

Økologisk ideologi?

Nei takk!

Av Peder Anker

"En metaetisk drøftelse av Sæterengs Bergson-inspirerte økofilosofi" er undertittelen på Peder Ankers bidrag til debatten om alternativer, økologi og ideologi. Tidligere artikler i denne serien har vært Lafferty: "Jakten på en alternativ ideologi" (AF 1/93), Langhelle og Seippel: "Norsk miljøfilosofi" del 1 om Sigmund K. Sætereng (AF 2/93 og del 2 om Arne Næss (AF 3/93) og Sætereng: "Bomskudd" (AF 2/93).

Professor Lafferty etterlyser en samlende og handlingsrettet ideologi blant "alternativistene" som faller sammen med Alternativ Framtids mandat.¹ Denne ideologi bør angivelig ta utgangspunkt i økologien: "For det er i begrepet "økologi" at vi finner nøkkelen til en ny teoretisk forståelse. Begrepet gir uttrykk for en større grad av balanse og harmoni mellom menneske og natur enn det som har vært veiledende i den moderne vestlige tradisjonen." (s. 29). Så starter "jakten på en alternativ ideologi" der Langhelle og Seippel i to kritiske artikler undersøker om Sætereng og/eller Næss kan ha lagt grunnlaget for en slik økologisk ideologi.

Jeg kritiserer her tanken om en "alternativ økologisk ideologi" generelt og Sætereng spesielt.

Selv om Lafferty gir begrepet "ideologi" en vid betydning, så er "ideologi" for meg noe suspekt: Det er et form for tankesystem det politiske marked forlanger av filosofien for å legitimere makt. Det er da en fare for at filosofi med ideologier forfaller til "premissleverandører" av øko-politiske standpunkter. Ideologi blir da et spørsmål om filosofisk teknikk, og ikke fri tenkning. Men hvis man likefullt skulle finne seg til rette innenfor "[...] et integrert og logisk bindende idésystem for "den gode styring"[...]"(s. 21), kan det

“... statens hovedoppgave er å håndheve rettferdighet, slik at alle aktører er frie til å leve etter sine respektive ideer om “den gode styring ...”

PEDER ANKER er magister i filosofi og ansatt ved Senter for teknologi og menneskelige verdier (TMV).

være et fundament for et “alternativt samfunn”? Hvordan lever vi da i et samfunn med andre og konkurrerende idésystemer for “den gode styring”? Dette berører spørsmål om hva man forstår med frihet og demokrati. Det underliggende synspunkt i denne artikkel er en forståelse av statens hovedoppgave er å håndheve rettferdighet, slik at alle aktører er frie til å leve etter sine respektive ideer om “den gode styring”. Tanken om at hva som er rett skal være overordnet hva som er “den gode styring”, er et grunnleggende kjennetegn på moderne liberal politisk filosofi. Et demokratisk samfunn er da å forstå som en rettsfilosofisk kontrakt mellom ulike verdistandpunkt. Et antiliberalistisk standpunkt er derimot tanken om at en overordnet idé om “den gode styring” bør være bærende for hele samfunnet. Dette kan innebære en større grad av intoleranse overfor andre konkurrerende verdier. Både Lafferty og Sætereng ser ut til å ta avstand fra tanken om at hva som er rett er overordnet hva som er “den gode styring”.

Laffertys ønske om en “alternativ ideologi” til “den moderne vestlige tradisjon” er særlig problematisk med hensyn til en “økologisk ideologi”. Hvordan kan Lafferty hevde at økologi gir “[...] en større grad av balanse og harmoni mellom menneske og natur enn det som har vært veiledende i den moderne vestlige tradisjonen”? Hva menes med den “moderne vestlige tradisjon”? Lafferty ser her ut til å ta avstand fra den “moderne” liberale tanke om rettferdighet. Anta at økologien er “harmonisk” (noe jeg betviler), mener Lafferty at denne “harmonisk” er normativt prisverdig? Hvordan kan Lafferty slutte fra en deskriptiv biologisk teori, til en normativ ideologi? Det vil føre

