



# Miljø og verdi

av Per Ariansen

Miljøproblema kjem oss ved og engasjerer oss. Det ville dei neppe ha gjort dersom vi ikkje opplevde at verdiar står på spel. Når vi peikar ut noko i omgivnadene som eit miljøproblem, signaliserer vi at dei aktuelle tilstandane er til *ulempe* eller er negative på ein eller annan måte. Vi kan seie at eit problem er ein verdi som er i fare. For å vite kva som er ei akseptabel løysing på problemet, må vi ha det rimeleg klart for oss kva for verdiar vi er uroa for. Derfor skal vi nedanfor prøve å gi ei oversikt over typar av verdiar som heng saman med miljøproblema. Vi bør elles merke oss at det ikkje berre er endringar i naturen som skaper problem, men også endringar i vår eigen praksis. Dersom vi aukar forbruket av ein naturressurs slik at det blir for lite av han, kjem mangelen av ei endring i kulturen, ikkje i naturen. Miljøproblem gjeld altså ulemper i *tilhøvet* mellom menneske og natur.

Ofte karakteriserer vi ulemper i tilhøvet mellom menneske og miljø ved å bruke uttrykka «fare» og «farleg». Ein auka drivhuseffekt er farleg, TCB-gifter i naturen er farlege, radioaktivt avfall er farleg, og så vidare. No har naturen alltid på ein eller annan måte vore farleg for menneska: raud flugesopp er farleg å ete, hoggorm er farleg å ta på, vinterkulda kan vere farleg dersom ein ikkje er godt nok kledd, og så vidare. Slike problem kallar vi ikkje miljøproblem. Det vi oppfattar som miljøproblem, blir gjerne knytt til utilsikta og ugunstige verknader av menneskelege handlingar som i utgangspunktet ikkje verka farlege. Sprøyting med DDT, opphavleg sedd på som eit stort framsteg, viste seg å vere svært skadeleg også for menneske. Utan å vere klar over det var vi i lang tid i ferd med å forgifte oss sjølve.

## Fare og komplekse miljøsystem

I natursystema er ikkje årsakssamanhengane enkle. I mange tilfelle byggjer verknadene av inngrepa våre seg opp utan at vi merkar det før ein eller annan

terskel er nådd og natursystemet brått endrar seg eller bryt saman – og gjerne på ein uventa stad. Vi kan derfor aldri vere heilt sikre på at tiltaka våre, også dei tiltaka som tek sikte på å hindre miljøproblem, ikkje løyser ut ein eller annan skjult prosess som viser seg å vere farleg på lang sikt. Jamvel vindmøller, som vi meinte skulle gi oss ein fornybar energiressurs, har somme stader vist seg å vere farlege for utryddingstruga fuglar, som blir råka av møllevengene. Det at vi veit at naturen er eit komplekst system, har gjort oss generelt medvitne om farane for miljøet, og det kjem til uttrykk i til dømes føre-var-prinsippet. Samfunnet ønskjer å kunne hindre ein aktivitet på «velgrunna mistanke» om at han er farleg, utan at ein har eit endeleg vitenskapleg prov for faren. Mistanken må likevel vere rimeleg godt grunngitt, elles kunne ingen ny aktivitet setjast i verk med mindre vi kunne garantere at han var ufarleg, og det er prinsipielt umogleg.

## Det farlege og det uønskte

Når vi seier at noko er farleg, tenkjer vi ofte på ein eller annan helsefare. Og det er allmenn semje om at svekt helse har negativ verdi. Ingen liker den hudkreften ein kan få dersom ozonlaget blir uttynna. Kamp mot helseskadar kjem også høgt på prioriteringslista til samfunnet. Arbeidsmiljølova regulerer det lokale miljøet på arbeidsplassen ut frå omsynet til helsa til folk, jamvel om lova fører til kostnader for bedrifta. Utslepp til luft og vatn og lagring av giftige og strålingsfarlege stoff er også helsesrelaterte. Men om det no skulle gå slik at ulven blir utrydda i Noreg, er det neppe farleg i den helsemessige tydinga av ordet. Likevel vil svært mange sjå det som svært ugunstig om ulven blir utrydda i Noreg. Så når det gjeld det breie spektret av miljøproblem, ser vi at det ikkje er føremålstenleg berre å snakke om det farlege og

det ufarlege. Vi må i staden snakke om mange ulike verdiar som er truga. Språket kan forvirre oss her. Vi kan seie at det er fare for at tungmetall blir spreidd i naturen, og vi kan seie at det er fare for at ulven skal bli utrydda, men «fare» har ikkje heilt den same tydinga i dei to tilfella. I det siste tilfellet bruker vi «fare for» berre som eit uttrykk for at noko er uønskt. Mange vil ta vare på villmarkslandskapet fordi dei liker å gå tur der, eller berre rett og slett fordi dei liker å vite at det finst (eksistensverdi), eller fordi det fremjar turistnæringa. Somme meiner at verdiar som er knytte til næringsinteresser, veg tyngre enn verdiar som er knytte til rekreasjon og nytning.

