

Antropocen

BOKESSAY: Miljøfilosofiens tilegnelse av begrepet om *antropocen* tvinger frem en ny forståelse av forholdet mellom natur og menneskelig frihet.

Av Morten Wasrud

Begrepet om *antropocen* preger i tiltagende grad vår debatt om natur og miljø, men hva slags forståelse ligger egentlig i dette nyordet? I dette essayet vil jeg bruke tre nylig utkomne bøker i miljøfilosofi som inngang til det jeg foreslår utgjør en mer overordnet problemstilling til antropocen som *filosofisk* begrep. Dette angår forholdet mellom vårt *naturesyn* og vår forståelse av menneskets grunnleggende *frihet*. Når [natur](#) i økende grad forstås i relasjon til menneskets utøvelse av sin frihet, slik vi for eksempel sier at jordens klimasystemer i dag er «menneskeskapt», foreslår jeg at dette også illustrerer en grunnleggende utilstrekkelighet til vår tradisjonelle forståelse av frihet som noe *hevet over naturen*. Å bøte på denne mangelen medfører en radikal omfortolkning av både natur og menneske.

Anvendelser av begrepet «antropocen» kan visstnok spores helt tilbake til 1960-tallet, men det var først etter forslag fra Nobelprisvinner Paul Crutzen i år 2000 at begrepet for alvor meldte sin ankomst i miljødebatten. Som vitenskapelig begrep er antropocen en foreslått (men så langt ikke godkjent) etterfølger til den geologiske epoken som har definert planetens siste 12 000 år, nemlig *holocen*. Begrepets overfladiske påstandsinhold er simpelthen at menneskeheten i dag utgjør en avgjørende faktor i utviklingen av jordens naturlige (!) systemer. Men *hva slags* type menneskelig påvirkning det er snakk om, eller *når* denne påvirkningen gikk over til å bli epokegjørende for planeten, er sammensatte spørsmål uten antydning til klare svar (jf. Christophe Bonneuil og Jean-Baptiste Fressoz). Slik det har vist seg formativt for siste ti års miljøfilosofi synes det for meg å være åpenbart at begrepet uansett har sprengt grensene for sin opprinnelige *stratigrafiske* bestemmelse.

Den mer dyptgående filosofiske tanke som kan ligge til antropocen innebærer en spennende men også dypt problematisk nytenkning, sett i forhold til en mer tradisjonell miljøfilosofi. Siste femti års tenkning om natur og miljø har vært dominert av en forståelse av natur som noe opprinnelig *uberørt av mennesket*. Menneskelig aktivitet blir i så måte nærmest definitorisk å forstå som potensielle overgrep mot naturens iboende verdi. *Teknologi* og *industri* ender ofte opp som symboltunge eksempler på menneskelig inngripen i naturen, selv om kanskje jordbruket historisk sett i vel så stor grad har bidratt til en totalforvandling av landområder. Ideen om naturvern blir beheftet med ulike varianter av teknologiskepsis og -pessimisme, og i noen tilfeller en direkte kritikk av enkelte naturvitenskapelige tenkemåter. Også norske representanter fra miljøfilosofien har bidratt til en bestemmelse av *det menneskelige som noe nærmest unaturlig*, slik som Arne Næss og Sigmund Kvaløy Setreng. At vi i det tjuende og tjuetførste århundre *de facto* har endt opp med en jordklode som er gjennomgripende omformet av menneskelig aktivitet, blir enten en

grunnleggende tragisk kjensgjerning (Bill McKibben), eller et slags miljøetisk bunnpunkt hvorfra vi nå er nødt til å finne frem til mer naturlige eksistensformer (f.eks. Eric Katz eller Robert Elliot).

