendomsrett i tillegg defineres ut fra hvorvidt man bruker jorden produktivt, produktivitet her forstått som sivilisert landbruk og lignende, kan man i tillegg annektere alle ressurser til eget forbruk.

Vestens ekspansjon og kolonialisering av resten blir så et faktum, med påfølgende undertrykking av alle som ikke identifiserer seg med den herskende identitet. Vi står igjen med en situasjon der rasjonelt drevne bedrifter konkurrerer på det globale markedet, uten en tanke på naturens sårbarhet. Naturen er definert som mangel, har dermed ingen betydning. Den rikeste prosenten av verdens befolkning eier halvparten av det som eies kan (Fuentes-Nieva, 2014) og naturen og andre svakerestilte grupper (Andre) blir definert som uviktige og oversett. Menneskene som rasjonelle står igjen og rister på hodet, avmektige overfor det som nå fremstår «som så truende at det ikke står i menneskets makt å gjøre noe med det» (Vetlesen 2008: 22), «even though it is clear that at the technological level we already have the means to accomplish the changes needed to live sustainably on and with the earth» (Plumwood 2002: 3).

En guidet tur over dualismenes fjell

Jeg nevnte i forbindelse med Warren hvor viktig narrativitet er for etikk, hvordan en fortelling i mye større grad kan få frem et poeng enn en ren analytisk tekst. I den forbindelse vil jeg sitere et lengre stykke fra *Feminism and the Mastery of Nature* (Plumwood, 1993: 3):

In feminist and liberation theory, the misty, forbidding passes of the Mountains of Dualism have swallowed many an unwary traveller in their mazes and chasms. In these mountains, a well-trodden path leads through the steep defile to the Cavern of Reversal, where travelers fall into an upside-down world which strangely resembles the one they seek to escape. Trapped Romantics wander here, lamenting their exile, as do various tribes of Arcadians, Earth Mothers, Noble Savages and Working-Class Heroes whose identities are defined by reversing the valuations of the dominant culture. Postmodernist thinkers have found a way to avoid this cavern, and have erected a sign

pointing out the danger, but have not yet discovered another path across the mountains to the promised land of liberatory politics on the other side. Mostly, they linger by the Well of Discourse near the cavern, gazing in dismay into the fearful and bottomless Abyss of Relativism beyond it. The path to the promised land of reflective practice passes over the Swamp of Affirmation, which careful and critical travelers, picking their way through, can with some difficulty cross. Intrepid travelers who have found their way across the Swamp of Affirmation into the lands beyond often either fall into the Ocean of Continuity on the one side or stray into the waterless Desert of Difference on the other, there to perish. The pilgrim's path to the promised land leads along a narrow way between these two hazards, and involves heeding both difference and continuity.

I denne korte reiseskildringen, et eventyr nærmest, har Plumwood oppsummert nærmest hele boken sin. Hun viser både hvor vanskelig det er å komme forbi dualistisk tenkning, og farene ved å prøve. Hun forteller sin historie, fra sitt ståsted, om hvordan hun har gått frem. Og, viktigst av alt kanskje, vi ser hvordan naturen er tilstede hele veien, underforstått, ikke nevnt, men tilstede.

Hun har oppdaget dualismenes fjell og vil gjerne komme forbi disse. En vanlig måte å komme seg unna dualismer på er å snu de på hodet, å reversere dualismen. Dette er strategien til disse gruppene hun finner vandrende rundt i reverseringens grotte, «Romantics wander here, lamenting their exile, as do various tribes of Arcadians, Earth Mothers, Noble Savages and Working-Class Heroes». Romantikere som forherliger følelsene over rasjonaliteten, snur rasjonalitet/emosjonalitet dualismen; Arkadiere som drømmer seg tilbake til det gamle Arkadia, det Hjalmar Hegge «kaller den mytiske tid, [der] menneskene oppfattet verden som grunnleggende i slekt med sitt eget vesen[...], som en del av sin egen sjel» (i Vetlesen 2008: 23), snur sivilisert(modernitet, progresjon)/primitivitet(tradisjon, stagnasjon) på hodet; «Earth Mothers», feminister som tar den tradisjonelle definisjonen av kvinner som mindre verdt enn menn fordi de er reproduktive vesener nærmere naturens sfære enn kulturens for god fisk og snur mann/kvinne på hodet: kvinner er mer verdt enn menn fordi de er reproduktive vesener som er nærmere naturen; Edle villmenn, indianere som lever i kontakt med naturen og ikke vil ha noe med den moderne verden å gjøre, som blir oppfattet som edle fordi man anser sivilisasjonen for ond; Arbeiderklassens helter, som gjør jobben sin som arbeidere skal og er fornøyde med det, borgerskapet(herre)/arbeiderklassen(tjener). Alle er grupper som definerer

seg i opposisjon til den dominerende vestlige kultur, som i det dualistiske skillet tar den undertrykte parts identitet som sin egen og hyller de kvalitetene som har blitt devaluert heller enn å gjenskape den fra bunnen av, med elementer fra begge sider. De har hengt seg opp i enten/eller skillet og klarer ikke å se at det finnes en tredje vei, en vei som hverken fører inn i grotten eller tilbake der de kom fra.

Postmodernister har oppdaget at dette er et problem, men ser seg blinde på relativitetens avgrunn og det som muligens stirrer tilbake. Istedenfor å velge side i dualismen, å ha en identitet, vil de oppheve hele dualismen og la alle definere seg som de vil. I valget mellom to veier blir de stående og diskutere hva de skal gjøre, alt er jo relativt. Det som er sant for meg behøver jo ikke være sant for deg, vi burde nok snakke om det.

Men dualismens problem er ikke at den bare setter opp to valg, at en side påvirker og definerer den andre, og omvendt. Problemet er at en dualisme, i motsetning til en dikotomi, i tillegg til å definere to distinkte konsepter hyperseparerer dem og gjør identifikasjon og kontinuitet mellom disse umulig. Når det gjelder dualismen mennesket/natur, har vi sett at mennesker blir definert som rasjonelle, og naturen blir definert som irrasjonell. Det er ikke noe galt i å si det, mennesket er helt klart det mest rasjonelle vesenet på planeten. Problemet kommer når man definerer forskjellene som en dualisme, noe som fører til radikal eksklusjon, homogenisering, fornektning, inkorporasjon og instrumentalisering. Selv om vi er det mest rasjonelle vesenet er vi ikke det eneste rasjonelle vesenet. Svaret er ikke å slutte å kalle oss for mennesker, eller nekte for at vi er rasjonelle. Vi kan kalle en spade et egg, men den er fortsatt en spade.