### Verdi som «verdi for»

Ein diskusjon om miljøproblem vil vere tent med at vi peikar på ulike typar av verdiar som vi er uroa for. Grunnane til det er fleire. For det første er nokre verdiar, som vi har sett, omstridde. For somme er freding av ein dyreart positivt, for andre (jegerar?) er det negativt, og for andre igjen spelar det inga rolle. For det andre kan det tenkjast at det finst verdiar, til dømes religiøse eller moralske, som vi rett og slett har ei plikt til å verne, uavhengig av om den ein-skilde sjølv kjenner behov for å verne denne verdien, altså uavhengig av nærings- og nyttingsinteresser.

Vi forstår av dette at verdi alltid er verdi *for* nokon. Dermed er eit problem også alltid eit problem *for* nokon. Når det er stor semje om tiltak mot visse helserelaterte miljøproblem, til dømes faren for uttynning av ozonlaget, kjem det mellom anna av at faren er like stor for alle. Men der faren gjeld berre ein del av oss, får vi eit problem med fordelinga av ulempene. Dei som sender ssvovelhaldige avgassar så høgt til vørs at dei først landar i eit anna land som sur nedbør, kan jo til og med oppleve det som om det ikkje er noko problem i det heile. Det same gjeld når naturressursar blir oppbrukte av generasjonen vår utan tanke på det verditapet vi skaper for kommande generasjonar. Dette fordelingsproblemet blir enda meir komplisert ved at det ofte er usemje om verdien av det som gjeld andre. For saueeigaren har auken i bjørnestamma stor negativ verdi, for villdyrsentusiasten har auken stor positiv verdi. Kven skal få gjennomslag for verdi-

definisjonen sin? Skal samfunnet trå til og verne verdiane til saueeigaren eller villdyrsentusiasten? Sidan problem alltid er problem *for*, er løysingar også alltid løysingar *for*. Når somme hevdar at eit miljøproblem er løyst, kan ein med god grunn spørje: Kven vann?

### Fordeling av verdi – rettferd

Spørsmål om fordeling av verdi hører inn under det etiske temaet *rettferd*. Her skil ein gjerne mellom visse formelle krav til rettferd og oppfatningar som meir gjeld innhaldet i rettferdsomgrepet. Formelt må like tilfelle behandlast likt etter den same fordelingsnøkkelen, elles blir det urettferdig. Heiter det kvinner og barn først, så blir det urettferdig dersom mannfolk snik i køen. Når det gjeld sjølv innhaldet i rettferdsomgrepet, har det vore mange oppfatningar om kva som er den rette (rettferdige) nøkkelen til fordeling. Ein har meint at det bør fordelast etter hevd eller tradisjon, etter føresegner frå ein autoritet (til dømes kyrkja), etter status, etter behov og så vidare. Dersom ein ikkje aksepterer nokon fordelingsnøkkel i det heile, aksepterer ein heller ikkje noka plikt til rettferd, og det blir makta som den einskilde har til å til-eigne seg eller forsvare verdiar, som avgjer. I europeisk tradisjon har det vore vanleg å tenkje at visse gode ikkje bør kunne takast frå nokon og givast til andre. Liv, fridom og eigedomsrett blir sedde på som ukrenkjelege naturrettar som alle kan krevje for seg i og med at dei er menneske. Ønsker ein noko som andre har eigedomsretten til, må ein forhandle om ein pris. Og ein transaksjon der begge partane er samde om pris, er rettferdig, blir det hevda. Frå eit miljøsynspunkt er det særleg viktig at samfunnet finn rettferdige ordningar som vernar fellesgode som det ikkje er eigedomsrett til (luft, vatn, biologisk mangfald og så vidare). Om ein skulle velje ei ordning som krev full semje (konsensus) bak alle vedtekne lover (folkerøystingar med krav om 100 prosent ja til lovframlegget), ville ingen kunne kjenne at interessene deira i fellesgoda blir sette til side, og ein ville ha full rettferd i den aktuelle generasjonen. Dersom borgarane sluttar seg til eit parlamentarisk system med parti og fleirtalsav-