for langt å redegjøre for økologiens politiske idéhistorie, men denne er langt fra “harmonisk”. I virkningshistorien av Ernst Haeckels begrep om “Oecologie” kan man finne to “ideologiske” hovedretninger: For det første Chicago-skolen i økologi som er en pragmatistisk “ikke-voldelig” (men ikke uproblematisk) “ideologisk” tolkning av økologi-begrepet,² og for det andre Tysk vitalistisk “Blut und Boden” “ideologi”.³ La oss kort se nærmere på denne siste tolkning. Haeckel skrev at “Der Kampf um das Dasein [...] ist eines der grössten und mächtigsten Naturgesetze, welches die gesamte Organismen-Welt, die Menschen-Welt nicht ausgeschlossen, regiert [...]”.⁴ Kampen for tilværelsen (inklusive mennesket) utgjorde slik en viktig del av Haeckels begrep om “oecologi”, det var en del av naturens “husholdning”. Det var herfra Hitler hentet terminologien til “Mein Kampf”, altså Hitlers kamp på vegne av arier-rasen for å overleve i “naturens husholdning”, en kamp for å rehabilitere en tapt “økologisk harmoni”.

I et slik lys bør Lafferty, med et ønske om en ny “ideologisk økologi”, ta et oppgjør med økologiens politiske idéhistorie. Man må da kunne vise at en kritikk av “moderne vestlig tradisjon” ikke undergraver (moderne) idealer som “frihet”, “demokrati” og “rettferdighet”. Hvordan Lafferty mener frihet og demokrati er mulig innen en “alternativ økologisk ideologi” er for meg uklart. Lafferty er hermed utfordret til en substansiell forklaring av frihet, demokrati og rettferdighet i lys av “jakten på en alternativ ideologi”.

Det taler til Sæterengs fordel at han tar avstand fra en “ideologisk” tolkning av økofilosofien, men hva med moderne idealer som “frihet”, “demokrati” og “rettfer-

dighet"? Er Sætereng antiliberalt i ovenfornevnte betydning slik at økofilosofiens idé om "den gode styring" er bærende for rettferdighet? Jeg vil her aneide en todelt kritikk av Sætereng: For det første undersøke om det finnes antiliberale trekk ved Sæterengs økofilosofi, noe som kan illustreres ved Sæterengs immuniseringsstrategi overfor sine kritikere. Siden Sætereng er "immun" for kritikk "utenfra", søker jeg i artikkelens andre del å vende økofilosofiske begreper om "tid og rom" mot økofilosofien, dette ved å undersøke om Sæterengs Bergson-inspirerte økofilosofi er i overensstemmelse med Bergson.

Er økosofien antiliberalt?

I følge Sætereng er hans forståelse av "meningsfullt arbeid" et nøkkelbegrep i økofilosofien.⁵ "[...] mål og mening for et framtidssamfunn som bryter med krisedynamikken er at det synes å måtte ha et fundament i meningsfullt arbeid." (s. 68). Når prinsippene for et framtidssamfunn skal bygge på "meningsfullt arbeid", er det av særlig interesse å få klarlagt hvilken type prinsipper Sætereng fremsetter og hva som er "meningsfullt arbeid".

Når Sætereng skriver om "et fundament" og "prinsipper" så kan det tolkes på to måter: For det første som personlige

handlingsnormer innenfor et liberalt politisk samfunn med andre konkurrerende normer, eller for det andre som en basis gjeldende for alle aktører innen "framtidssamfunnet". Distinksjonen er ikke trivial, én ting er å fremsette personlige handlingsmaksimer, noe ganske annet er å gjøre dem gjeldende for alle innen et framtidig samfunn. Hvis Sætereng mener "fundamentet" er gjeldende for alle i "framtidssamfunnet", så kan det være et

antiliberalt trekk ved økofilosofien da man da ikke anerkjenner andre (sterkt konkurrerende) handlingsprinsipper og forståelse av "meningsfullt arbeid".

