

Teleologins återkomst – eller Vill gräsmattor verkligen bli vattnade?

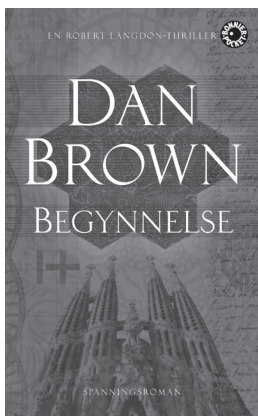
Thomas Malm diskuterar en företeelse som skapar mycket förvirring.

*När vi tror vi är dess medelpunkt,
uti skogen suckar det så tungt:*

*Man ska inte skräpa ner uti naturen, man ska låta gräset växa
som det vill ...*

– Karl Ewert (1929)

FYSIKERN JEREMY ENGLAND har en spännande teori: Ett enda *syfte* driver universum, och det är att sprida energi. Som England tänker sig det, vill universum ha entropi, dvs. oordning. För att åstadkomma detta skapar det ”små fickor av ordning” som ”är till för att eskalera kaoset i ett



Med teleologiska inslag.

system och därmed öka entropifaktorn”. Livet är ur den synpunkten inte universums mål, utan bara något som skapas och återskapas för att energi ska kunna spridas.

Jeremy England är verksam vid Massachusetts Institute of Technology, men har även fått en roll i ett fiktivt sammanhang. Resonemanget kring universums syfte är nämligen inte hämtat ur något av hans egna arbeten, utan ur *Begynnelse* (*Origin*), den senaste i raden ro-

maner av bestsellerförfattaren Dan Brown (2017).

Överflödigt vore att med utgångspunkt från detta rikta kritik mot Brown och England för att resonera *teleologiskt* om ett icke-påvisbart syfte. Den förre skriver ju fiktion, som per definition inte behöver vara vetenskapligt korrekt, och den senares verk inom teoretisk fysik är jag inte den rätte att nagelfara. England har för övrigt själv protesterat mot det sätt på vilket Brown tolkat hans argument rörande *dissipation-driven adaptation* (*Wall Street Journal*, 12 okt. 2017). Poängen är istället att Brown ger ett tankeväckande exempel på hur sådant som vetenskapsidkare säger eller skriver kan påverka inte bara kollegor utan även en bredare allmänhet. I detta fall har det skett via en romanförfattare, som kanske uttrycker sig annorlunda än forskaren skulle göra, men ändå – eller rentav just därför – vinner gehör.

Vad innebär då teleologi? Begreppet kommer av grekisk-

ans *telos*, som betyder ”fullbordan” eller ”mål” och *logi'a* som har innebörden ”en lära”. Det handlar närmare bestämt om förklaringar enligt vilka inte bara människors och vissa djurs ageranden utan även andra skeenden i den fysiska världen kan och bör förklaras genom att de tjänar ett visst målinriktat syfte. Ett sådant kan anses ha uppställts utifrån, t.ex. av en gud. I så fall talar vi om *transcendent* teleologi. Omvänt kan slutsatsen dras att det i tingen själva finns ändamålsorsaker. Vi kallar det då för *immanent* teleologi.

Båda tankegångarna kan på goda grunder förkastas. ”I nutidens vetenskapsteori betraktas teleologin av det stora flertalet forskare som en föråldrad och ohållbar förklaringsprincip.” Så står att läsa i *Nationalencyclopedia*. Ändå har den lyckats överleva, med eller utan någon sorts förklädnad. I det följande ämnar jag visa att teleologin, ohållbarheten och ”det stora flertalet forskare” till trots, inte bara har visat sig vara seglivad, utan på sistone fått en comeback av oroväckande slag. Min avsikt är verkligen *inte* att här ta upp allt som har med ämnet att göra från Aristoteles till vår tids vetenskapsfilosofi. Jag vill helt enkelt rikta läsarens uppmärksamhet mot några idéer som nu snabbt sprider sig genom och bortom förment lärda kretsar. Följden är att både missvisande och direkt skadliga föreställningar om kausala samband slår rot. Som jag ser det, är det nödvändigt att med solida vetenskapliga argument anlägga moteld.