gjerdar, er situasjonen meir tvitydig. Ein kan kanskje meine at i ei viss sak – til dømes når det gjeld forbod mot fangst av lundefugl – har ikkje fleirtalet teke nok omsyn til verdien av lokale tradisjonar. Ein kjenner seg overkjørt. Inst inne aksepterer ein som regel likevel at avgjerda er rettferdig, fordi det er grunnleggjande rettferdig at fleirtalet avgjer. I unn-takstilfelle, der ein meiner at tap av verdi på ingen måte kan forsvarast, må ein vurdere sivil ulydnad, som under Alta-aksjonen i 1981. Debatten om rettferd blir komplisert ved at det ofte er usikkert kva som blir dei faktiske verknadene av eit tiltak. Den som opplever at eigne verdiar blir overkjørte av eit velmeint tiltak, kan kjenne seg enda meir fortvila fordi vedkommande ikkje trur at dei gode verknadene fleirtalet har kalkulert med, faktisk vil skje.

### Kompensasjon for ugunstig fordeling av verdi?

Somme vonde *kan* ikkje fordelast likt til alle. Det gjeld til dømes plasseringa av eit deponi for farleg avfall. Vi kan tenkje oss at alle partar er samde om at gifta må lagrast ein stad. Men kvar part ser helst at ho blir lagra hos ein av dei andre. Ein har kalla denne haldninga for ei NIMBY-haldning. Problemet bør absolutt løysast, hevdar ein, men *Not In My Back Yard*, for kvifor skal vi ta heile ulempa medan fordelten kjem alle til gode? I somme slike tilfelle kan lokalsamfunnet få kompensasjon av storsamfunnet for å ta på seg ei ulempe, men tenkjer vi oss at alle slik uønskete plasseringar av vonde skal kompensert, vil ein straum av kompensasjonar gå frå alle til alle heile tida. På same måte som ein aksepterer at ein ikkje kan vinne alle politiske avrøystingar, må ein truleg også akseptere ein snev av lotteri når det gjeld fordelinga av gode og byrder ut frå tanken om at over lang tid vinn og taper alle lokalsamfunna like mykje.

### Frivillig medverknad, rettferd og «gratispassasjerar»

Samfunnet korkje kan eller vil sikre alle miljøverdiane gjennom lover og straff. I stor grad må verdiar sikrast frivillig, dels fordi vi ikkje ønskjer å lovregulere alt (vi vil ikkje påby ved lov å kjøre kollektivt, men vi

oppmodar gjerne til å gjere det), og dels fordi det ikkje alltid finst noko organ som kan vedta lover og sjå til at dei blir følgde (eit land kan trekkje seg frå ein internasjonal konvensjon dersom reglane i konvensjonen ikkje «høver» lenger). Problemet med å regulere handling ved å appellere til frivillig «sjølvoppofring» er at den einskilde lett mistar motivasjonen dersom det ikkje er rimeleg sikkert at dei fleste andre aktørane også «ofrar seg». Og dette er meir enn eit motivasjonsspørsmål. Ein kan ønskje å redde atmosfæren ved å slutte å kjøre bil, men det å slutte med bilkjøring har ingen målbar verknad dersom ikkje svært mange tek den same avgjerda. Jamvel i tilfelle der mange gjer sitt, slik at verdien blir sikra, er det bittert å sjå at ikkje alle gir noko. Dersom somme bilar omkring i rein luft som «gratispassasjerar» på sjølvoppofringa til andre, finn ein det urettferdig at like tilfelle ikkje endar opp med like store fordelar og ulemper, at like tilfelle ikkje blir «behandla» likt.

### Tragedien for allmenningen og dilemmaet for fangen

Redsla for gratispassasjerar kjem gjerne når ein fellesressurs skal haustast av mange aktørar. På eit fellesbeite, ein allmenning, bør ein avgrense talet på dyr jamvel om det heile tida er fristande for kvar einskild å sleppe ut berre eitt dyr til. Klarer ein ikkje å setje grenser, blir det overbeite, og alle taper. Vi får det vi kallar tragedien for allmenningen. Ein grunn til at ein ikkje klarer å avgrense seg, kan vere manglande tru på at dei andre vil vere solidariske. Ein blir driven mot ein situasjon som alle veit er verst for alle partar, men ein maktar ikkje å bryte ut. Grunnen er at ein er redd for at den byrda som må berast, ikkje blir fordelt rettferdig på alle aktørane. Ein ønskjer ikkje å vere den dumsnille som sit igjen med svarteper, og som anten har teke heile ulempa på eigne skuldrer, eller som har teke på seg ei ulempe som ikkje har nokon nytteeffekt fordi dei andre ikkje gjer noko. Ein innser nok at det å gå føre med eit godt døme kan løyse ut ein «god sirkel» der viljen til å setje grenser for seg sjølv spreier seg. Men ein er ofte meir redd for at ein blir sitjande med svarteper.