Begrepet om antropocen tar utgangspunkt i vår erkjennelse om at naturen *er* menneskeskapt, i første omgang uavhengig av om dette er noe godt eller ondt, for så på dette grunnlag å undersøke hvilke normative forpliktelser denne erkjennelsen innebærer. Antropocen åpner for en miljøetisk refleksjon basert på den antropogene naturens faktisitet. Hvis naturen formes gjennom menneskets skapende vilje, følger det også et menneskelig *ansvar* for naturen som skaperverk. På den ene siden ligger det en ufravikelig innvending mot et slikt natursyn: Ved å redusere naturen til et menneskelig produkt, risikerer vi å legitimere snarere enn å konfrontere menneskets både fremmedgjørende og dypt destruktive, livsførsel. Når den såkalte *Økomodernismens* manifest stadfester at målet er å skape en «storartet antropocen», gjennom tekniske løsninger som frakobler menneskelig aktivitet fra sine miljømessige konsekvenser, tenker jeg at vi har fullstendig glemt den menneskelige hybris som har frembragt våre miljøkriser i utgangspunktet.¹ På den andre siden synes antropocen å bære kimen til en langt mer reell beskrivelse av våre utfordringer. Det er betegnende for den mer tradisjonelle miljøfilosofien at den i stor grad fokuserer på bevaring av *villmark* som utgangspunkt for miljøvern. Som nordmann er det ikke vanskelig å være enig i at menneskehetens tilgang på sublime naturopplevelser er verdt å kjempe for. Men vi er også stilt overfor helt andre utfordringer: global oppvarming, forsuring av havet, endringer i nitrogenkretsløpet, utarming av landbruksjordens næringsstoffer, og tap av biologisk mangfold. Slike kriser er ofte direkte knyttet til livsformer som er grunnleggende for det moderne mennesket, og kan derfor ikke løses ved at mennesket *unnlater å handle overfor en isolert natur*, men må snarere håndteres gjennom radikal omveltning av vår faktiske *livsutfoldelse innenfor et naturlig miljø*. I forlengelse av en slik tankegang ser vi i antropocen kanskje også kimen til et dypere poeng om menneskets eksistensielle selvforståelse. Hvis begrepet om frihet skal kunne fortsette å si noe grunnleggende om menneskets tilværelse, må det være gjennom vår materielle bundethet til naturlige prosesser, og det *ansvar* som springer ut av vår erfaring av *tilhørighet i naturen*.

En historisk innføring: Jedediah Purdy

I 2015 kom Jedediah Purdy med boken, *After Nature – A politics for the Anthropocene*. Purdy er ikke filosof, men jussprofessor ved Duke University School of Law, noe som gir sitt utslag ved at det nok først og fremst er historiefortellingene og ikke argumentene som gir boken dens styrke. For Purdy er ikke antropocen primært et vitenskapelig faktum, men uttrykk for en måte å forholde seg til virkeligheten på, som i siste instans må være politisk. Antropocen er et resultat av tre avgjørende *kriser* i nyere historie, med tilsvarende *revolusjoner* for våre tenkemåter, i henholdsvis politikken, økonomien og økologien. Disse tre sfærene danner mennesket *hjem*, slik Purdy minner oss på begrepenes opphav i de greske ord for *by* og *hushold* (*polis* og *oikos*).² Krisen er her å forstå som erfaringen av at noe som i utgangspunktet anses for å være av en permanent natur, i stedet bryter sammen, eller truer med å bryte sammen, og dermed avsløres som noe grunnleggende *konstruert* (*artificial*).³ Historien har vist oss at verken politikken prinsipper eller økonomiens mekanismer er innsatt av Gud eller andre evigvarende instanser. Med inntoget av det moderne begrepet om *miljø*

på 1960-tallet fikk vi også en oppvåkning om menneskets påvirkning på en sårbar natur. For Purdy angir antropocen vår moderne situasjon, hvor både politikken, økonomien og økologien står i en vedvarende krise, og som bare kan håndteres ved at mennesket tar et aktivt politisk ansvar for sin fremtid.