**Även andra
skeenden i den
fysiska världen
förklaras genom
att de tjänar ett
visst målinriktat
syfte.**



INTENTION OCH FUNKTION

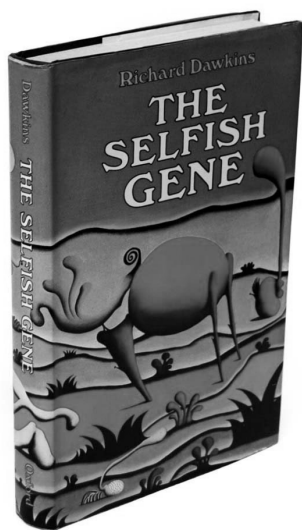
Vetenskap handlar om att inte förklara fakta med tro, utan med teorier som knyter samman vissa specifika fakta i en berättelse om orsak och verkan. Men det finns en fallgrop i det fundamentet, nämligen att förväxla *konsekvenser* med *syfte*, eller annorlunda uttryckt att ett ”därför att” uppfattas som ett ”för att”.

Flyttfåglar lämnar Sverige *för att* undgå kyla och svält under vintern, brukar det heta. Alternativet att frysa och svälta ihjäl, och därmed inte kunna fortplanta sig, är de emellertid inte medvetna om. Däremot undgår de detta *därför att* de flyttar. Det kan låta som en obetydlig nyansskillnad, men betänk då utsagorna att (a) människor kör bensindrivna bilar *för att* påverka klimatet och att (b) klimatet påverkas *därför att* människor kör bilar på bensin. Flyttfågeln beteende får konsekvenser för dess överlevnadsmöjligheter, och bilförarens bidrar till miljöpåverkan. Men det finns inte ett *syfte* att

åstadkomma något av detta. Syften av olika slag finns med att tillverka och köra bilar, men dit hör knappast att förorenade atmosfären. Bilarna kan vidare, till skillnad från fåglar och människor, inte önska något alls och inte heller kan de reproducera sig eller ackumulera ordning i vävnader uppbyggda av celler. Fåglar och människor må i en bemärkelse vara "överlevnadsmaskiner", men bilar är enbart maskiner.

"Gener" är ett viktigt ord i sammanhanget, för det finns ärftliga faktorer bakom olika förmågor som en människa och en fågel har (och bilar har inga gener alls). Detta för osökt tankarna till Richard Dawkins, som skrev in sig i vetenskapshistorien med *The Selfish Gene* (1976). Titeln på den boken är onekligen klatschig och säljande, men om gener är "själviska" borde ju det betyda att de har ett syfte, i meningens avsikt, precis som när någon agerar egoistiskt.

Dawkins boktitel skulle kunna ses i ljuset av Hans Vaihingers *Die Philosophie des Als Ob* från 1911, som Kwame Anthony Appiah nyligen följt upp med boken *As If* (2017). Vaihinger och Appiah menar att vi ifråga om komplexa skeenden har föreställningar som vi egentligen bör inse är falska, men som det kan finnas skäl för oss att behandla "som om" de vore sanna. Det var t.ex. vad Adam Smith gjorde när han på





Richard Dawkins.

1700-talet i sitt ekonomiska teoribygge, trots att han inte trodde att människor enbart drevs av egenintresse, fann det motiverat att beskriva deras ekonomiska beteende *som om* de vore egoister.

Skillnaden mellan människor och gener är att det bara är människor som *kan* vara egoistiska. I en diskussion om sannolikheten att anlag sprids vidare skulle uttrycket "den själviska ge-

nen" dock kunna ursäktas som en pedagogisk förenkling för att komma vidare i resonemang om hur organismer fungerar. Men risken med förenklingar är att de blir kontraproduktiva genom att leda tankar vilse. Under årens lopp har i synnerhet irriterade humanister och samhällsvetare riktat kritik mot hur resonemang om gener tagits upp i diskurser om kultur och mänskligt beteende på ett "biologistiskt" sätt (bl.a. när det gäller otrohet och våldtäkter), vilket föranlett Dawkins att gå i polemik beträffande begreppet "syfte".

I själva verket kan två slags syften urskiljas biologiskt, har Dawkins förklarat i en föreläsning med titeln *The Purpose of Purpose (Panda's Thumb)*, 10 mars 2009). Enligt honom handlar fortplantningscykler och med dessa förknippade beteenden eller andra egenskaper i grunden om att replikera gener. Detta kallar han för "ärkesyfte" (*archi-purpose*). "Neosyfte" (*neo-purpose*) ser han som kännetecknande för människan och åtminstone delvis de intelligentare djuren.

Det är en evolutionärt nyare typ av syfte som kommer till uttryck genom att hjärnor utvecklats så att de kan göra avväganden och planera. Ärkesyfte kan se ut som ett neosyfte, men det är en illusion, anser han.