Denne dynamikken er særleg aktuell for den typen av miljøproblem der ulempa ved å oppføre seg «uøkologisk» blir fordelt på alle, medan fordelene ved å gjere det fell på ein sjølv. Overfiske av eit fiskeslag er eit godt døme. Den som overfiskar, får stor fortjeneste. Ulempa blir berre litt mindre fisk til alle – inntil arten til slutt står nær utrydding.

### Typar av verdier

Vi har sett at det å løyse problem er eigentleg å sikre verdier. Og vi har sett at verdier alltid er verdier for nokon, slik at problemløysing alltid har ei rettferdsside. Diskusjonen om rettferd kunne først vidare ved at vi tok opp kva for grupper som bør få verdiane sine sikra. Er det dei svakaste? Dei flinkaste? Dei mektigaste? Den gruppa som er størst? Vi skal la det spørsmålet liggje. I staden skal vi skissere nokre fleire typar av verdier og kommentere den gjennomslagskrafta dei har.

### Autoteliske og heteroteliske verdier

Ein kunne stille seg uforståande til vassdragsutbyggjarar og spørje dei om dei verkeleg finn glede i å sjå rørgater og øydelagde elveleie i naturen. Utbyggjarane ville nok forsvare seg ved å seie at det eigentlege målet er å hindre at folk skal fryse om vinteren, at dei skal bli arbeidslause, og så vidare. Både utbygginga og den elektriske krafta har berre verdi som middel, vil dei hevde. Det er velværet og tryggleiken som er det eigentlege godet, den eigentlege verdiberaren. Slike verdier som vi nyt eller set pris på på grunn av deira eigen kvalitet, kallar vi *autoteliske*. (Det filosofisk korrekte uttrykket er eigenverdi, men dette ordet har i daglegtalet fått ei vidare tyding i retning av religiøs og moralsk verdi.) Elektrisk kraft har også verdi, men ho blir altså ikkje noten på grunn av sin eigen kvalitet, men ho er eit middel. Ho har *heterotelisk* verdi, også kalla instrumentell verdi. Ho er eit middel til å realisere delmål (arbeidsplassar) og sluttmaal (tryggleik, velvære). Noko som berre har verdi som middel, kan i prinsippet erstattast med eit anna middel dersom dette midlet er minst like effektivt og gir mindre skade, til dømes på miljøet. Dersom bølgekraft er eit like kostnadseffektivt middel som vass-

kraft, og vasskraft gir større miljøskadar, så er det rimeleg å leggje om til bølgekraft. Noko som er eit mål i seg sjølv, til dømes Oslomarka – eller rettare sagt det å kunne gå tur i Oslomarka, er som autotelisk verdi ikkje så lett å erstatte med noko anna.

### Samanlikning av verdier

Ettersom det ikkje finst nokon enkel nøkkel for å samanlikne «vekta» av ulike autoteliske verdier, er dei vanskelege å trekkje inn i økonomiske analysar. I amerikansk tradisjon nyttar ein ofte *cost-benefit*-analysar. Slike analysar inneber at alle verdier som er aktuelle, blir omrekna i pengar. Og dersom pengegevinsten ved å byggje i Oslomarka er større enn ved å la vere (eller byggje ein annan stad), blir det bygd, med den grunngevinga at ein får ein netto verdigevinst. (Men kven får gevinsten?) For å taksere verdien av den ubygde marka kunne ein til dømes lage undersøkingar der ein spurde kor mykje den einskilde var villig til å betale for å halde marka ubygd eller betale som inngangsbillett til marka når ein skulle gå tur. Det er store metodiske problem med slike spørsmålsstillingar.

### Ikkje-forpliktande og forpliktande verdier – etikk

Vanlegvis har vi ikkje plikt til å halde fram med å like det vi liker, til dømes det å går tur i skogen eller høre på fuglesongen. Autoteliske verdier er vanlegvis ikkje-forpliktande. Kanskje gjeld det same til og med for behov? Mange seier jo at dei helst vil ha ei livsform som er helsefarleg, og at dei ikkje er forplikta til å sky det farlege. Eit grensetilfelle, som vi her ikkje skal gå nærmare inn på, er om ein er fri til å slutte å leve. No finst det likevel verdier som mange meiner ein er forplikta til å verne, heilt uavhengig av om ein personleg «liker» dei eller ikkje. Det gjeld til dømes verdier som har ei etisk forankring. Det kan tenkjast at somme liker å snyte andre, men dei fleste meiner at ein ikkje kan tillate at eit slikt ønske blir innfridd. Ein er bunden av ei moralsk plikt til å halde seg borte frå løgn og bedrageri. Verdier som er forankra i moral (moraliske verdier), «vinn over» både ønske og behov dersom det oppstår ein verdikonflikt. Dersom det