Veien videre fører gjennom bekreftelsens myr, en smal og kronglete sti. Det som trengs, sier Plumwood (1993: 62-66) er en kritisk gjennomgang av dualismen selv, av begge sidene. Vi må bekrefte både forskjellene og likhetene, trå varsomt mellom kontinuitetens hav på den ene siden og forskjellenes ørken på den andre. Mennesket er rasjonelt, men vi behøver ikke å la det bli den ene, definerende egenskapen ved mennesket, og definere naturen på grunnlag av det den (angivelig)mangler. Dualistisk tenkning krever at vi hele tiden definerer oss selv som enten det ene eller det andre, enten er vi rasjonelle, og kun rasjonelle, eller så er vi emosjonelle, og kun emosjonelle. Enten er vi bevisste, tenkende vesener eller så er vi

tankeløse automater. Enten liker man Folk, eller så liker man Rock¹². Det er ikke noe i veien for å gjøre som Ole Brumm og si ja takk, begge deler (kontinuitet), eller å foretrekke en side over den andre (diversitet), uten at man dermed definerer den andre som fullstendig verdiløs. Det er ikke bare en dualisme som er problemet, det er alle, de påvirker hverandre.

Plumwood (1993: 60) setter opp følgende som en måte å omdefinere dualismebegrepet på, en måte som hverken benekter at forskjeller finnes eller ser seg blind på de samme forskjellene, som ser forskjellene som ikke-hierarkiske og likeverdige:

- 1) *Radikal utestengelse*: Et ikke-hierarkisk konsept av forskjell bekrefter kontinuiteten mellom ulikheter, omdefinierer ulikhetene på mer integrerte måter og benekter det falske valget hyperseparasjon stiller oss overfor.
- 2) *Homogenisering*: Et ikke-hierarkisk konsept av forskjell innebærer å kjenne igjen kompleksiteten og diversiteten i de Andres sfære, som har blitt homogenisert og marginalisert som den ekskluderte «rest».
- 3) *Fornekning/«backgrounding»*: Et ikke-hierarkisk konsept av forskjell krever et skifte til et perspektiv som anerkjenner bidragene Andre gjør, og som bekrefter måter man selv er avhengig av den Andre på.
- 4) *Inkorporasjon*: Et ikke-hierarkisk konsept av forskjell må gjennomgå identiteten til både over- og undersiden i en relasjon. Det bør prøve å finne igjen både språket og historien til undersiden, finne uavhengige positive kilder til verdi og bekrefte motstanden mot oversiden.
- 5) *Instrumentalisme*: Et ikke-hierarkisk konsept av forskjell innebærer å se den Andre som et uavhengig vesen, som et eget senter og mål med egne verdier og behov, uavhengig av senteret.

¹² Se for eksempel Bob Dylans overgang fra å spille folkemusikk til å spille rockemusikk. Under 60-tallets borgerrettsbevegelse ble folkemusikk identifisert med opprør og protest, å høre på folkemusikk var å protestere. Overgangen fra en musikkstil til en annen ble dermed sett som et svik mot selve borgerrettighetsbevegelsen, ikke som det det var, et skifte fra akustiske instrumenter til elektriske.

For å oppheve dualismer slik Plumwood beskriver dem, må vi slutte å tenke på forskjeller som eneste måte å definere oss på. Gitt at den røde tråden Plumwood har beskrevet som den alltid dominerende, alltid verdifulle «mesteren» er rasjonaliteten, må vi omdefinere rasjonalitet slik at den ikke fører til rasjonalisme. Det er ikke så vanskelig egentlig. Det er ingenting inherent dominerende i rasjonaliteten, det er først når den blir definert som en dualisme, som hyperseparert fra følelsene, og videre satt sammen med andre dualismer i et større dualistisk system at den kan bli brukt til å dominere, gjennom dominerings logikk.

Vitenskapen, det kanskje fremste eksempelet på menneskelig rasjonalitet, forstått som intelligens eller fornuft, er hverken god eller ond. Den er et redskap, et verktøy, som mennesker kan bruke til sine egne og andres formål. Vitenskap under nazismen, forskning på mennesker i konsentrasjonsleirer, eugenikk, blir sett på som ond. Moderne medisin derimot, kurer mot kreft og HIV/AIDS, diverse vaksiner, blir regnet som god. Det er ikke vitenskapen som er ond, det er menneskene som bruker den, måten den blir brukt på. Dette er innlysende, åpenbart, allment aksepterte sannheter.

Det Plumwood sier er at rasjonalitet heller ikke har moralsk karakter, den er også et verktøy. At vi i vår kultur ser på rasjonalitet som et gode, som en dyd, er en historisk etterlevning fra antikken, noe vi bør endre nettopp fordi vi i dag er mer rasjonelle, utviklede og siviliserte enn man var på Platons tid. Vi finner ikke svaret på miljøkrisen ved hjelp av en slik rasjonalisme, vi slipper ikke unna etisk antroposentrisme ved hjelp av en slik rasjonalisme. For å si det med Hume¹³, fordi vi *er* rasjonelle betyr ikke det at vi *burde* være det.

¹³ Eller kanskje heller for å peke nese til Hume.

Del III Post-dualisme og antroposentrisme

I del II gikk jeg gjennom hvordan Plumwood tolker det historiske forholdet mellom mennesker og natur, og nevnte innledningsvis hvordan hun ser for seg at en bedre måte å forholde seg til det ikke-menneskelige på er å innta en såkalt «Intentional recognition stance». I del III vil jeg se nærmere på hva en slik holdning innebærer og hvorfor jeg mener den er bedre enn den historiske holdningen vi har gjennomgått i del II. Videre vil jeg vise hvordan, om det er slik som jeg argumenterte for i del II, rasjonalisme slik vi i vesten forstår rasjonalitet ikke er en god måte å takle de miljøproblemene vi i dag står overfor og at en revidert utgave av rasjonalitet, en selvkritisk, økologisk rasjonalitet som plasserer mennesket med begge beina på jorda, vil være et bedre og mer fornuftig utgangspunkt til å skape en levedyktig fremtid. Men rasjonalitet alene er ikke nok, rasjonalitet er ikke mer enn en måte å forholde seg til ulike konsepter og parter på. Hvis en av partene, a priori, i utgangspunktet er definert som mindre viktig enn den andre, mindre verdifull, slik naturen er i dag, kan selv ikke den mest økologiske rasjonalitet treffe virkelige økologiske valg. Like viktig som å plassere mennesket på jorda, i et økologisk fellesskap, er det å få etikken på banen igjen, å innrømme naturen den verdien den har krav på.