Det enda bekymret med Dawkins resonemang är att det inte håller. Med tanke på hur han som biolog tidigare vänt sig mot kreationism och intelligent design i boken *The Blind Watchmaker* (1986) samt att han med *The God Delusion* (2006) och talrika framträdanden i pratshower gjort sig nästan lika (om inte mer) känd som ateist, är det förvånande att han så tydligt söker urskilja syfte. Med ”ärkesyfte” förväxlar han, såvitt jag kan se, intentionalitet och funktionalitet. Det är han för all del ingalunda ensam om, men det gör inte precis saken bättre. Språkvetaren och biosemiotikern Victoria N. Alexander gör sig t.ex. i *The Biologist's Mistress* (2011) till en uttalad förespråkare för teleologi genom att beskriva konvergent utveckling – fenomenet att snarlika strukturer utvecklats hos obesläktade livsformer – som ett uttryck för en bakomliggande målinriktad process. Men att en viss fysisk konstitution eller beteendetyper är funktionell är inte liktydigt med att den visar på en intention, ett syfte.

Tänk förslagsvis på sexuell reproduktion. Tvärt emot vad som ofta påstås fortplantar djur sig inte *för att* sprida sina gener. De sprider sina gener, och fortplantar därmed även sin art, *därför att* de parar sig. Detta är vad som skulle kunna avses med Dawkins term ”ärkesyfte”, något *teleono-*

**Det enda
bekymret med
Richard Dawkins
resonemang är
att det inte
håller.**

miskt i bemärkelsen att vara funktionellt men inte medvetet målsökande. Förklaringen till den mänskliga reproduktionen på artnivå är också att barn föds *därför att* föräldrarna har sex. Men på individnivå kan det vara sant både att barn föds *därför att* föräldrar har sex och att de ägnar sig åt det *för att* barn ska födas.

Det finns således en skillnad mellan vad som är ett *syfte* och vad som endast är en *konsekvens*. Bådadera kan vara aktuella att urskilja beträffande beteenden av olika slag, i varje fall bland de intelligentare djuren, och syften existerar säkerligen på olika plan av medvetenhet. Om vi tänker oss ett planerande förnuft i generna själva, hela naturen eller solsystemets uppbyggnad är vi emellertid fasligt nära just sådana föreställningar om kreationism och intelligent design som Dawkins annars så starkt tagit avstånd från. Ändå sker det titt som tätt.

Som universitetslärare i humanekologi får jag ofta höra eller läsa något i stil med att ”det är inte meningen att vi människor ska överexploatera naturens resurser”. Det kanske det inte är, brukar min kommentar bli, men *vems* mening är det i så fall som avses? Bevisbördan ligger på den som har gjort påståendet ifråga, och detta kan mina studenter och jag diskutera under föreläsningar och seminarier. Vi kan då klargöra hur det egentligen torde ligga till, ifall de eller jag av bara farten beskrivit nischseparation, r- och K-selektion, beståndsreglerande faktorer eller andra företeelser som tas upp i undervisningen ”som om” det hela följt på en intention, vilken vid närmare eftertanke inte kan anses existera i vetenskaplig mening.

Värre är då alla naturdokumentärer i televisionen, där uppläsare fått manus som inte går att kommentera direkt



Lång hals och lång tunga för att nå löven? Nej, därför att giraffen ätit löv i generation efter generation.

så att alla tittare hör det. Vi kan där få höra att ödlor under dinosauriernas tidsålder ”ombildade frambenen till vingar för att kunna ta sig fram bättre mellan träden” eller att djuphavsfiskar ”har utvecklat lysorgan för att kunna finna varandra och locka bytesdjur”. Dylika uppgifter dräller det också av i populärvetenskaplig litteratur.

Tyvärr, men något sådant som dessa påstående beskriver har aldrig skett ifråga om evolution. Det är Lamarckism i sin enklaste form, alltså en motsvarighet till Jean-Baptiste de Lamarcks mer än två hundra år gamla tes om förvärvade egenskapers ärftlighet. Det klassiska exemplet är hur giraffer i generationer sträckt sig efter löven i trädkronorna på savannen och därigenom lyckats tänja ut halsen för att nå

födan bättre. Den darwinska förklaringen är istället att de ungar som fötts med anlag för extra lång hals haft fördelar i att söka föda och därmed även överleva och fortplanta sig. Giraffer har således inte lång hals *för att* nå löven, utan *därför att* de äter löv. Ärftligt uttänjda halsar är en omvandlingens illusion som kan skrivas: *teleologi*.