kan argumenterast overtydande for at vi har moralsk plikt til å la vere å gjennomføre eit visst politisk tiltak, må eventuelle kryssande ønske og behov vike. Sverige kan ikkje kvitte seg med utanlandsgjelda ved å selje folket i Gøteborg til Noreg som statsslavar, jamvel om det skulle vere fleirtal for det i Riksdagen. Slaveri er moralsk forkasteleg uavhengig av kven eller kor mange som tykkjer det er ein god idé. Somme hevdar at det er moralsk forbode å drive kvalfangst eller auke utslepp av klimagassar same kor gunstig det er for norsk økonomi å drive med slikt.

Vi har alt gitt eitt døme på ei moralsk binding da vi viste til eigedomsretten: Det er både juridisk og moralsk utillateleg å utan vidare øydeleggje noko andre eig. Eigedomsretten vernar likevel ikkje naturen mot det eigaren sjølv måtte finne på. Den som vil ha eit meir direkte moralsk vern av naturen, må argumentere for at naturen sjølv, eller delar av han, er direkte verna av moral. Ein teori om at naturen sjølv har moralsk status, bør kunne seie kva det er ved naturen som er etisk relevant, og som vi pliktar å verne. Det gjeld også moral mellom menneske. Til dømes er det ikkje moralsk forkasteleg å kaste skugge på andre, men det er moralsk forkasteleg å kaste stein på folk. Noko med steinkastinga gjer ho etisk relevant. Vi kan ane kva det er: det er etisk forbode å påføre andre unødig smerte. Dette forbodet har vidare samband med ein etisk teori, kanskje utilitarismen: det etisk rette er å auke mengda av lykke og minske mengda av liding i verda. Evna til å kjenne smerte er den etisk relevante «synlege» eigenskapen som knyter objektet til den etiske teorien. Ei slik kopling må ein alltid kunne vise til når ein hevdar at noko er umoralsk. Dersom ein hevdar at det er umoralsk å felle tre, må ein finne ein eigenskap ved treet som blir «krenkt» når ein feller det, og ein må knyte denne eigenskapen til ein plausibel teori om kva som er moralsk forbode og påbode.

### Miljøetikikk – debatten om antroposentrisme i etikken

Tidleg på 1970-talet vart tradisjonell etikkk kritisert fordi han berre aksepterte menneske som med-

lemmer i den moralske fellesskapen, det vil seie at berre menneske har moralsk status. Ein hadde gløymt naturen, heitte det frå kritikarane, på same måte som ein tidlegare hadde gløymt slavane når det galdt fridom, eller kvinnene når det galdt røyserett. Ein meinte å sjå ei sjåvinistisk haldning der menneska ønskjer eit spesialvern for seg sjølve og er uvillige til å la vernet omfatte såkalla ikkje-menneske (dyr, planter, landskap). Ein skulda etikken for å vere antroposentrisk, menneskesentrert, utan at det finst rimeleg grunn til det. Dersom etikkk byggjer på respekt for interessene til andre, hevda kritikarane, må ein spørje kvifor dette berre skal gjelde interessene til menneska. Det er mykje i naturen, sa dei, som kan seiast å ha interesser eller søkje si form for lykke. Med mindre vi kan gi eit godt og relevant argument for at berre menneskelege interesser skal respekterast, blir den tradisjonelle etikken vår sjåvinistisk eller partisk på same måte som rasisme – ei gruppe blir favorisert utan rimeleg grunn. Kritikarane kunne rett nok vere usamde seg imellom om kva slags interesser som grunngir moralsk status. For somme var det interessa for lyst eller lykke og for å unngå smerte. Med ein slik nøkkel blir alt som har evne til å kjenne, innlemma i den moralske fellesskapen. Andre meinte at det ein måtte søkje etter, var ei meir kompleks form for interesse: ei evne til å ha forventingar om framtida, til å ha ei form for sjølvmedvit og så vidare. Dette standpunktet ville gi moralsk status til dei meir høgtstående dyra, kanskje alle vaksne pattedyr. Andre igjen meinte at begge dei nemnde kriteria var for snevre: det avgjerande måtte vere om noko kan ha ein tilstand som kan bli betre eller verre, da er det nok at dette er noko levande. Det som er levande, treng ikkje *oppleve* tilstanden sin som betre eller dårlegare, det er nok at vi som tilskodarar og forvaltarar kan oppfatte når noko trivst eller mistrivst. Med eit så vidfemnande kriterium måtte også planter komme inn under det moralske vernet. Mange fann desse konklusjonane oppsiktsvekkjande, men miljøetikkarane peika på at dei som mislikte å innlemma dyra i den moralske fellesskapen, måtte finne eit kriterium for moralsk status som omfattar alle