Plumwood om ekstensjonisme

Environmental philosophy has produced many examples of anthropocentric and hegemonic forms: they include especially the extensionist positions [...]Such claims are hegemonic for non-humans in the same way that assimilationist frameworks that allocate worth to individuals of another culture, for example an indigenous culture, just on the basis of their similarity to the dominant (white) colonising culture are hegemonic. Such a schema based on sameness to the human treats earth others as of value just to the extent that they resemble the human as hegemonic centre, rather than as an independent centre with potential needs, excellences and claims to flourish of their own.

(Plumwood 2002: 167)

Har man først inntatt en antroposentrisk holdning, en holdning der mennesket, i kraft av en spesiell egenskap som rasjonalitet eller bevissthet, står i det etiske senteret er det vanskelig å finne en utvei, å begrunne den miljøfilosofiske intuisjonen om at det ikke-menneskelige har verdi. Den mest innlysende måten å korrigere antroposentrisme på er å utvide senteret til å

inkludere Andre man mener feilaktig blir ekskludert fra senteret. Dette er tanken bak de forskjellige teoriene Warren kalte reformteorier, og kan minne om de reverseringsstrategiene vi nevnte i forbindelse med dualismer. Istedenfor å forkaste den identiteten og de egenskapene man blir tilskrevet som undersiden av en dualisme, snur man selve verdibegrepet opp-ned. I dualismen mennesket/natur fører dette til at man får en ny dualisme, natur/menneske, der naturlige egenskaper som bevisstløshet, emosjonalitet og målløshet, chaos, blir verdsatt mens menneskelige egenskaper som bevissthet, rasjonalitet og målrettethet mister verdi. Man drømmer om et samfunn uten teknologi og kultur, der menneskene lever i kontakt med naturen, men som «naturlige» mennesker, som vi gjorde i den mytiske tid, i steinalderen. Man ser gjerne for seg et idyllisk liv der mennesket vandrer rundt i fri natur, gjerne naken, og treffer på hyggelige dyr man kan bli venner med, spiser bær og frukt. Naturen er ikke slik. Det blir ofte kaldt, dyr er ikke alltid så hyggelige, overlevelse er en kamp. Et slikt verdensbilde er hverken realistisk eller et gode. Teknologien er her, vi er rasjonelle, vi slipper ikke unna den, men den er da heller ikke et onde.

Den andre, langt mer realistiske måten å gi naturen verdi på er å utvide senteret. Problemet ligger i det å gi. Å gi naturen verdi impliserer det jeg helt innledningsvis kalte ontologisk antroposentrisme, at mennesker i kraft av å være mennesker har en slags værensmessig forrang over andre vesen. Historisk har vi sett at dette henger sammen med Platons teori om at det genuine mennesket er rasjonelt, overnaturlig, og senere kristendommens påstand om at gud har gitt skaperverket til menneskene, som en gave. Menneskelig væren har ikke noen ontologisk forrang over annen væren, mennesket kom ikke først og så kom naturen. Naturen ble ikke skapt for at menneskene kunne få boltre seg i den. Tvert imot er det naturen som har skapt oss, evolusjonsteorien viser oss, med så stor sikkerhet som vitenskap kan vise noe som helst¹⁴, at mennesker, dyr, planter, naturen, er et produkt av en prosess som har foregått over millioner av år. Verdi er ikke noe vi kan gi naturen, om noe er det naturen som har gitt oss verdi, i alle fall gjort det mulig for oss å ha et verdikonsept.

Det Plumwood setter fingeren på i kritikken av en slik utvidelse av det etiske senteret er altså at man slik dypest sett misforstår hva det vil si å være menneske. Man tar det for gitt

¹⁴ En skremmende trend er det å se at man, spesielt i USA, nekter for at evolusjon er reelt. Å diskutere hvorvidt evolusjonen egentlig er et uttrykk for «intelligent design» kan virke trivielt og uviktig, men det å ha en slik ontologisk antroposentrisme i bunn for verdensforståelsen sin kan så alt for lett misbrukes og tolkes til at mennesket også etisk sett står i en særstilling. For miljøet, jorden som helhet, er ikke dette heldig.

at man selv har verdi, og legger så frem en spesifikk egenskap som forklaring på hvorfor man har verdi. Denne egenskapen kan være at mennesket er rasjonelt, som Platon hevder eller at mennesket er bevisst, som Descartes gjør, begge deler er egenskaper de tolker som rent menneskelige, derfor har mennesker verdi. Både Singer, Regan og Taylor avviser en slik tolkning. Men de avviser ikke tanken om at mennesket har verdi a priori, i kraft av å være menneske, de tar det for gitt og leter etter en egenskap som kan fungere som verdigiver for både mennesker og dyr (liv i Taylors tilfelle), en egenskap alle verdifulle entiteter deler. Vi så i del I at Warren hevder at verdi i siste instans godt kan være grunnløs, at det ikke trenger å være en spesifikk egenskap som gir verdi¹⁵. Slike utvidelsesteorier rører ikke ved dualismen selv, de ser ikke at en dualisme i seg selv er problematisk, men tar for gitt at mennesket/natur dualismen er sann. Der Descartes reduserer mennesket til bevissthet som *res cogitans* og slik får en sinn/natur dualisme, reduserer Singer mennesker og dyr til bevissthet som «evne-til-å-føle-smerte», og sitter fortsatt igjen med en, riktignok utvidet, menneske(noen dyr)/natur dualisme.

Så lenge man fortsetter å holde på det fundamentale skillet mellom det mentale, rasjonalitet, bevissthet, evne-til-«noe», subjektet på den ene siden og den fysiske verden, naturen, det-som-blir-igjen-utenfor-det-etiske-senteret, objektet på den andre siden får man nærmest uansett et forklaringsproblem når man skal snakke om naturens verdi. Vi kan illustrere dette videre med Plumwoods analyse av dypøkologien¹⁶. Dypøkologien utvider det mentale til å gjelde for alt. Jeg, det menneskelige subjektet, egoet, utvides gjennom samhold, identifisering og selvrealisering til å være en del av et stort, kosmisk Jeg. «We discover that parts of nature are parts of ourselves. We cannot exist separate from them. If we try, our Self-realising is blocked. Thus, we cannot destroy them if we are to exist fully. [...] if we progress far enough, the very notion of ‘environment’ becomes unnecessary» (Næss 1989: 10-11). Mennesket/natur dualismen oppheves på den måten at mennesket assimilerer naturen i sin egen definisjon, slik at vi står igjen med mennesket/ingenting(fravær). Fordi kriteriene for å inkludere naturen er så vide, blir det vanskelig å se relevante forskjeller på et tre og en hogstmaskin. Men det finnes andre, viktigere problemer. Gjennom å identifisere mennesket

¹⁵ Om det likevel skulle finnes en slik egenskap, virker det svært usannsynlig at det skulle være en fysisk, objektiv egenskap man kan påvise direkte gjennom vitenskapelige eksperimenter.