After Nature er først og fremst en bok om amerikansk historie, slik Purdy går gjennom en rekke historiske dokumenter for å spore grunnleggende trekk i utviklingen av landets fortellinger og forestillinger om naturen. Det er særlig fire forestillinger (*imaginations*) som Purdy mener har preget amerikanernes forhold til naturen: den *provinsielle*, *romantiske*, *utilitaristiske* og *økologiske*.⁴ Den provinsielle forestillingen griper inn i dannelsen og den tidlige utviklingen av USA på 1700- og 1800-tallet. Den *ville vesten* (*The American Frontier*) definerte USA som en sivilisasjonsbyggende nasjon. Uberørt natur skulle kultiveres. Villmark (*wilderness*) var å forstå som ødemark (*wasteland*).⁵ Gjennom «*The Homestead Acts*» initierte den amerikanske stat en rekke tiltak for private borgeres tilegnelse og utvikling av nye landområder mot vest. I sterk kontrast til et klassesdelt Europa sto den amerikanske bonden som et symbol på nasjonens identitet. Det var gjennom individets *frie arbeid* og forvandling av jorda at nasjonens idealer og dyder ble manifestert. Individualismen ble ytterligere styrket av det materielle faktum at enhver borger i prinsippet kunne rømme mot det åpne landskap, hvis samfunnet skulle innhente borgeren og innskrenke hans frihet. At den hvite manns ekspansjon innebar en appropriasjon av landområder som tross alt allerede var befolket, kunne rettferdiggjøres ved å vise til «villmannens» (*the savage*) grunnleggende uproduktive natur.⁶

Gjennom 1800- og utover 1900-tallet utviklet det seg en ny bevissthet om friluftsliv og natur som kilde til erfaring. Stemmer som Henry Thoreau og John Muir var ifølge Purdy med på å legge grunnlaget for den romantiske forestillingen om naturen. Storslått naturlandskap åpnet opp for erfaringer av det skjønne og sublime, men var også et åndelig og religiøst tilholdssted. Den ville natur ble USAs tilsvar på Europas katedraler og antikke byer.⁷ Naturen ble dermed noe som også måtte beskyttes og bevares. Naturvernorganisasjoner som *Sierra Club* (grunnlagt av Muir) kjempet for opprettelse og bevaring av nasjonalparker som Yosemite, Sequoia og Grand Canyon.

Utover 1900-tallet var ikke lenger den Amerikanske jord noe som måtte erobres. Naturen skulle nå i stedet formes og håndteres. Gjennom den utilitaristiske forestilling om natur som *beholdning av ressurser*, i industrien og kapitalismens ånd, ble evnen til *konservering* den nye dyd. God og effektiv ressursforvaltning krevde inngående teknisk kunnskap. Som motsats til den provinsielle forestillingen om *ødemark* (*wasteland*) ble det den utilitaristiske konserveringens mål å unngå *ødsling* (*waste*). Slik Purdy trekker linjer fra det provinsielle til det utilitaristiske, ser han også den romantiske forestilling som et grunnlag for fremveksten av det moderne miljøvern på 60- og 70-tallet. Den økologiske bevissthet om hvordan «alt henger sammen» gir en slags sekulær fremstilling av romantikkens opprinnelige tanke om villmark. Den økologiske krise avdekket en natur hvis kompleksitet er noe mennesket både evner å harmonisere med og ødelegge.

Det spennende poenget med *After Nature* er at den nettopp unnlater å sette seg til doms over historiens ulike forestillinger om naturen. Antropocen gir strengt talt et like lite økologisk som et provinsielt natursyn. Det er gjennom erkjennelsen av forestillingens grunnleggende konstruerte natur, og derigjennom også å overskride forestillingenes bestemmelse, at antropocen kan gi oss en løsning. Men dette poenget gjør også Purdys bok paradoksal. For i sin fremstilling av de store historiske fortellingene, med en fylde jeg umulig kan gjengi her, mislykkes likevel Purdy i å utvikle den *antropocene politikk* som nettopp også pretenderer å overskride det historiske. Bokens to siste kapitler blir i stedet en vandring i et altfor kjent landskap av intensjoner og ideer uten ordentlig redegjørelse. Som at vi trenger en etikk som inkorporerer usikkerhet.⁸ At teknologi og økonomi ikke inneholder løsningen alene, men må styres politisk.⁹ At demokratiet må utøve en selvbeherskelse.¹⁰ Eller at vi trenger et biologisk egalitært demokrati som også respekterer ikke-menneskelige «aktanter» (jf. Bruno Latour).¹¹