menneska og berre menneska. Miljøetikarane tvilte på at noko slikt kriterium kunne finnast. Dei meinte at ein berre hadde to val: ein kunne gjere kriteriet strengt, til dømes krevje ei rasjonell fornuft. Da ville ingen dyr bli med, men heller ikkje alle menneska. Sterkt senile ville bli utestengde. Ein kunne gjere kriteriet mindre strengt og til dømes berre krevje medvit. Da ville ein få med alle menneska, men også dei «mest vakne» dyra. Sjimpansear og delfinar måtte i alle fall inkludrast.

Mot slutten av 70-talet vart det retta kritikk mot denne nye miljøetiske tradisjonen som hadde teke utgangspunkt i at også dyr hadde interesser. Ein peika på at den omsorga miljøetikken hadde for individuelle dyr og planter, på ingen måte hadde relevans til miljøet som heilskap. I miljø-samanheng er det artar og biotopar som er viktige, ikkje individuelle eksemplar. Det må vere desse heilskapane som etisk må vernast (holisme). At eit einskilt dyr dør eller lider, har vanlegvis ingenting å seie for miljøet. Ein ny holistisk miljøetikk vart utvikla i tilknytning til omgrepet *landetikk* (*land ethics*). Innanfor landetikken ligg ikkje grunnlaget for dei forpliktande verdiane i å akseptere interessene til andre individ, men i ei kjensle for omtanke, ei kjensle som ein meinte at evolusjonen har fått fram i oss (så vel som i somme dyreartar), fordi gena «blir vakta og spreidde» meir effektivt når einskildmedlemmer av ei gruppe ofrar seg for at gruppa skal overleve. Det ser vi når ein fugl skrik og lettar for å åtvare flokken. Ved ei slik «sjølvopoffring» aukar risikoen for at rovfuglen tek den fuglen som varslar. Men flokken – som tek vare på gena til fuglen hos slektningane hans – blir redda. Landetikarane hevdar at etikk er ei kulturell utgåve av dette instinktet. Dei hevdar også at dette instinktet alltid har verna den gruppa vi kjenner som «vår» gruppe. Da gruppa var ein klan, vart det utvikla ein krigaretikk. Da gruppa vart eit handelssamfunn, vart det ein ærlegdomsetikk. I vår tid innser vi at den gruppa vi hører til, er heile naturen. Vi kjenner (bør kjenne?) derfor eit kall til å «ofre» oss til fordel for miljøet. Når vi set oss inn i det som skader det (gjennom grundig økologisk kunnskap), kjem vi til å identifisere oss

kjenslemessig med miljøet og dermed sjå det som etisk forbode å øydeleggje det. Økologien er i denne samanhengen den viktigaste kjelda til å finne innhaldet i dei moralske normene. Det er til dømes uetisk å føre ville dyr om vinteren, for det kan skiple den økologiske balansen. Regulering av dyrebestandar er moralsk påbode, noko som vernarane av rettane til individuelle dyr må avvise.

Landetikken er skulda for å vere økofascistisk: han gir moralsk førerrett til system og ser ut til å leggje opp til at individ må ofrast for heilskapen. Somme har spurt seg om «viltstell» hos menneska kan bli moralsk tillate - eller til og med påbode? Landetikken er også uklar når det gjeld kjelda til plikt. Dersom ho er ei kjensle, kva da med dei som ikkje er gripne av kjensla? Dersom ho er ein «lur strategi» til overleving, får etikken berre instrumentell verdi som middel til å nå autoteliske verdiar (overleving, tryggleik), og instrumentelle verdiar er ikkje i seg sjølve forpliktande.

### Det antroposentriske standpunktet

Den antroposentriske tradisjonen stod ikkje utan svar på utfordringane frå miljøetikarane. Først og fremst kunne antroposentrikarane hevde at ein eigen miljøetikk var overflødig. Alt ein treng av etikk, hevdar dei, er ein teori om kva som er ei rettferdig fordeling av gode mellom menneske. I den samanhengen må ein sjølv sagt ta med framtidige generasjonar av menneske. Så dersom notidige personar set pris på villmark, biologisk mangfald, ein rein natur og vakre naturopplevingar, har vi ikkje rett til å øydeleggje desse goda for framtidige generasjonar. Det vart også argumentert frå ståstaden til den tyske opplysningsfilosofen Immanuel Kant. Han hevdar at ein ikkje har plikter overfor ikkje-menneske, som til dømes dyr, fordi dyr ikkje kan dømmes. Dei forstår ikkje moralitet. Men ein har plikter overfor menneske til ikkje å pine dyr, for den som piner dyr, krenkjer menneskja i seg sjølv. Sidan etikk blant menneske føreset respekt for lidinga til andre (elles ville det moralske forbodet mot løgn og tjuveri ikkje gi mening), viser vi vanvørndnad for grunnlaget for ein mellommenneskeleg etikk når vi er ukjenslege for liding