¹⁶ Et gjennomgangstema i begge bøkene. Se spesielt kapittel 7 i *Feminism and the Mastery of Nature* og kapittel 9 i *Environmental Culture*. Se også Næss' *Ecology, community and lifestyle*, spesielt s. 7-14 og 171-183.

med naturen mister man av syne de forskjellene som finnes mellom seg selv og andre, mellom mennesket og naturen. Det er fortsatt mennesket som er utgangspunktet for identifiseringen, naturen får verdi gjennom å erkjenne at mennesket er en del av naturen, sagt på en annen måte: fordi naturen er menneskelig (forstått som mentalt, sinn i sinn/natur dualismen), fordi den deler de essensielle egenskapene som gjør at mennesker har verdi.

Man ser kontrastene når Peter Reed (1989) kritiserer dypøkologien i *Man Apart*, «one approach sees humans as part of nature, the other sees nature as part of humans» (Reed 1989: 54, også sitert i Plumwood 2002: 198). Mens Næss setter mennesket=natur og slik gir den verdi, ser Reed på naturen som noe helt annet enn mennesket, som noe fullstendig fremmed, som noe vi bare kan ha en vag anelse om hva er. Mye som Descartes så på naturen, men der Descartes tok det til å bety at naturen er verdiløs, tolker Reed det til at naturen har verdi nettopp på grunn av det radikale skillet. Gjennom å bruke Martin Bubers reduksjon av de fundamentale menneskelige forholdene til kun to, «the I-Thou and the I-It» (Zalta 2008), på forholdet mennesket har til naturen kan vi, sier Reed, verdsette naturen nettopp fordi den er totalt avskåret fra og fremmed for menneskene. Det er når vi opplever naturen som noe totalt fremmed, noe fryktingytende, at vi virkelig kan sette pris på den¹⁷. Men et slikt ensidig fokus på forskjellene mellom mennesker og natur er også vanskelig å forsvare. Man lurer på hvor menneskene hører hjemme i en slik naturforståelse. Når Reed til slutt undrer seg over om ikke verden hadde vært et bedre sted uten menneskene, kan jeg ikke unngå å føle en viss sympati med ham, men det er neppe trolig at man på etisk grunnlag kan overtale menneskeheten til å ta kollektivt selvmord. Det burde heller ikke være nødvendig.

Plumwood foreslår en tredje vei, en vei ut av dualismen der man både legger vekt på likhetene mellom mennesket og naturen, og beholder de relevante forskjellene. En etikk der man ikke «studerer ned», ser ned fra sin etiske pidestall og inviterer opp de få som er like nok en selv, men heller «studerer opp», er selvkritisk og undersøker om hvorvidt og hvorfor man selv skal anses som verdifull.

¹⁷ Man forstår godt hva han mener om man noen gang har opplevd et virkelig tordenvær. Både Næss og Reed var fjellklatrere og friluftsfolk, begge har nok opplevd mange harde netter i hytter og telt, mens regnet og vinden herjer utenfor. Selv merker jeg det godt når jeg er ute i båt og vinden tar tak i seilene og nærmest kaster båten fremover i sjøen, masten bøyer seg og hele riggen knirker. Man føler seg liten og svak overfor en slik overmakt.

Mot en dialogisk etikk mellom arter

Philosophers have mostly been standing outside the city gates arguing amongst themselves about the applicability to non-humans of highly abstract ethical concepts like intrinsic value and moral considerability, without ever getting up the courage to actually go through the gateway, enter the city and investigate or establish specific ethical relationships [...] I think that a strong case can be made for extending some kinds of ethical treatment appropriate to persons to our nearest evolutionary relatives in the primate family, and that it is imperative to extend many elements of human-style ethics to other sentient beings (Plumwood 2002: 169, 147)

Som vi så i det foregående er det vanskelig å løse menneske/natur dualismen ved å redusere en av sidene til den andre. Hverken å redusere naturen til mennesket eller å redusere mennesket til naturen er et fullgodt alternativ. Prøver man på det, ligger den grunnleggende opposisjonelle strukturen igjen, implisitt, i bakgrunnen. På mange måter gjør den også det for Plumwoods teori, i så måte at dualistisk tenkning er så dypt forankret i det Warren kaller våre konseptuelle rammeverk. Det er nesten umulig for oss ikke å tenke i hierarkiske baner, ikke å sette opp og ordne ulike konsepter, ting og entiteter etter visse kriterier¹⁸. Likevel har både Plumwood og Warren stort fokus på hierarki, og legger vekt på at det i stor grad er hierarkisk tenkning som er skyld i undertrykkelse og dominans. Å unngå hierarkisk tenkning er en del av løsningen Plumwood foreslår. Hvordan skal man forstå dette?

Plumwood forklarer at det ikke nødvendigvis er hierarkisk tenkning som er problemet, men når det er etisk forsvarlig å bruke hierarkisk tenkning. Det blir ofte antatt at man innenfor miljøetikken må ha et hierarki der menneskene står øverst, fordi man ellers måtte behandle alle individer, uansett art, på samme måte. Nettopp fordi vi er naturlige vesener har vi behov for mat. Hvis jeg og pæra jeg spiser blir ansett som likeverdige, har jeg ingen rett til å spise den. I stedet for å sette opp et valg mellom på den ene siden et system der man enten er overlegen eller underlegen, eller på den andre siden et fullstendig egalitært system er det igjen en tredje vei, der man ikke rangerer i det hele tatt (Plumwood 2002: 172). Hun ber oss prøve å rangere oss selv i forhold til et fjell. Hvordan skal man gå frem? Det finnes flere eksempler på

¹⁸ I alle fall for meg er dette svært vanskelig. Jeg evaluerer alt, nærmest hele tiden. Når jeg spiser ordner jeg maten i et hierarkisk system, der jeg spiser det jeg liker minst først, og det jeg liker best sist. Dette for å spare den største nytelsen til slutt. På samme måte er det med relasjoner med venner, kjente og familie selv om det her gjerne ikke er så eksplisitt som med maten.

entiteter som er så vesensforskjellige at å rangere dem i forhold til hverandre vil være umulig. Havet er et annet eksempel, det er så stor forskjell på meg selv og havet, og så få likheter at en rangering rett og slett ikke fungerer.