MEMER OCH GENER

I diskussionen om teleologi är det svårt att undvika ett ord som låter till förväxling likadant, nämligen *teologi*. Det står var och en fritt att tro på gudomliga syften. Men då handlar det inte längre om vetenskap, utan just om tro. Det innebär å andra sidan inte att det skulle vara omöjligt att vederlägga åtminstone vissa trosuppfattningar med vetenskapliga fakta.

För att bara ta ett belysande fall, kan ett filmklipp på *YouTube* nämnas. I det demonstrerar en förespråkare för kreationism, Ray Comfort, hur Guds vishet framgår av att en banan har exakt rätt form och storlek för att passa i en människas mun. Detta transcendent teleologiska gudsbevis har roat Richard Dawkins, som i sin nämnda föreläsning, efter att ha jämfört med andra slag av bananer, förklarade att passformen mycket riktigt är ett resultat av ett syfte, men att detta varit i form av ett urval som odlande människor gjort under tidernas lopp.

Exemplet med bananens komfortabla form är både roande och oroande, skulle man kunna säga. När jag skrattat färdigt insåg jag, att det åskådliggör hur bristen på historiska perspektiv, som humanister i årtal med rätta beklagat sig över, även får konsekvenser för det som förr brukade kallas naturhistoria och som synes även för teologin.



Gudomligt anpassad för människan?

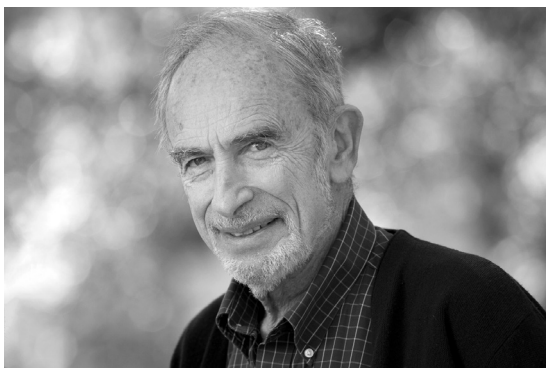
Det var förresten nästan som på ett bananskal jag själv halkade in på debatten om teleologi när jag för tio år sedan via internet fann att en artikel, som jag precis läst, hyllades som den viktigaste inom antropologin på två decennier. Den råkade handla om mitt specialområde, Oceanien, och var skriven av två biologer vid Stanforduniversitetet, Deborah S. Rogers och Paul R. Ehrlich (*Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2008). Om dem är särskilt att märka att senioren, Ehrlich, är ledamot av amerikanska vetenskapsakademien och tidigare har blivit prisbelönt av dess svenska motsvarighet.

Enligt författarduon var det så, att naturligt urval även gick att analysera i förhållande till kulturell förändring, i detta fall gällande Hawaiiis uttriggarkanoter. Bara de ”memer” som var adaptiva ifråga om sjöfart borde nämligen förväntas få spridning. Memer är Dawkins term för kulturens motsvarighet till gener i form av kunskapsbitar. Så långt var jag med på noterna. I min bok *Den omöjliga kedjan* (2009)

tog jag däremot tillfället i akt att kritisera uppfattningen att *havet* skulle ha selekterat bort odugliga kanoter så att de sjönk i hård sjögång. Sådan råder ofta kring Hawaiiöarna, där det i stort sett saknas laguninramande korallrev. Havet självt framstod i artikeln som den verkande kraft vilken resulterat i att hawaiianerna hade de bästa utriggarkanoterna i hela Oceanien.

Resonemanget som Rogers och Ehrlich för är dubbelt anmärkningsvärt genom att ett teleologiskt förhållande urskiljs där det inte finns, och att ett annat som *de facto* finns förbises. Saken är nämligen den att kanoternas egenskaper ingalunda varierade på ett slumpmässigt sätt som är att jämföra med hur, låt oss säga, gener kommer till uttryck i fåglars fjäderdräkt. Ingen fågelunge har kunnat välja sina gener. Inte heller har föräldrarna, hur de än valt varandra, kunnat bestämma vilka gener som ska komma till uttryck i avkomman, för ofördelaktiga anlag kan ju slå igenom. Och förvisso har ingen kanot kunnat råda över vilka *memer* som den ska bli resultat av. Däremot byggdes den av, eller under översyn av, en särskild specialist som var angelägen om att utforma den på bästa sätt i enlighet med många generationers erfarenheter av vad som krävdes i den aktuella miljön. Att betrakta havet som selekterande innebär inte bara att tillskriva det syfte och agens, dvs. ett aktörskap, utan dessutom att bortse från de faktiska subjekten – kanotspecialisterna – och deras verkliga betydelse.