også hos dyr. Tilsvarande med naturen som heilskapleg økosystem. Den som øydelegg ein struktur eller eit system, ja jamvel eit «unyttig» system (Kant taler om eit snøkrystall), krenkjer den sida ved prosjektet til humaniteten som går ut på å heve seg over barbarisk vandalisme og utvikle orden heller enn kaos.

### Religion som grunnlag for forpliktande verdiar

Er det da slik at dei verdiane som står på spel i samband med miljøproblema, anten er nærings- og nyttingsverdiar (her medrekna estetiske verdiar) eller etiske verdiar? Vi ser straks at det også kan vere forpliktande verdiar knytte til religion. På same måte som etiske teoriar kan grunnngi moralske påbod og forbod, kan ei religiøs lære grunnngi religiøse påbod og forbod. Det kan vere tale om eit konkret påbod – om ikkje å ta livet av kyr, som i hinduismen, eller eit meir fortolka påbod, som eit kriste påbod om ikkje å utrydde artar fordi Gud har fastsett kor mange artar som skal finnast. I den kristne tradisjonen finn ein grunnlag for å hevde at Gud har pålagt mennesket ei viss rolle i høve til skaparverket. Men kva rolla består i, har det vore usemje om. I skapingsforteljninga blir Adam beden om både å herske over alt som er skapt, og å pleie og halde det ved like. Moderne teologar legg vekt på det siste punktet og oppfattar oppdraget som eit forvaltar- eller forpaktaroppdrag. Jorda er til for å bli brukt, men ho skal brukast varsamt og med respekt for sin gudgitte natur.

### Konstitutiv verdi

I tillegg til gode vi set pris på, og moralske og religiøse normer vi respekterer, er det også viktig for menneske å halde fast ved visse verdiar fordi dei har å gjere med identiteten vår. Allmenta ser nok på fri ferdsl i utmark som eit (autotelisk) gode ein set pris på, men for mange er det også ein «naturleg» del av menneskeleg utfalding, noko som er med på å forme identiteten vår. Sportsfiske er nok, for entusiastene, å nyte eit gode, men aktiviteten er også ei livsform som skaper ein identitet. Friluftsliv har ikkje å gjere berre med det ein personen

gjer, men også med kva personen er. Ofte dannar vi identiteten vår gjennom å skildre omgivingane våre. Vi forsvarer identiteten vår gjennom å vise til skildringa, og vi opplever ei redefinering av omgivingane (eller eit fysisk åtak på dei) som eit åtak på identiteten vår. Ateistar har ofte karakterisert mennesket ved å vise til ein natur som berre er atom og blinde krefter, og kristne har nølt med å akseptere reviderte framstillingar av naturen, som til dømes utviklingslæra. Vi kunne seie at naturen i slike samanhengar har konstitutiv verdi. Den konstituerer ein menneskeleg identitet. Den som ser naturen først og fremst som ei farleg utfordring, konstituerer seg sjølv som erobrar. Mange held fram naturen som det uskyldsreine og idylliske og ser i tråd med det på bylivet som noko andre-rangs: legg merke til korleis det helst skal ein skitur til for at ein kan ete søndagsmiddagen med godt samvit. For mange konstituerer makta og stordommen i naturen menneske som små og sårbare vesen og peikar på audmjukskap og måtehald som dei rette trekka ved identiteten vår. Andre trekkjer fram den viktige skilnaden som ligg i at naturen er blind og utan føremål og ansvar, medan mennesket har ein identitet som er det «motsette» av dette: mennesket veit kva det gjer, og må derfor ta ansvar for handlingane sine.

Når menneskelege prosjekt utfordrar desse sjølvforståingane, reagerer vi – for å verne både naturen og oss sjølve. Den som protesterer mot ein bilveg gjennom fjellheimen, tykkjer kanskje at slike kulturinnretningar gjer naturen mindre verdt, og kanskje til og med vanhelgar naturen. Den som er redd for genmanipulerte supermenneske, ønskjer kanskje at menneskeleg dugleik og veikskap skal fordelast blindt av naturen slik at vi ikkje blir sitjande med ansvaret for at ikkje alle er like flinke. Spørsmålet om kva slags natur vi ønskjer å ta vare på, kan derfor ikkje lausrivast frå spørsmålet om kven vi sjølve ønskjer å vere. Diskusjonen om tilhøvet mellom naturutnytting og livskvalitet gjeld også det. Kva for glede vi hentar ut av å ta vare på natur og leve i kontakt med naturen, er nært knytt til korleis vi forstår oss sjølve. I Japan opplever ein biologisk mangfald i mange saman-

hengar som eit irriterande kaos som svekkjer livskvaliteten fordi det står i motsetnad til kulturelle ideal om det enkle og rolege.