Et sosialt konstruert miljø: Steven Vogel

Det er noe herlig opprivende med Steven Vogels bok fra 2015, *Thinking like a Mall – Environmental Philosophy after the End of Nature*. Selve ordet «antropocen» forekommer ikke i boken, men slik jeg fremstiller begrepet i dette essayet er Vogel definitivt en antropocen tenker. Tittelens andre ledd henspiller på Bill McKibbens bok, *The End of Nature* fra 1989. Slik McKibben skriver et rekviem for den tapte natur, ettersom mennesket i dag har satt sitt merke på (og dermed ødelagt) enhver flik av naturen, er det snarere Vogels poeng at denne tapte natur aldri har eksistert. Den tradisjonelle miljøfilosofiens bestemmelse av natur er ifølge Vogel primært *negativ*. Altså defineres «natur» eller det «naturlige» i henhold til *hva det ikke er*. Ethvert forsøk på å gi begrepet et positivt innhold har imidlertid mislykkes. En yndet innfallsvinkel har vært å argumentere for en verdifull natur som er frembragt gjennom *naturlige prosesser* (f.eks. hos Eric Katz og Robert Elliot). Men å trekke et definitorisk skille mellom mennesket og et dyrs livsførsel som henholdsvis unaturlig og naturlig, for eksempel med utgangspunkt i evolusjonsprosessen, blir ifølge Vogel fullstendig vilkårlig. Mennesket er like mye (eller like lite) frembragt av «naturen» som alle andre ting i denne verden. En kritisk gjennomgang av våre forsøk på å gi begrepet et positivt innhold avslører altså snarere natur som en *historisk kontingent* og *sosial kategori*.

Løsningen for Vogel er å oppgi ethvert begrep om natur, for i stedet å ta utgangspunkt i ideen om et *sosialt konstruert miljø* (*built environment*). Miljøfilosofien i *Thinking like a Mall* er i så måte et uttrykk for en *sosial konstruktivisme*. Det er imidlertid to forskjellige måter å forstå sosial konstruksjon på. Den første betydning innebærer å avsløre (*debunk*) at en tings meningsinnhold ikke svarer til dens egentlige natur, men snarere «bare er» konstruert. Men dette forutsetter ifølge Vogel at vi allerede tar utgangspunkt i at det finnes noe som er naturlig, eller «virkelig» hinsides konstruksjonen. Hvis vi avviser natur som kategori, noe Vogel nettopp gjør, blir sosial konstruksjon snarere en forutsetning for at noe kan eksistere i utgangspunktet.¹²

Vårt omkringliggende miljø konstrueres gjennom ulike *praksiser*. Slike *omdannende praksiser*

(*transformative practices*), som først og fremst er *normativt* og *sosialt* strukturerte, må forstås som mer grunnleggende enn både miljøet og dets organismer, eller ethvert begrep om subjekt og objekt.¹³ Slik et dyr bestemmes gjennom utfoldelsen av sine økologiske nisjer, vil et menneske både forstå seg selv og sine omgivelser ut fra sitt virke som eksempelvis lærer, forelder eller ektemann. Et mer tradisjonelt filosofisk begrep om *kunnskap* må her ikke forstås som å ligge til grunn for eller å komme forut for vår praktiske omgang med verden, men utgjør snarere et spesialtilfelle av vår praktiske håndtering og mestring.¹⁴ Ved denne forståelsen av et praktisk konstruert miljø avslører Vogel sin dype påvirkning fra både fenomenologien ([Heidegger](#)) og kritisk teori ([Horkheimer](#) og [Adorno](#)).

At mennesket har mistet en opprinnelig kontakt med naturen, i kraft av våre moderne levesett, teknologiske innretninger eller tenkemåter, er ifølge Vogel en idé som forfølger selve begrepet om natur. Men menneskets *fremmedgjøring* (*alienation*) er tvert imot et uttrykk for vår manglende anerkjennelse av menneskelig praksis som miljøets opphav.¹⁵ En miljøfilosofi som klamrer seg til ideen om en uavhengig og ren natur blir dermed selv en fremmedgjort miljøfilosofi, som mislykkes i å anerkjenne menneskets grunnleggende *ansvar* for sin omdanning av verden som konstruert miljø.¹⁶