Å rangere noe er ofte problematisk. Å rangere mennesker er et eksempel på noe som svært sjelden er en god ting. Det er en ting å rangere idrettsutøvere i en konkurranse, noe helt annet er det å rangere etter verdi, det er altså etiske hierarkier som er problematiske. Ingen(få) er uenige i at man ikke skal rangere mennesker etter arbitrære egenskaper, som etnisitet, kjønn eller klasse. Mennesker er likeverdige. Likevel er det greit å ha venner, å foretrekke noen mennesker over andre. Står man i en situasjon der to barn drukner og man bare kan redde sitt eget, er det få som ville kalt det ondt å redde sitt eget, selv om man da på sett og vis dreper det andre. På samme måte har man innen medisinen uttrykket *triage*, situasjoner der man ikke har kapasitet til å redde alle menneskeliv og er nødt til å rangere mennesker. De det er størst sannsynlighet for å redde får hjelp først. Dette er vanskelige etiske situasjoner, og krever en nøye gjennomtenkt respons. Heldigvis inntreffer de svært sjelden i den virkelige verden.

Når Plumwood altså setter opp ikke-rangering som et prinsipp, betyr ikke det et strengt forbud mot å rangere. Det betyr at å unngå å rangere, *så langt det er mulig*, er et meta-etisk prinsipp. Akkurat som det er *mulig* å rangere mennesker, selv om de blir ansett som likeverdige, er det ingen selvmotsigelse å hevde at andre arter også er like verdige som mennesker. Det gjør bare utfordringene etikken står ovenfor større. Akkurat som i tilfeller der man er nødt til å rangere mellom mennesker må man, når man er nødt til å rangere mellom likeverdige arter, sette seg inn i situasjonen, kontekstualisere. Vi finner igjen Warrens omsorgssensitive praksis.

Non-ranking is a counter-hegemonic virtue, similar to and connected with the other counter-hegemonic virtues of openness, active invitation, attentiveness and intentional recognition [...] and is like them important in encouraging the potential for communication and avoiding the arrogance and inevitable closure involved in making pervasive judgements of species value. (Plumwood 2002: 174)

En etisk teori begynner så smått å ta form. Man skal «studere opp», fokuset er på en selv, ikke på andre. Ikke-rangering er en mot-hegemonisk dyd. Det samme er det å være åpen, å aktivt invitere til dialog, å være oppmerksom på andre og å innta en intensjonal

gjenkjennende holdning. Det er altså en dydsetikk, med fokus på selvet, men en ikke-hierarkisk sådan, med fokus på dialog og omsorg for andre. Der skiller den seg skarpt fra dydsetikk slik vi finner den uttrykt hos Aristoteles, som fortsetter Platons rasjonalisme og danner et hierarkisk system med (dominerende) mennesker på toppen. Vender man seg mot Schweitzer, som så vidt ble nevnt i del I, finner man flere likheter, blant annet i åpenheten for å se alt liv som verdifullt. Men Plumwoods prosjekt er større enn både Aristoteles' eller Schweitzers er¹⁹. Det hun er ute etter er en etikk som gjør at man kan bry seg om hele naturen, altså et universelt prinsipp, men som samtidig bevarer det konkrete, den konteksten og partikulariteten som er så viktig for økofeministisk tanke.

Intensjonal gjenkjennende holdning

Adopting the intentional recognition stance is one of a number of counter-hegemonic practices of openness and recognition able to make us aware of agentic and dialogical potentialities of earth others that are closed off to us in the reductive model that strips intentional qualities from out of nature and hands them back to us as 'our projections'. (Plumwood 2002: 177)

Måten Plumwood vil få oss ut av den dualistiske knipen på er å gjeninnføre det mentale i naturen, og å gjeninnføre det naturlige i mennesket. Altså ikke å oppheve dualismen ved å rette alt fokus på den ene eller andre siden, men på begge to. Klarer hun det vil vi ha en grunn til å verdsette både oss selv og Andre i videst mulig forstand.

Når det gjelder det første, kaller hun det som nevnt i del II, «minding nature». Definerer man sinn som Descartes gjorde, og som vi etter ham har fortsatt å gjøre²⁰, som bevissthet forstått som menneskelig bevissthet er det vanskelig å argumentere for å gjeninnføre sinn i naturen. Dyrs adferd blir tolket som rent instinkt, alle handlinger er automatiske og kunne i teorien vært forutsett. Likevel, om man beveger seg utenfor filosofien

¹⁹ Vi husker også fra del I, økofeminismen er en pluralistisk filosofi. Den har dydsetiske elementer, men også andre. Snakker man om selvet, om de egenskapene et selv bør ha, er det naturlig å snakke om dydsetikk. I andre kontekster, for eksempel i menneskelige samfunn, vil gjerne en deontologisk etikk være mer passende.

²⁰ Se for eksempel Daniel Dennets arbeid, som også omhandler intensjonalitet. Til forskjell fra Plumwood som vil bruke intensjonalitet som tegn på «sinn», forstått i videste mulige forstand, bruker Dennett intensjonalitet til å vise at dyr har sinn «som om» de var mennesker.

er det vanlig å snakke om at dyr har intensjoner, at de har mål og mening med det de gjør, utover instinktet. Det er først når man inntar en abstrakt, objektiv, filosofisk/vitenskapelig holdning at man begynner å tvile. Alle som har sett et dyreprogram på TV, for eksempel et av David Attenboroughs flotte program, har sett at dyr har mål. Mye av dette kan forklares vitenskapelig, med at instinktet driver dem. Å skaffe seg mat, å overleve, å beskytte barnet sitt, er eksempel på det. Men det er også mye som ikke kan forklares gjennom instinkt. Mange dyr leker sammen, og de har preferanser hva angår forhold til andre dyr, de inngår vennskap. Å forklare dette ved at de opererer kun på instinkt, som Descartes gjør, er absurd. Alle som har møtt et dyr, sett det i øynene og prøvd å få kontakt ser at det er mer enn bare en automat. De er bevisste, ikke slik Descartes så for seg bevissthet, som et enten/eller konsept der man enten er bevisst slik man selv er, eller er ubevisst. De er bevisste *som* mennesker er det²¹.