Det arbeid Sætereng sikter til i termen "meningsfullt arbeid" er "[...] en bestemt sort trening som leder bort fra den katastrofekursen vi nå er inni i." (s. 68.). Det er altså ikke en hvilken som helst type arbeid, men en bestemt verdiav-

hengig arbeid. Det må være meningsfullt etter Sæterengs prinsipper. Men hva er meningsfullt? Spørsmålet berører hver enkelt opplating av hva som er "det gode liv". I (moderne) liberal filosofi er et demokratisk samfunn komplekst: Den liberale idé om et demokrati innbefatter et rikt kulturelt og subkulturelt mangfold innenfor rammen av en stat. Sætereng ser ut til å ta avstand fra liberal konstitusjon



*Fredens kongerike
(Edward Hicks).*

"Når prinsippene for et framtidssamfunn skal bygge på 'meningsfullt arbeid', er det av særlig interesse å få klarlagt hvilken type prinsipper Sætereng fremsetter og hva som er 'meningsfullt arbeid'."

“Spørsmålet melder seg; er det mulig “å treffe” Sætereng, eller er enhver kritikk nødt til å bli et ‘bomskudd’?”

(som “ACID”), uten å introdusere et alternativt rettsbegrep om hvordan framtidens stat eller samfunn bør organiseres. Økofilosofien kan her bli antiliberal og autoritær fordi den (med et ubestemt rettsbegrep) fortsatt er bestemmende for hva som er “meningsfullt”. Hvilket rettsbegrep hindrer økofilosofen fra å bruke statens organiserte tvangsmakt til å håndheve hva som er “meningsfullt arbeid” overfor de som kanskje har helt andre konkurrerende oppfatninger om hva som er “meningsfullt”? Hvis Sætereng mener at det er statens oppgave å bestemme hvordan man bør leve, snur det opp ned på en sentral liberal tanke om at statens oppgave ikke er vurderingen av hva som er godt og dårlig, men håndhevelsen av rettferdighet. I et konstitusjonelt demokrati er det også mulig å treffe politiske beslutninger som angår velferd og “den gode styring”. Men beslutningene er forutsatt fattet innenfor rammen av rettferdige spilleregler som det hersker allmenn enighet om. For Sætereng er “rettferdige spilleregler”, i den grad slike omtales, inkludert i tanker om det gode liv i “livsnødvendighets-samfunnet”. Dette skiller seg fra den sentrale liberale tanke om at rettferdighet defineres uavhengig av den enkeltes verdioppfatninger. Med hvilken rett kan økofilosofien være bestemmende over andres forståelse av “meningsfullt arbeid”?

I Sæterengs kommentar til Langhelle og Seippel's kritikk; “Bomskudd” kan man lese at disse angivelig ikke har tatt hensyn til hans viktigste artikler, at hans syn er forvrengt og bygger på en “stråmannsargumentasjon”. Spørsmålet melder seg; er det mulig “å treffe” Sætereng, eller er enhver kritikk nødt til å bli et “bomskudd”? Etter det jeg kan se fører

Sætereng en argumentativ strategi som immuniserer ham mot kritikk. Flere momenter stenger for en kritisk drøfting av økofilosofien:

For det første er Sæterengs tese om skinnkompleksitet (s. 71.) ad hoc. Sætereng antar at når mennesker som biologiske komplekse dyr forlanger ekte mangfold, så har industrivekstsamfunnet utviklet “sikkerhetsventiler i samfunnsmaskineriet” som substitutt for naturen, f.eks. “tivolier og fornøylesparker”. Dette pseudomangfoldet, som ved første øyekast virker komplekst, er angivelig like enfoldig som all annen teknologi. Hvis man henviser til kompleksitet på områder (som fornøylesparker) der det i følge Sæterengs system ikke skal være kompleksitet så “forklares” det som skinnkomplekst. Men dette er en bortforklaring, og ingen forklaring. Tesen om “skinnkompleksitet” er slik en ad hoc tese fremsatt for å redde økofilosofiens konsistens, og for å avvise andres verdioppfatninger som “bomskudd”.