En gjenstridig natur

Jeg synes i utgangspunktet at det er noe tiltalende ved Vogels argumentasjon for et sosialt konstruert miljø. Samtidig opplever jeg at ambisjonsnivået i *Thinking like a Mall* er høyere enn hva boken evner å innfri. Dette tror jeg kan illustreres ved å vise til en gradering av påstanden om et «konstruert miljø». For det første kan vi si at et miljø er konstruert simpelthen fordi mennesket er årsak til endring i miljøets forfatning. En slik betydning av «konstruksjon» er fullstendig triviell og konstaterer kun at mennesket har en kausal virkning i verden, slik for eksempel menneskeskapt CO2-utslipp gir endringer i jordens klimasystemer. Vi kan kalle dette for *ontisk* konstruksjon. For det andre kan vi snakke om hvordan historisk og kulturelt betingede praksiser både former vår forståelse av verden og danner grunnlag for måten vi bruker, utnytter og utvikler naturlige fenomener på. For eksempel slik vi i dag forstår råolje gjennom våre praksiser med utvinning, raffinering og forbruk av brennstoff. Vi kan kalle dette for *epistemologisk* konstruksjon. Det burde ikke være kontroversielt å hevde realiteten av både ontisk og [epistemologisk](#) konstruksjon. Men Vogel hevder noe langt sterkere enn dette, nemlig at våre sosiale praksiser innebærer en *ontologisk* konstruksjon. Altså at ting får sin *eksistens* gjennom sosiale konstruksjoner. Det er på dette punkt Vogel blir relevant for mitt overordnede poeng om antropocen og frihet. For hvis vi sier at vårt miljø er et produkt av menneskets sosiale praksiser, så legger vi samtidig til grunn en idé om at verden er fullstendig *åpen for en viljes spontane skapelse*. Om denne viljen tilhører et individ, en sosial gruppe, eller manifesteres gjennom en historisk tidsånd, er i denne sammenheng et underordnet spørsmål. Poenget er at verden reduseres til en menneskelig *viljeshandling*.

LES OGSÅ: [Fysikkens praktiske virkelighet](#) • [En naturlig disponert miljøfilosofi](#)

En slik reduksjon av verden går naturlig nok ikke Vogel med på. Det er også noe i verden som *står imot* våre praksiser og motsetter seg menneskets kontroll. Så etter å ha brukt halve boken på å oppløse natur og i stedet innføre et begrep om verden som konstruert miljø, er Vogel nå nødt til å utvide sin ontologiske forståelse. Han åpner opp for verdens *annethet* (otherness), et mellomrom (*gap*) eller en uforutsigbarhet, som uttrykk for vår grunnleggende uvitenhet om verden.¹⁷ Vogels poeng er så at denne *gjenstridige annethet* er like tilstedeværende i menneskets mest kunstige konstruksjoner som i vår forestilling om uberørt natur. Et sentralt eksempel blir *The City Mall* i Columbus, Ohio, som nettopp speiles i bokens hovedtittel.¹⁸ Tross all god vilje fra politikere, investorer og befolkning, fremviser det amerikanske kjøpesenteret fra 1989 en uregjerlig autonomi, som etter en negativ spiral av sviktende kunder og butikker som legges ned, etterhvert ender med at hele senteret legges ned, for til slutt å bli revet. Med dette viser Vogel hvordan en miljøbevissthet ikke bare innebærer å ta *ansvar* for verden som vår egen sosiale konstruksjon, men også å være *ydmåk* for det utilstrekkelige i vår evne til å kontrollere miljøets utvikling.

Jeg tror Vogel har rett i at både ansvar og ydmåket er avgjørende dyder for vår miljøbevissthet. Men jeg tror også han mislykkes i sitt forsøk på å avdekke disse dydene som ontologiske størrelser. Ved å definere verden som et produkt av menneskets skapende praksis så har Vogel fanget seg selv i sitt eget teoretisk rammeverk. For ethvert forsøk på å inkludere en «naturlig motstand» til vår sosiale konstruksjon fremstår nødvendigvis som en tilbakegang mot den dualismen han forsøker å unnsnippe. For hva annet kan vel verdens gjenstridige annethet være, enn nettopp naturen selv? For at ansvar og ydmåket skal kunne virke som ontologiske begreper, må vårt begrep om vilje overskride det menneskelige for i stedet å inkorporeres i det naturlige.