Perhaps the most important task for human beings is not to search the stars to converse with cosmic beings but to learn to communicate with the other species that share this planet with us. [...] The question of whether there is or is not 'someone there', someone we refuse to recognise in an adult pig or gorilla but do not refuse to recognise in a 5-day-old human baby, is not a matter of 'proof' in the sense of being forced on us by some set of objective observations and singular structure of rationality, but at least in part a matter of making a choice about adopting a framework for ethical interaction (Plumwood 2002: 179, 184-185)

Når Plumwood innfører intensjonalitet som kriterium for å ha bevissthet beveger hun seg langt utenfor det vi vanligvis tenker på som bevissthet. Dette er bevissthet minimalt forstått som teleologi, som måletthet, slik den ble forstått før Descartes. Når Descartes fjernet intensjonaliteten fra naturen ble den «a meaningless assemblage of parts, because their organizing principles are lost» (Plumwood 1993: 115). Hun foreslår å nærme seg naturen på ny, denne gangen ikke fra et innesluttet selv, men et åpent og søkende selv, et selv der vi aktivt inviterer andre til å vise oss sin intensjonalitet, der vi er oppmerksomme på intensjonalitet der vi måtte finne den. Inntar man en slik holdning vil naturen fremstå ikke bare som et objekt, men også som et subjekt, som verdifullt i seg selv på lik linje med andre mennesker.

²¹ Vi har vært gjennom dette før, men det er et viktig poeng.

Svak panpsykisme

If we take the intentionality criterion of mind seriously, treating it as a mark or indicator of the presence of elements of mind, we can find support for the thesis of weak panpsychism, and a route to words representing heterogeneity and towards breaking down some hyper-separation aspects of mind/nature dualism. (I will call this fuller thesis intentional panpsychism). Intentionality can provide both a ground of human continuity with and also a basis for recognising heterogeneity in mind and nature. (Plumwood 2002:179)

Forstår man intensjonalitet slik Plumwood gjør²², som kriterium for bevissthet, utvider vi begrepet betraktelig fra det vi vanligvis mener med det. Det er mange ting som kjennetegner bevissthet slik vi kjenner den utover akkurat bevissthet, blant annet erfaring, sansing, rasjonalitet, fantasi, osv. Jeg har tidligere brukt sinn og bevissthet litt om hverandre, alt etter som, når jeg videre snakker om bevissthet som intensjonalitet, minimalt forstått som teleologi, vil jeg bruke sinn²³.

Plumwood finner altså sinn i naturen. Dette er ting som «aims, goals, functions, directions [...], unfolding, development, directedness [...], function, directionality, and goal-directedness of a self-maintaining-kind» (Plumwood 1993: 131, 135). Vi kan oppdage Andre som meningsfulle og målrettede på en hel rekke måter, uten at de behøver å være bevisste i Kartesiansk forstand. Mange dyr er det og fortjener å bli anerkjent for det, og man kan argumentere godt, som Regan gjør, for at disse dyrene har krav på å bli behandlet som personer, med rettigheter. Vi kan takke blant andre Singer, Regan og andre miljøfilosofer for å vise hvor like pattedyr er mennesker.

Men Plumwood går ut over dyr, og finner sinn også hos entiteter som vanligvis ikke blir sett på som levende, som fjell eller naturlige prosesser: «evolution, for example, when

²² Hun er inspirert av blant andre Franz Brentano, som jeg dessverre ikke har lest.

²³ For de som kan tysk er dette et spesielt godt ord for akkurat dette, Sinn på tysk betyr blant annet mening, som i «der Sinn der Sache», meningen med saken. Sinn altså, videre brukt som den form for bevissthet som kjennetegnes av en form for intensjonalitet, for målrettethet.

viewed from within the intentional recognition stance, can be understood to involve "A form of experimentation, of testing and learning, like trial and error, a form of wisdom" » (Diehm, 2010: 8, sitatet hentet fra Plumwoods foredrag *Nature in the Active Voice* 2007).

Gitt at man godtar denne definisjonen av sinn, sinn som intensjonalitet, så finner man sinn i omtrent hele verden, hele naturen, alt det «ikke-menneskelige», og man kan si at posisjonen medfører det Plumwood kaller svak panpsykisme. Den er utvilsomt i stand til å bygge bro over det eksistensielle gapet man finner i mennesket/natur og bevissthet/kropp dualismene. Vi ser at den heller ikke går i fellen dypøkologien gikk i, der alle forskjeller mellom selvet og naturen ble visket ut, den respekterer fortsatt forskjellene både mellom mennesker, mellom mennesker og natur og innad i naturen selv. Å si at både jeg og en snikende katt har intensjoner innebærer ikke å si at vi har de samme intensjonene, min intensjon kan være å se hva den skal gjøre, den vil kanskje fange en fugl, og i tilfeller som evolusjon er det snakk om så store vesensforskjeller at en sammenligning mellom mine intensjoner og de «formene for eksperimentering» som evolusjonens intensjoner utgjør vil være omtrent umulig.

Her er det viktig ikke å misforstå. Som Christian Diehm(2009) argumenterer godt for, og Plumwood selv sier her: «It would be a major misunderstanding to see the task of the intentional recognition stance as that of enunciating criteria for allocating degrees of moral worth or considerability for individuals within it. This would return us to the highly human-centred conception of what our ethical task might be I have called 'studying-down' » (Plumwood 2002: 180). Det er heller ikke slik at man, ved å ha *mer* intensjonalitet får mer verdi, for eksempel at mennesker er mer verdifulle enn dyr fordi vi kan ha en høyere grad av intensjonalitet, 2.ordens ønsker eller lignende, som kunne være nærliggende å tenke. Det det er snakk om her er dyd, hvordan leve et godt liv. Hvorvidt vi er villige til å kjenne igjen den Andre som et potensielt intensjonalt vesen forteller oss om *vi* er åpne for muligheten av å ha samhandlinger og forhold av en etisk karakter. Ikke bare mot dyr – mot mennesker, mot skoger, mot sted, mot miljøet – kort sagt mot naturen.

Konklusjon

Hva er antroposentrisk etikk? Bør vi gå bort fra en antroposentrisk etikk? Hva er isåfall alternativene, hvilket alternativ skal/bør man velge og hvilke andre konsekvenser kan et slikt skifte ha?»

Her skal vi gjennomgå oppgaven, og se på hvilke svar den gir på problemstillingen. For det første, hva er antroposentrisk etikk? Vi har sett at en antroposentrisk etikk er å se på forholdet mennesket/natur som et hyperseparert skille, der en metafysisk avgrunn hindrer kontinuitet mellom mennesker og natur. Forholdet blir oppfattet som et hierarki, der den ene siden, mennesket, blir oppfattet som grunnleggende verdifull på grunn av en spesiell egenskap man kun finner hos mennesker, i vår sammenheng rasjonalitet, og den andre siden, naturen, blir definert som mangelfull, som verdiløs fordi den mangler samme egenskap. Ved å sette opp skillet på den måten, som radikal separasjon, definerer man begge sidene i opposisjon til den andre, og ingen av dem fremstår som fornuftige identiteter.