For det andre beskylder Sætereng, Langhelle og Seippel for “stråmannsargumentasjon”. Det vil si at “[...] en bygger en person av strå isteden for den reelle person, og kan dermed demonstrere hvor lett figuren rives i stykker.” (s. 70.) Men er det mulig å redegjøre for “den egentlige Sætereng” når standpunktene er “fragmenter” i prosessuell forandring? Enhver kritikk må nødvendigvis bli retrospektiv; en kritikk av økofilosofien slik den har kommet på trykk. Sæterengs begrep om “stråmann” er her ad hoc, det beskytter mot retrospektiv kritikk ved å henvise til at fortidens økofilosofi ikke adekvat uttrykker dagens økofilosofi da denne er i prosessuell forandring. Sætereng unndrar seg slik kritikk ved å legge ett hakk foran

kritikerne.

For det tredje er to-verdens analysen av "det komplekse" og "det kompliserte" så altomfattende at kritikeren er inkludert i systemet som "komplisert". Det totale synet tvinger kritikeren til å bruke den terminologien Sætereng har etablert: En ekstern kritikk vil bli avfeiet som "romlig", "analytisk", "mekanistisk" "ACID-kritikk" osv. Jeg vil ta konsekvensen av dette her, ved å problematisere økofilosofien med utgangspunkt i økofilosofisk terminologi om "rom" og "tid".

For det fjerde mangler Sætereng et referansesystem, hans kommentar har verken noteapparat eller relevante henvisninger, noe som vanskeliggjør en kritikk. Jeg kunne f.eks. lese at "[...] de mer gjen-
nomarbeidede stykkene [jeg har skrevet] er på engelsk, og sikkert ukjent i Norge." (s. 67.) Mulig det, kan Sætereng gjøre oss uvi-
tende oppmerksomme på hvilke artikler dette er? Senere refererer Sætereng til arbeider i Rothenbergs bok *Wisdom in the open air*, og i Skønbergs bok *Gronn pepper i turbinene*.⁶ Godt, i den videre drøftelse vil jeg derfor legge vekt på disse kilder, og arbeider fra denne periode, slik at jeg ikke kritiserer noen "stråmann".

Fire teser om Sætereng og Bergson

"Bergson er Europas første økofilosof."⁷ skriver Sætereng for å klargjøre at økofilosofien er inspirert av den franske filosofen Henri Bergson (1859-1941). Bergson var i likhet med Sætereng sterkt opptatt av biologisk teori: Hans bok *Den skabende utvikling* (1907) representerte hans gjennombrudd med en fenomenologisk kritikk av Darwin og særlig Spencers

"mekanistiske" biologi.⁸ Satsen "første økofilosof" kan etter min mening leses som "første grunnlag" til Sæterengs økofilosofi. Dette er plausibelt ettersom Sæterengs terminologi og metaforbruk ligger nært opp til Bergsons uttrykksform.

Kjernen i Bergsons filosofi er, som hos Sætereng, en analyse av tid. Bergson lokaliserer to radikalt ulike tidsforståelser; en spatialisert tid (*temps*) som "klok-

ketiden" og en tid som er i ferd med å vedvare (*la durée*) som en skapende impuls (*élan vital*) i naturen. *Temps* er konstruert etter mekanistiske lover om planetenes bevegelse, dvs. ut fra Rommets (med stor R) dimensjoner, mens *durée* er en organisk ukonstruert og absolutt Tid (med stor T), slik også Sætereng skriver:

"[...] TIME, as I talk about it, is related to Henri Bergson's duration: it is a quali-



*Samson dreper en løve
(Doré).*

“Kjernen i Bergsons filosofi er, som hos Sætereng, en analyse av tid. Bergson lokaliserer to radikalt ulike tidsforståelser; en spatialisert tid (*temps*) som “klokketiden” og en tid som er i ferd med å vedvare (*la durée*) som en skapende impuls (*élan vital*) i naturen.”

tativ, subjective concept that leads directly into the lives of human beings, not abstract, like clock time, measurable only by machines. Qualitative time is the way to define human being: he or she is movement.”⁹