Mot en ny antroposentrisk tidsalder: Clive Hamilton

Den siste boken jeg ønsker å fremstille i dette essayet er også den nyeste av dato. Australiske Clive Hamilton kom tidligere i år med boken *Defiant Earth – The Fate of Humans in the Anthropocene*. Det er en bok som på overflaten synes å ikke ha kommet helt til enighet med seg selv om hva den pretenderer å fortelle, eller på hvilket teoretisk nivå dens påstander skal plasseres. Dette handler i stor grad om en enten svært kreativ, eller bare forvirret forståelse av begrepene om *antropocen* og *antroposentrisk*. Men i stedet for dermed å avvise Hamiltons bok har jeg lyst til å legge godviljen til, og snarere forsøke å lese den som en ansats til en naturforståelse som kanskje stikker dypere enn hva Hamilton selv har sett for seg.

Det hele begynner med vår inngang til antropocen som geologisk epoke. Hamilton avviser i utgangspunktet enhver relativisering av begrepet og hevder at antropocen utgjør et vitenskapelig faktum om en helt spesiell hendelse i nyere historie. Fremveksten av en vitenskapelig tilnærming til *jordens systemer* som helhet (*Earth System science*) på 1970-tallet, innebærer ifølge Hamilton en radikalt ny måte å forstå naturen på, og danner selve forutsetningen for å snakke om overgangen til en antropocen epoke.¹⁹ At menneskeheten kan vise til en lang historie med ulike måter å påvirke og utforme naturen på kan ikke sidestilles med vår plutselige medbestemmelse av jorden som helhet. Det går et absolutt brudd (*rupture*) mellom jordens så langt 4,5 milliarder år med naturlige

utvikling frem til vår egen tid, og jordens forventede 5 milliarder år lange fremtid som for alltid vil stå i menneskets tegn.

Selv om Hamilton altså insisterer på begrepets forankring i en naturvitenskapelig forståelse, så angir antropocen en total og ugjenkallelig omveltning av vår forståelse av både mennesket og natur. Det er dette Hamilton kaller for en *ny antroposentrisme*. Etymologisk betyr «antroposentrisk» å sette *mennesket i sentrum*, og er i miljøfilosofien tradisjonelt identifisert med en verdsetting av naturen som verdifull *for* mennesket. Fordi det moderne mennesket ofte verdsetter praksiser som også er skadelig for naturen selv, er det en utbredt enighet blant miljøfilosofer at vi også trenger en verdsetting av naturen som ikke er antroposentrisk. Dette gjelder også for mange «antropocene tenkere», som for eksempel Purdy og Vogel. Helt på tvers av en slik tradisjonell bestemmelse er antroposentrisme for Hamilton å forstå som et vitenskapelig faktum om menneskets dominerende rolle på jorden. Antroposentrisk betyr altså at mennesket er en sentral årsak til jordens systemer. Vår ensrettede antroposentriske naturforståelse er derfor ikke en del av miljøfilosofiens problembeskrivelse. Utfordringen ligger snarere i at vi ikke er antroposentriske nok. Jorden som system er i utgangspunktet drevet av en rekke geologiske *krefter* (*forces*). Mennesket defineres herimot som en geologisk *makt* (*power*), fordi det i sin evne til å påvirke også inneholdes en mulighet for å *holde sin makt tilbake*.²⁰ Den fullstendige anerkjennelse av antroposentrismens faktum innebærer derfor at mennesket forstår seg selv som denne dominerende maktfaktoren i naturen, samtidig som det tar innover seg det grunnleggende ansvar som ligger til en slik erkjennelse.

Det er et avgjørende poeng for Hamilton at vi ikke forstår vårt antroposentriske ansvar for jorden som å vende tilbake til en forestilling om mennesket som naturens *herre*, eller en teleologisk bestemmelse av menneskets formål som å *overvinne* eller «*humanisere*» naturen.²¹ Å erkjenne at mennesket utgjør en dominerende geologisk makt medfører ikke at jordens utvikling også er *i vår makt*. Dette uttrykker det Hamilton kaller for en *antinomi* ved den antropocene tidsalder. På den ene siden har mennesket trådt frem som en geologisk størrelse i sin rivalisering med naturkreftene. Men på den andre siden har antropocen også avsløret naturens faretruende og grunnleggende sett ukontrollerbare vesen. Å snakke om naturens endepunkt (*end of nature*) gir derfor liten mening, slik overgangen fra holocen til antropocen snarere har vekket til live naturen fra sin engang passive slummer.