Dersom all identitet i utgangspunktet aldri skulle bli forstyrra, ville kulturen ikkje endre seg. Debatten om natur, identitet og bevaring må ta dette inn over seg. Det er brei semje om at vi ikkje ønskjer ei full manipulering av arvestoffet til barna for å utvikle supermenneske. Ein slik ny identitet vil vi ikkje inn i. På den andre sida kan ingen av oss krevje at barndomslandskapet vårt ikkje skal rørast, berre fordi vi opplever landskapet som ein del av ein sjølv. Det er meir omstridd om næringar som blir råka av vernetiltak, må akseptere at samfunnet svekkjer yrkesidentiteten deira.

### Naturen som kultur?

Den som forsvarer yrkesinteresser, står som éin interessepart mellom mange andre i samfunnet. Den som forsvarer naturen, blir ofte oppfatta som ein som forsvarer ei høgare interesse, noko som ikkje er menneskeskapt. Det som kompliserer dette biletet, er at det ofte er ein kulturprega natur ein vil ta vare på. Naturen ber spor av beiting, av svidebruk og liknande; det er eit større engasjement for å ta vare på tigeren enn for å ta vare på leprabasillen, og så vidare. Det er også påfallande skifte når det gjeld framstillinga av natur. På eldre norske kart var myrområde merkte som «vassjuk jord». No heiter det «fuktrik mark». Det som før heitte jungel og var farleg og usunt, heiter i dag gjerne regnskog, og han blir ofte omtalt i nesten religiøse vendingar. Ein kunne på denne bakgrunnen spørje om naturvern eigentleg først og fremst er kulturvern. Og dersom det er tilfellet, melder interessekonfliktane seg: kvifor skal kulturen min ofrast for at (spor av) kulturen til andre skal takast vare på? Vidare, dersom framstillinga av naturen er kulturelt farga, må vi kunne spørje korleis natur bør framstillast, eller kva vi ønskjer skal vere natur. I så fall er framstillinga av naturen ikkje berre ei reint vitenskapleg sak. Vi må ta inn over oss at vi får eit politisk ansvar for å avgjere kva natur er. Akkurat no er det til dømes offisiell norsk politikk at «mårhundar ikkje blir tolte» i norsk natur.

### Å finne seg sjølv med eit utvida ansvar for kultur og natur

I dette perspektivet er rolla vår i høve til miljø og medmenneske uklår. Det er ikkje lenger opplagt kva natur er. Biletet av naturen varierer med kvar vi er på kloten, og med kva som tener interessene våre. Det er ikkje rart at vi får problem med å finne oss sjølv i høve til naturen. Slik kan vi sjå den ikkje-antroposentriske miljøetikken som eitt framlegg til ein ny identitet for menneske: Vi bør forstå at vi ikkje er dei einaste subjekta vi må ta moralsk omsyn til, vi bør innlemme (delar av) naturen i den sivile fellesskapen. Antroposentrisme med ei sterk fokusering på ansvaret for kommande slekter av menneske er eit anna framlegg. Kva er rett? For at ei ny sjølvforståing skal vinne fram, må vi oppleve henne som sann eller treffande – ikkje berre som nyttig. I denne samanhengen er det berre ein open og stadig debatt om kven vi er, og kva vi bør gjere, som kan leie oss. I ein slik debatt er det viktig å kunne skilje mellom dei temaa vi har trekt fram her: overleving, ikkje-livsnødvendige gleder, etisk og religiøst forpliktande verdiar som har å gjere med rettferd og moralsk status, og verdiar som konstituerer identiteten vår.

## Les meir andre stader

Ariansen, P. 1992. Miljøfilosofi, en innføring.

Oslo: Universitetsforlaget

Sagoff, M. 1993. Animal Liberation, Environmental Ethics, Bad Marriage, Quick Divorce. Trykket i M. Zimmermanet. al. (red.), Environmental Philosophy: from Animal Rights to Radical Ecology. London: Prentice-Hall Intl.

Sørlin, Sverker. Naturkontraktet, Om naturomgänget idéhistoria. Karlssons Bokförlag, Stkh. 1991.