Sæterengs økofilosofi slutter seg til Bergsons dikotomiske verdenssyn; “Rom og Tid” ekvivalent med “kompliserthet og kompleksitet”. Men til forskjell fra Bergson bruker Sætereng dikotomien til å argumentere for at Rom-tenkning er den dypere årsak til miljøproblemene: Tid er å foretrekke framfor Rom, slik det komplekse er normativt bedre enn det kompliserte. Sæterengs forståelse av tid setter jeg her opp i to teser (1-2) og miljøproblemenes dypere årsak lokaliserer jeg i tilsvarende teser om Rom (3-4):

- (1) Tid er livsoppsving (*la durée* og *élan vital*).
- (2) Tid er altomfattende og ligger til grunn for Rom.
- (3) Rom er determinert selvnedbrytende (ACID-samfunnet).
- (4) Rom ødelegger Tid (“acid” bryter ned organisk vev).

(1) er den mest sentrale tesen, og er i denne sammenheng i samsvar med en mulig Bergson fortolkning, mens det er svært problematisk hvorvidt (2), (3) og (4) kan sies å være adekvat i forhold til Bergsons filosofi. Her vil jeg drøfte de nevnte fire faser. Målet med drøftelsen er å vise at med Bergson som “første økofilosof” kan et “verdenssyn” (eller “ideologi”) få motsette konklusjoner en det Sætereng argumenterer for.

Tid er livsoppsving

Den tilgrunnliggende “egentlige” Tid

kommer til uttrykk gjennom naturens kompleksitet¹⁰, (i motsetning til kompliserthet). Kompleksitet har mye til felles med Næss’ begrep om mangfold i gestalter,¹¹ og er et uttrykk for livsoppsvinget (*élan vital*) i naturen. Denne Tid er et kvalitativt konkret mangfold, ukonstruert og preget av irreversibelt skapende endring. Dette tilgrunnliggende timelige eller komplekse er ikke sentralstyrt, men helhetlig selvstyrt. Organisk Tid er dialektisk målsøkende, men målet er ikke fast, det endres via et samspill som erkjennes av mennesker gjennom intuisjon av “Gaia’s livsstrøm”. Menneskene bør her leve i et prosessuelt, organisk fellesskap eller i et livsnødvendighetsamfunn. Gaias komplekse livsmønstre sammenlignes med en selvregulerende megaplante: Millioner av arter veves sammen i en strømmende elv, erfart gjennom et “intuitivt sprang” fra det mekanistiske Rom over i den organiske Tid. Slagordet fra kontroversen i Alta, “La elva leve!”, var bergsonsk i den dobbelte betydning: For det første må Alta-elven få renne fritt, for det andre må selve “livs-elven” (*élan vital*) få leve. Slagordet var ment å motivere til en dypere sympati med elven og de som lever i den, “La elva leve!” var derfor både et politisk og et metafysisk slagord. Sætereng tenker seg at de som foretar “spranget” vil oppleve å “svømme” i et stort livsoppsving som danner stadig nye komplekse strukturer og sammenhenger – en tankegang analog til Bergson.¹² Sæterengs elve-analogi tydeliggjør forskjellen på “å kaste seg ut i elven” (aksjonere) for å føle konfliktene og strømmene på kroppen, og å stå ved elvebredden å betrakte den eller legge den i rør.¹³

Er Tid altomfattende slik at det ligger til grunn for Rom?

Metodisk skiller Bergson mellom "materievitenskap" og "åndsvitenskap". Materievitenskapen dreier seg om den endimensjonale kompliserthet eller "bredde-dimensjonen", mens åndsvitenskapen, den filosofiske metafysikken, tar for seg dybden.¹⁴ Men det finnes ingen "første filosofi" hos Bergson, ingen suprafilosofisk vitenskap som skal holde andre vitenskaper sammen.¹⁵ Tid

og Rom er ulike bevissthetserfaringer, slik er ikke Tiden altomfattende og konstituerende for Rom. Ut fra Bergson kan en være kritisk til økofilosofiens karakter av universelt forklaringssystem. Slike totalsystemer kan ikke karakteriseres som erfarte fenomener verken i vitenskapen eller filosofien. Økofilosofien er slik bare et uttrykk for menneskers ønske om å finne et universelt

forklaringssystem, men det henviser ikke til noen bakenforliggende realitet. Er så Tid en normativ størrelse som forkaster Rom? Bergson er her "metafysisk positivist" og søker bare å beskrive det som er gitt i den intuitive erfaring, slik er Tid på ingen måte et normativt grunnlag for Rom.