En naturlig integrert frihet

Som vitenskapelig begrep angir antropocen en historisk hendelse. Altså vil det være et *før og etter* til den forståelse av natur og menneske som ligger til begrepet. At Hamilton mener antropocen som geologisk bestemmelse vil definere jordens 5 milliarder år lange fremtid virker for meg å være en påstand som er vanskelig å begrunne. Men i stedet for å relativisere antropocen tror jeg Hamiltons påstand om begrepets fremtidige permanens skyldes at det snarere er snakk om en dypere ontologisk forståelse. At våre naturvitenskapelige oppdagelser om menneskets påvirkning på

globale klimasystemer heller har hjulpet oss til å gjennomskue et mer grunnleggende men fortegnet begrep om menneskelig frihet. For hvis vi følger Hamiltons vitenskapelig bestemmelse må vi samtidig begrense hans antroposentriske ansvarliggjøring til forhold mellom mennesket og jorden som helhetlig system. Men poenget om menneskets mellomposisjon som både formgivende og underlagt naturen synes for meg å ha en langt mer generell relevans.

Hva slags begrep om frihet ligger til antropocen? Hamilton tilbyr oss kun en ansats. Hvis økomodernismens hybris ligger i å tenke seg et subjekt som etter sin spontane vilje står fritt til å skape en bedre fremtid, så er Hamiltons vilje inkorporert (*embedded*) i en endelig og utemmelig natur. Antropocen tvinger frem en fusjon av *frihetens* og *nødvendighetens* rike.²² Å ta et aktivt ansvar for naturen betyr ikke å overskride en antroposentrisk innstilling, for naturen er allerede formet gjennom menneskets frihet. Men å ta ansvar betyr like lite å overskride det naturlige, slik vår frihet fundamentalt sett er bundet til en *motstridig jord* (*defiant earth*).

Avsluttende bemerkninger: Mot et ontologisk frihetsbegrep

Hvorfor trenger vi et nytt begrep om [frihet](#)? Er det ikke tilstrekkelig å anerkjenne vår virkning på naturen uten dermed også å endre vår forståelse av friheten selv? Den mer tradisjonelle miljøfilosofien kan defineres som forsøk på å utvide vår etiske forståelse, fra en i utgangspunktet antroposentrisk orientering, til å omfatte et langt bredere spekter av naturlige fenomener. Det Purdy, Vogel og Hamilton viser er derimot en langt dypere innsikt om hvordan det *normative grunnlag* for vår tenkning om miljøet iverksettes gjennom en radikal omfortolkning av både mennesket og natur. Som et vesenskjenne tegn ved mennesket er det mitt poeng at frihet utgjør et avgjørende moment til en slik omfortolkning. Å gjøre begrepet om antropocen til et spørsmål om frihet kan neppe sies å trekke miljøfilosofien i en retning hvor den sier noe matnyttig om vår tids miljøkriser. Men kanskje vår tids miljøkriser, og derigjennom begrepet om antropocen, utgjør en aktuell inngang til å si noe viktig om menneskets forståelse av seg selv og naturen?

Lik enhver organisme som utfolder sine nisjer innenfor et miljø, er også menneskets eksistens grunnleggende knyttet til sine omgivelser. Et begrep om natur betyr simpelthen totaliteten av de mange forskjellige miljøer som danner vårt (og andre arters) eksistensgrunnlag. Graden av «naturlighet» danner ingen substansiell distinksjon mellom en skog og et laboratorium. Et miljø åpner opp for et sett av mulige livsutfoldelser. Frihet kan uttrykke vår erfaring av å fatte en beslutning om å realisere en av disse mulighetene. Velger jeg sti A eller B ved min ferd i skogen? Ønsker jeg å måle temperatur eller magnetisering til et stykke metall? Men en slik bestemmelse av frihet synes for meg å være fullstendig triviell.