Mennesket blir definert som noe essensielt overnaturlig, som bedre enn naturen, men mister samtidig et naturlig forhold til kroppen sin og den plassen det har som en del av naturen. Naturen på sin side blir definert som uten essens, som essensielt verdiløst. Mennesket blir homogenisert i så måte at alle mennesker, i kraft av å være mennesker, bør strebe etter det essensielt menneskelige, i vår sammenheng rasjonalitet. Naturen blir homogenisert i så måte at alt som blir definert som natur er å anse som essensielt det samme. Mennesket fornekte at naturen er en viktig del av det, naturen blir skjøvet til side og fungerer som bakgrunnen for menneskelige handlinger. Menneskelige mål blir regnet som de eneste målene som teller, naturen innrømmes kun mål som instrumentalitet, når mennesker bruker den til å oppnå sine egne mål.

Vi har plassert opphavet til antroposentrismen vi finner i vår vestlige kultur i antikkens Hellas, hos Platons rasjonalistiske filosofi. Etter Platon er den egenskapen som gir mennesker verdi rasjonalitet.

Bør vi gå bort fra en antroposentrisk etikk? Det enkle svaret er ja. Gjennom å fokusere på rasjonalitet som den etisk verdigivende egenskapen som hever mennesket over naturen og fører til at vi oppfatter oss selv som uavhengige av naturen, mister vi av syne at vi både kommer fra naturen, er en del av naturen og er essensielt avhengige av naturen for egen overlevelses skyld – å gå bort fra en antroposentrisk etikk vil være både fornuftig og rasjonelt.

Plumwood & Warren

Om vi nå knytter trådene fra del I sammen med del II og del III, kan vi komme frem til en økofeministisk modell for hvordan man bør forholde seg både i forhold til mennesker, Andre og naturen, et etisk rammeverk som både unngår antroposentrisme og andre sentrismer, og klarer å sikre menneskelig kontinuitet med naturen samtidig som den beholder relevante forskjeller. Vi bruker Warrens lappeteppe som en modell for det konseptuelle rammeverket vårt. Som vi husker, er det et meget fleksibelt rammeverk, et rammeverk som kan huse mange prinsipper, verdier, egenskaper og lignende, i form av situert universalisme

En foreløpig, og tentativ beskrivelse ville vært slik:

For i det hele tatt å kunne innta et slikt rammeverk, en slik holdning, er vi nødt til å ha evnen til å bry oss, om oss selv og om andre. Jeg antar at alle mennesker som bryr seg nok til å tenke over etiske problemstillinger har den evnen, om ikke annet så til å bry seg om seg selv i første omgang. Videre begynner vi å sette opp etiske prinsipper ut fra vår unike situasjon. Dette er gjerne, i første omgang, prinsipper som omhandler oss selv og de rundt oss. Prinsipper som at ingen skal få lov til å skade meg. Gjennom å tenke over disse første prinsippene²⁴, bruke den kunnskapen vi har om andre enn oss selv, om verden, kommer vi frem til mer universelle prinsipper, eller dyder, som å unngå å skade, å respektere andres frihet, å være så god som mulig, å være så rettferdig som mulig og så videre. Et av dem blir gjerne at vi vil lære mer om verden, at vi vil komme i kontakt med verden. I møte med verden, naturen og andre rundt oss inntar vi en åpen holdning, der vi forsøker å gjenkjenne intensjonalitet, minimalt beskrevet som målrettethet, i oss selv og andre. Gjennom å møte andre med respekt er det å håpe at andre gjør det samme mot oss. I motsatt tilfelle er vi fortsatt kommet i dialog med den andre, og vi får prøve å overbevise den andre om at vi selv fortjener respekt, samtidig som vi forsøker å forstå intensjonene til den andre. Gitt at vi er i stand til å kommunisere med den andre, den andre er for eksempel et menneske, har vi kommet til det punktet at vi kan begynne å utveksle erfaringer og verdier, sammenligne vårt rammeverk med den andres. Sammen kan vi komme frem til bedre verdier, som er informert av begge partikularitet.

²⁴ Eller slik det vel blir for de fleste av oss, de prinsippene vi allerede har.

Etter en stund vil vi innse at vi ikke kan møte hele verden, vi må begynne å generalisere. Vi bruker da Warrens 4R test for å sikre at vi har en så god generalisering som mulig. Videre må vi sjekke at dette er prinsipper som passer inn i en økofeministisk modell slik Warren beskriver den. Det innebærer at prinsippene er påvirket av feminisme, i så måte at de hverken er undertrykkende eller dominerende. Skulle de likevel vise seg å være det, blir vi nødt til å fjerne dem. På samme måte må de være vitenskapelig og økologisk fundert, i så måte at de ikke går i mot vitenskapelig beviste prinsipper. Et prinsipp som hevder at menneskene har en ontologisk forrang over naturen vil, om den slipper gjennom feminismesjekken, ikke komme med her. Skulle vitenskapen endre seg, eller finne ut nye ting, tar vi med det. Siste punkt er at vi må sørge for å ha med så mange ulike perspektiv som mulig, vi må være så demokratiske som mulig. Det betyr at vi ikke stopper opp, at teorien fortsetter, en teori-som-prosess.

Dette er selvfølgelig en rimelig naiv modell. Jeg tror ikke noen vil orke å holde på slik i lengden. Men man starter heller ikke fra bunn av, det finnes allerede en rekke gode prinsipper vi kan bruke. Vi starter heller ikke alene, vi er allerede selv-i-forhold, vi kjenner alle noen andre²⁵. Ikke minst har økofeminismen, som en frigjørende bevegelse, sterke bånd til andre frigjøringsbevegelser som feminisme²⁶ og miljøvernbevegelser. Skal man unngå den økologiske krisen vi er på vei mot, er menneskene nødt til å innta en i alle fall litt mer ydmyk og solidarisk holdning enn den vi til nå har hatt. En slik økofeministisk modell er kanskje en naiv drøm, men det er en vakker drøm, i mine øyne en langt vakrere drøm enn Platons rasjonalisme.

Jeg vil avslutte med nok en historie fra Val Plumwood:

In the ecological parallel to the Titanic story, we have reached the stage in the narrative where we have received the iceberg warning, and have made the remarkable decision to double the engine speed to Full Speed Ahead and go below to get a good night's rest. A change of course might be bad for business, we might have to slow down, lose time. Nothing, not even the ultimate risk of the death of nature, can be allowed to hold back the triumphant progress of the ship of rational fools.