Men hvilke konsekvenser får det hvis Tid skal være et normativt fundament

rettet mot Rom? Et normativt begrep om Tid impliserer for Sætereng en tanke om at vi ikke må ødelegge selve livsimpulsen i Gaia, fordi dette medfører at Gaia dreper oss: Da Gaia er en selvregulerende planet kvitter hun seg med liv som ensretter mangfoldet. Eller som Sætereng sier:

"Hvis menneskene skal endre sin kultur radikalt må de tvinges. Ikke av politiske systemer, men av naturen, den har

en egen autoritet som ingen kan sette seg opp imot. Moder Jord sier "Nuh, er det slutt på det, barn!"¹⁶

Hvis Kvaløy alvorlig mener at "naturen har en egen autoritet" kan det få implikasjoner i miljødebatt om at vi må godta "naturens hevn". Slike argumenter forekommer: "Gaia regulerer overbefolkningen med sult, man bør derfor ikke gripe inn overfor sultkatastrofer, de er en naturlig del av

Gaias økologiske livsstrøm." (Fritt sitert etter TV-intervju med Dave Foreman, leder "Earth First!"). En slik "sosial-Gaianisme" er da en grov konsekvens av at "naturen har en egen autoritet" tolket som en normativ autoritet. Jeg presiserer her at jeg ikke tror at Sætereng mener vi må slutte å gi mat ved sultkatastrofer når "Moder Jord sier: "Nuh, er det slutt på maten!". Poenget er at føres økofilosofien



Burhøns.

"Slagordet var ment å motivere til en dypere sympati med elven og de som lever i den, "La elva leve!" var derfor både et politisk og et metafysisk slagord."

“Poenget er at føres økofilosofien “to the bitter end” blir det vanskelig å forsvare hjelp til sultrammede med et normativt begrep om økologi.”

“to the bitter end” blir det vanskelig å forsvare hjelp til sultrammede med et normativt begrep om økologi.

Er Rom er determinert selvnedbrytende?

Den kultur som aktivt gjør bruk av Rom-mets endimensjonale og kompliserte tid ved å mekanisere naturen er ifølge Sætereng det liberale konkurranseindustrielle samfunn. Et grunnpremiss i Sæterengs motstand mot EF er at den kompliserte industrikultur bryter ned det komplekse livsnødvendighetssamfunn.¹⁷ Teknologikulturen er angivelig konstruert og standardisert, hvilket forutsetter et sentralstyrt politisk maktssystem med pyramidal struktur, der politikeren ser på mennesket som en maskin. Slike kulturer kjennetegnes ved å være kvalitetsfrie og ensidig fokusert om økonomisk vekst.¹⁸ Fordi det industrielle konkurransesamfunn kjennetegnes ved at de bryter ned det komplekse mangfold i naturen, slik “syre bryter ned organisk vev”, kommer Sætereng fram til betegnelsen syre-samfunnet; “ACID” (“Advance, Competitive, Industrial, Domination”).¹⁹ Industrikulturen er selvnedbrytende fordi den i siste instans er avhengig av naturen. Sætereng er overbevist om at vi står overfor “et globalt sosio-materielt sammenbrudd” i det vestlige konkurransesamfunn.²⁰ Det er en nødvendighet i dette sammenbruddet: Rom-samfunnet er determinert til undergang hvis ikke samfunnet (ved et “sprang”) skifter verdensbilde (eller “ideologi”) til det organiske. Denne kvasi-nødvendighet er å forstå slik at de kompliserte “homogene” mennesker og deres industrisamfunn er kvasi-determinerte vesener uten frihet så lenge de ikke tenker innenfor et organisk verdensbilde. Den romlige kom-

pliserte kulturen er ufri og går derfor med nødvendighet undergangen i møte, men ut fra ruinene av den vestlige kultur, skal det økologiske samfunn vokse fram:

“Når den nåværende euro-amerikanske japansk styrte pyramiden faller sammen i et økonomisk, politisk og organisatorisk kaos, der mange vil sulte ihjel og drepe hverandre [...] er] det avgjørende at alternativistene står sterkt for sammenbruddet, og forbereder folk på situasjonen. [...] og da [etter sammenbruddet] vil en milliard mennesker sulte i hjel, og vi vil bli tvunget til å drive jordbruk [potetdyrking] i Sibir”.²¹

Er Rom selvnedbrytende - med den følge at industrisamfunnet, “ACID”, med nødvendighet må gå til grunne? Denne forståelsen av Rom innebærer en forutsigelse; Rom-samfunnet vil ødelegge seg selv, det har ikke frihet til å forandre kurs innen Rom-tenkning.

Det sentrale skillet med hensyn til frihet hos Bergson går mellom det skapte og det skapende, der fortiden er “determinert” mens den skapende nåtid er fri. Overfor påstanden om at “Rom-samfunnet” med nødvendighet vil gå til grunne, kunne man ut fra Bergson innvende at slike påstander medfører de samme paradoksene som Zenons sofismer. (Zenon mener bevegelse er en illusjon, da ethvert tidspunkt befinner seg i et null-punkt, slik at hvert enkelt tidspunkt er i ro - analogt med bilder i en film). Den økofilosofiske analysen av Rom-samfunnet prøver å forstå mennesket ved en retrospektiv analyse uten å ta hensyn til skapende frihet. Ettersom Sæterengs analyse av det kompliserte samfunn er retrospektiv, vil denne rammes av Bergsons kritikk. I Bergsons filosofi kan frihet kun retrospektivt oppfattes som deterministisk, al-

dri i det skapende øyeblikk. Frihet vil si at det er umulig å forutsi en handling, slik er det ikke mulig å forutsi noe om industrivekstsamfunnets sammenbrudd og det kan konkluderes med at Sæterengs deterministiske pessimisme (om Rom-samfunnet) bryter med sentrale trekk Bergsons frihetsfilosofi.

Ødelegger Rom Tid?

Anta at det skulle være en deskriptiv forskjell på kompleksitet (Tid) og komplisert-het (Rom), der det kompliserte bryter ned det komplekse slik "acid" bryter ned organisk vev. Selv om man godtar et slikt syn, så kan man ikke derfra slutte at dette er normativt galt. Det er som kjent umulig å slutte fra deskriptive premisser til normative konklusjoner. Bergson unngår en slik slutning ved å oppfatte sin filosofi som en deskriptiv metafysikk. Selv om Bergson gjennomgående har den samme distinksjon mellom Tid og Rom som Sætereng, hindrer han feilslutninger av typen; Tid er normativt bedre enn Rom, der Rom ødelegger organisk Tid. Tvert i mot er Bergson fascinert av mulighetene tenkning innen Rom gir.

Bergsons prosjekt er ikke å forkaste Romlige analyser, men å påvise at det finnes en Tid som, i motsetning til Rom, først og fremst er av metafysisk og tildels biologisk interesse. Tid er ikke ment som et fundament for politisk filosofi, tvert i mot er Rom det politiske område. Tid eller det kompleksenes rolle i politikken er begrenset til en dynamisk motiverende kraft (kilde) bak rasjonelle handlingsvalg. Bergson godtar en kantiansk (moderne liberal) Rom-etikk på det praktiske nivå.²² Slik er Bergsons prosjekt en forening av Tid og Rom gjennom et intuitivt erfaringsbegrep. Mens Bergson sidestiller Tid og Rom som ulike

områder av bevissthetserfaringen, splitter Sæterengs økofilosofi Rom og Tid i sin to-verdens analyse. Poenget er at en slik splittelse (og den tilhørende kritikk av det kompliserte Rommets ødeleggelser av den komplekse Tid), ikke kan begrunnes ut fra Bergson som "første økofilosof". For Bergson ville det ikke være en motsetning mellom f.eks. teknologiske løsninger på miljøproblemer og en økologisk filosofi.