Frihet er kanskje det mest etablerte kriteriet for å trekke et skille mellom menneske og dyr. Men et dyr kan også fremvise en adferd som minner om det menneskelige fenomenet av å foreta et valg. Slik for eksempel en sjimpanse «velger» å løse en praktisk utfordring for å vinne et stykke frukt. Eller slik en delfin «velger» å svømme bort til en fiskebåt for «å leke». På den andre siden kan vi også innrømme at menneskets «hverdagslige» valg svært ofte går på automatikk. Eller at vår

handling er preget av kulturelle, sosiale eller psykologiske impulser. Men et trekk som likevel setter mennesket i en radikalt forskjellig kategori fra dyret, er vår evne til å omdefinere et miljø for nye typer livsutfoldelser. Et kupert naturlandskap forvandles fra ugjestmildt terreng til beitemark for husdyr, området for sublime naturopplevelser, eller åsted for teknisk fjellklatring. En elv tas i bruk for laksefiske, et sagbruk, eller demmes opp for å bygge et vannkraftverk. Et treforedlingsanlegg omdannes fra produksjon av avisepapir til fremstilling av bioetanol. Et materiale som i utgangspunktet er klassifisert som elektrisk isolator blir av et forskningsmiljø kjølt ned og tatt i bruk som superleder.

LES OGSÅ: [Stuelands klimakamp](#) • [Intellektuell motstand mot naturfornektelsen](#)

Evnen til å endre, utvikle og perfektionere våre mulige handlingsrom angir et vesenskjennetegn ved menneskearten. Men å bryte ut av gamle handlingsmønstre, eller å opprette radikalt nye former for livsutfoldelse forutsetter en eksistensiell frihet som kun tilfaller mennesket. Friheten er «eksistensiell» fordi det å endre et miljø betyr å endre menneskets selve eksistensgrunnlag. Altså det som definerer meg selv som menneske. Men for den eksistensielle frihet finnes det ingen «skapelse». Snarere handler det om å *avdekke* et miljø hvis materielle lovmessighet er noe vi aldri kan kontrollere, men snarere er overlatt til. Mestring finner mennesket først når det lærer seg et miljø å kjenne, og evner å utnytte og raffinere de muligheter som er avdekket.

Som miljøfilosofisk begrep angir antropocen ingen historisk epoke. Gjennom vitenskapelige praksiser har vi avdekket hvordan sentrale deler av menneskets moderne innretning har ført oss ut mot en kurs som ødelegger vårt eget eksistensgrunnlag. Når selve livsgrunnlaget truer med oppløsning blir mennesket revet ut av sin hverdagslige verden av trivielle valg. Tilbake står kun vår eksistensielle frihet til enten å gjenta og bekrefte vår gamle verden, eller å forsøke å omformulere vår livsutfoldelse innenfor et miljø. Dette er den antropocene innsikt.

Litteratur

Asafu-Adjaye, J. et al. (2015). *Ecomodernist Manifesto*. <http://www.ecomodernism.org/>

Bonneuil, C. og Fressoz, J. B. (2016/2013). *The Shock of the Anthropocene*. Oversatt til engelsk av David Fernbach. Verso

Elliot, R. (1997). *Faking Nature: The Ethics of environmental restoration*. Routledge

Hamilton, C. (2017). *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*. Polity Press

Katz, E. (1997). *Nature as Subject: Human Obligation and Natural Community*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Mckibben, B. (1989). *The End of Nature*. Random House

Næss, A. (1999). *Økologi, samfunn og livsstil*, Oslo

Purdy, J. (2015). *After Nature: A politics for the Anthropocene*. Harvard

Sætereng, S. K. (1991). «Økokrisefilosofi – glimt fra det norske økofilosofiske forsøket», i Gjerdåker et al.: *Den Uoverstigelige Grense*, Tanke og handling i miljøkampen, Cappelen, Oslo.

Vogel, S. (2015). *Thinking like a Mall*. The MIT Press.

Noter

¹ *An Ecomodernist Manifesto*. <http://www.ecomodernism.org/>

² Purdy 2015:17

³ ibid. 3

⁴ ibid. 7

⁵ ibid.25

⁶ ibid. 81

⁷ ibid. 137

⁸ ibid. 243

⁹ ibid. 260 og 263

¹⁰ ibid. 268

¹¹ ibid. 275

¹² Vogel 2015:38

¹³ ibid. 43, 54 og 65

¹⁴ ibid. 53

[15](#) ibid. 79

[16](#) ibid. 91

[17](#) ibid. 112, 113 og 115

[18](#) ibid. 131

[19](#) Hamilton 2017:10

[20](#) ibid. 6

[21](#) ibid. 43 og 54

[22](#) ibid. 129