(Plumwood 2002: 1)

²⁵ Ikke minst har vi Internett, et kraftig verktøy for å komme i kontakt med andre mennesker.

²⁶ Som gang på gang har vist seg å kunne være en innflytelsesrik gruppe, sist nå nylig i forbindelse med reservasjonsdebatten her i landet.

Denne parabelen illustrerer hvor vi er på vei om vi fortsetter på samme kurs som før. Men den gir ikke et helt riktig bilde. Når Titanic gikk ned, sies det, fikk kvinner og barn gå om bord i livbåtene først. Millionærer og andre menn gikk ned med skipet. I den virkelige verden er det ikke slik. I den virkelige, antroposentriske verden går ikke millionærene ned med skipet, de vil kapre hver sin livbåt. Som Garrett Hardin så (u)fint illustrerer i sin *Lifeboat Ethics* (Pojman, L.P. & Pojman P. 2012: 296 – 305), en antroposentrisk etikk er ikke en rettferdig etikk. Spørsmålet han stiller seg er, har vestlige land noen moralske forpliktelser til å hjelpe folk i andre, fattigere (u)land som sliter med overbefolkning? Svaret er nei. Bildet han bruker er nettopp en livbåt. I fare for å trekke sammenligningen for langt, hadde Hardin sittet i en av Titanics livbåter og jeg var i vannet, hadde jeg fått en åre i hodet.

Litteratur

Adherents.com. (2007) *Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents* [Internett], adherents.com. Tilgjengelig fra: <http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html> [Lest 8.mai 2014]

Bjørkdahl, K. (2013) Usmakelig fra NRK. *Dagsavisen*, 11.november 2014 [Internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.dagsavisen.no/nyemeninger/alle_meninger/cat1003/subcat1018/thread288244/#post_288244> [Lest 8.mai 2014]

Callicott, J.B. (1989) *In Defense of the Land Ethic*, Albany, State University of New York Press.

Callicott, J.B & Frodeman, R. (2009) *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Volume 1 & 2*, USA, Macmillan Reference USA.

Descartes, R. (1985) *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. 1*, New York, Cambridge University Press.

Diehm, C. (2010) Minding Nature. *Environmental Ethics*, 32 (1), s. 3-16.

Dyrevern.no. (2010) *Fakta om dyrevelferd i industrielt landbruk* [Internett], Dyrevernalliansen. Tilgjengelig fra: <http://www.dyrevern.no/landbruk/annet_om_landbruk/fakta_om_dyrevelferd_i_industrilandbruk> [Lest 8.mai 2014]

Emotional Intelligence (2014) *Wikipedia* [Internett]. Tilgjengelig fra: <http://en.wikipedia.org/wiki/Emotional_intelligence> [Lest 8. mai 2014].

Fuentes-Nieva, R. (2014) *Working for the few* [Internett], Oxfam International. Tilgjengelig fra: <<http://www.oxfam.org/en/policy/working-for-the-few-economic-inequality>> [Lest 8. mai 2014].

Kant, I. (1996) *The Metaphysics of Morals*, i *Kant's Practical Philosophy*, Gregor, M. (red.) Cambridge, Cambridge University Press.

Karterudseter, B & Lindgren, H.M. (2014) Stadig mer kritisk for telemarkskua. *NRK*, 30.januar 2014 [Internett]. Tilgjengelig fra: <<http://www.nrk.no/telemark/kritisk-for-telemarkskua-1.11507659>> [Lest 8.mai 2014].

Light, A & Rolston, H (2003), *Environmental Ethics: An Anthology*, Blackwell Publishing Ltd, Singapore.

Lokhorst, G.J. (2014) *Descartes and the Pineal Gland* [Internett], The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (red.). Tilgjengelig fra:

<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/pineal-gland>> [Lest: 8.mai 2014]

Naess, A. (1990) Man Apart and Deep Ecology: A Reply to Reed. *Environmental Ethics*, 12 (2) s. 185-192.

Naess, A. & Rothenberg, D. (red) (1989) *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge, Cambridge University Press.

Norsk Landbruksordbok. (6.juni 2011) *treskole* [Internett], Norsk Landbruksordbok. Tilgjengelig fra: <<https://wiki.umb.no/NLO/index.php/treskole>> [Lest 8.mai 2014]

Pojman, L.P & Pojman, P (2012), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, Cengage Learning, Wadsworth.

Plato & Cooper, J.M. (red) (1997) *Complete Works*. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company

Plumwood, V. (1993) *Feminism and the Mastery of Nature*. London og New York, Routledge.

(1997) Androcentrism and Anthropocentrism: Parallels and Politics. I: Warren, K.J. red. *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington og Indianapolis, Indiana University Press, s. 327-355.

(2002) *Environmental Culture - The ecological crisis of reason*. London og New York, Routledge.

Reed, P. (1989) Man Apart. *Environmental Ethics*, 11 (1) s. 53-69.

Solen (2014) *Wikipedia* [Internett]. Tilgjengelig fra: < <http://no.wikipedia.org/wiki/Solen>> [Lest 8. mai 2014].

Statistisk Sentralbyrå (9.mai 2014) *Minifakta om Norge 2014* [Internett], Utenriksdepartementet. Tilgjengelig fra: <<https://www.ssb.no/befolkning/artikler-og-publikasjoner/minifakta-om-norge>>[Lest 10.mai 2014]

Teorien om alt (2014) *Wikipedia* [Internett]. Tilgjengelig fra:

<http://no.wikipedia.org/wiki/Teorien_om_alt> [Lest 8.mai 2014].

Vetlesen, AJ. (2008) Natursyn, teknologi og miljøkrise – utfordringer for en miljøetikk. I: Vetlesen, AJ. red. *Nytt Klima. Miljøkrisen I samfunnskritisk lys*. Oslo, Gyldendal, s.21-119.

Waldron, J. (2012) *Property and Ownership* [Internett], The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (red.), Tilgjengelig fra:
<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/property/>> [Lest 8.mai 2014]

Warren, K.J. (1987). Feminism and Ecology: Making Connections. *Environmental Ethics*, 9 (1), s. 3-20.

(1990) The Power and the Promise of Ecological Feminism. *Environmental Ethics*, 12 (2), s. 125-146.

(1997) Taking Empirical Data Seriously: An Ecofeminist Philosophical Perspective. I: Warren, K.J. red. *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington og Indianapolis, Indiana University Press, s. 3-20.

(2000) *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

White, L. (1967) The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*, 155, s. 1203–1207.

Zank, M. (2008) *Martin Buber* [Internett] The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (red.), Tilgjengelig fra:
<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/buber/>>.