Noter

- 1 Lafferty, W. "Jakten på en alternativ ideologi". *Alternativ framtid*, 1. 93. Se forøvrig: Langhelle, O og Seippel, Ø. "Norsk miljøfilosofi, ved en av dem". *Alternativ framtid*, 2. 93. "Norsk miljøfilosofi - en mulig basis for en alternativ ideologi?" *Alternativ framtid*, 3. 93. Kvaløy Sætereng, S. "Bomskudd", *Alternativ framtid*, 3. 93.
- 2 Mitman, G. *The State of Nature: Ecology, Community, and American Social Thought, 1900-1950*. The University of Chicago Press, Chicago & London 1992.
- 3 Bramwell, A. *Ecology in the 20th Century: A History*, Yale University Press, New Haven & London 1989.
- 4 Haeckel, E. *Allgemeine entwicklungsgeschichte der organismen*, (Zweiter band), Verlag von Georg Reimer, Berlin 1866, s. 231, cf. s. 286f, og note 2. s. 286.
- 5 Se "bomskudd" s. 67f. Se også "Tid, mangfold og meningsfullt arbeid; prinsipper for en skandinavisk framtid", *Att välja sin framtid*, Sunne, 1982.
- 6 Kvaløy Sætereng, S. "Mangfold og tid. Hvordan en bryter pyramidenes herredømme" *Grønn pepper i turbinene*, Skønberg (red.), Universitetsforlaget, Oslo 1985. Kvaløy, S. "Complexity and Time: Breaking the Pyramid's Regin" og "Getting our feet wet" i Reed, P & Rothenberg, D (ed.): *Wisdom in the Open air*, University of Minnesota press, Minneapolis & London 1993.
- 7 Kvaløy Sætereng, S 1985, s. 30.
- 8 Bergson, H: *Den skabende udvikling*, Paris 1907, Gades Forlag, København 1915.
- 9 Kvaløy, S 1993, s. 148.
- 10 Bergson, H 1907 1915 s. 151; Bergson, H: *De to kilder for moral og religion*, Paris 1932, Servolibris Forlag, Oslo 1967, s. 235 cf. s. 270f.
- 11 Næss, A: "Mangfold og tid, en kommentar [til Sæterengs artikkel]", *Grønn pepper i turbinene*, Universitetsforlaget, Oslo 1985, s. 39.
- 12 Bergson, H 1907 1915, s. 74f, cf. s. 165.
- 13 Kvaløy, S 1993, s. 147.
- 14 Bergson, H 1907 1915, ss. 166f. og 1903 1989 ss. 116f. Bredde og dybde kan her referere til "grunn" og "dyp"-økologi.
- 15 Bergson, H: *Den filosofiske intuisjon*, Paris 1903 og Bologna 1911, Gyldendal forlag, Oslo 1989, s. 114f.
- 16 Kvaløy, S: "Å dyrke tobakken sjøl", (Intervju), *Natur og Samfunn*, 4. 5 1990, s. 12.
- 17 Se "Gro tar så sørgelig feil!", *Dagbladet* 11/5 1991.
- 18 Kvaløy, S: "Servoglobus: Den siste pyramidene", *Kontrast*, nr 122 3. 4 1990.
- 19 Engelsk for "industrivekstsamfunnet": 23.7.90 Melbu.
- 20 Kvaløy Sætereng, S: "Økofilosofi - glimt fra det økofilosofiske forsøket" *Den uoverstigelige grense*, (Gjerdåker, Gule & Hagtvet (red.)), Cappelen, Oslo 1991, s. 113.
- 21 Kvaløy, S 1990, s. 12.
- 22 Bergson, H 1932 1967, ss. 85-86.