I engelskspråkig litteratur talas det ofta om ”*cultural evolution*”, men skillnaden mellan sådan och evolution i darwinsk mening är betydande. Det finns ett *syfte* att tillverka sjösäkra kanoter (liksom andra artefakter), men vad som *inte* finns i biologisk evolution är just syfte. Varje kanotbyggare kan ge-



Paul R. Erlich.

nom medvetna val ge utlopp för en bra eller dålig idé, men ingen svallvåg har någonsin haft till målsättning att vare sig hjälpa eller stjälpa en kanot.

GRÄSETS HEMLIGA LIV

Frågor om syften och medvetande hänger, som vi sett i de nämnda exemplen, samman med agerande. Apropå det kommer jag att tänka på läroboken *Politisk ekologi* (2017). Den är en antologi vars författare – däribland jag själv – diskuterar miljöfrågor tvärvetenskapligt. Redaktörernas texturval avspeglar på ett utmärkt sätt den politiska ekologins bredd. Men hit hör också ett bidrag som jag skulle vilja förse med varningstriangel i lässchemat och vars innehåll jag hoppas att berörda lärare vidarebefordrar med kritiskt sinne till lika kritiska studenter.

Den amerikanske geografen Paul Robbins bidrar med ett tidigare publicerat kapitel vars rubrik lyder: "Naturen talar tillbaka" (i original "*Nature Talks Back*"). Med det vill han



Ett kvasiobjekt in action?

väcka insikt om hur icke-mänskliga element i den geografiska verkligheten "agerar för att omskapa oss". Han menar att allt "från traktorer, datorer och bankomater till krukväxter, myggor och virus" oavbrutet "talar tillbaka", och han säger sig ha haft "en serie samtal med och om sådana objekt". Det visar sig, skriver han, att mesquiteträdet (*Prosopis juliflora*) sedan det infördes från Amerika till Indien "tagit vara på möjligheter" och funnit "allierade inom den koloniala apparaten som tjänade dess intressen". Vad gräsmattor anbeffangar så har de en "upplevelse-hegemoni" som gör att de säger åt människor att vattna dem och därmed domesticerar husägare. Den tankegången har han utvecklat ytterligare i en bok med titeln *Lawn People: How Grasses, Weeds and Chemicals Make Us Who We Are* (2007).

I sitt kapitel uppger Robbins att inspirationen till hans

syn på människor som ”framväxande *subjekt* med identiteter förmedlade genom själva turfgräset” är en essä av den franske marxistfilosofen Louis Althusser om ideologi och ideologiska statsapparater. Subjekt ses där på samma gång som fritt agerande aktörer och undersåtar vilka överlämnar sig till en högre auktoritet. Detta anses av Robbins vara tillämpligt inte bara på mänskliga samhällsinvånare, utan i lika hög grad på gräsplantor och vårt förhållande till dessa.

Som man kan vänta sig dröjer det inte länge förrän det i diskussioner om icke-mänsklig agens allestädes närvarande namnet Bruno Latour dyker upp i utläggningarna. Latour är en fransk filosof, antropolog och sociolog som varit betydelsefull för lanseringen av *actor-network theory* (ANT).

Träden och gräsplantorna bör ”bäst behandlas” som ”kvasiobjekt” tycker Robbins med hänvisning till Latour. Han ansluter sig också till den posthumanistiska biologen och feministen Donna Haraway, enligt vilken (med Robbins ord) ”människor kan interPELLERAS in i monolitiska system genom spridning av icke-människor – ’förenade liv’ av saker och människor med ömsesidigt konstituerade identiteter”. Samtidigt nämner han hur Karl Marx på sin tid menade att synen på ekonomin och särskilt kapitalismen som bestämda samhällsliga förhållanden mellan människor lätt övergår i en bedräglig bild av förhållanden mellan ting. Men en ”fixering vid åtskillnaden mellan mänsklig och icke-mänsklig agens” innebär, skriver Robbins, ”i sig självt en form av mystifiering som är skadlig”. Efter att bl.a. ha tagit del av vissa av Latours egna mystifierande tankegångar, som vi ska återkomma till, är jag övertygad om att motsatsen är mycket skadligare.

Enligt Robbins är gräsplantor alltså ”kvasiobjekt” med egen identitet och förmåga att ”tala tillbaka”, de agerar för

att omskapa oss, de har intressen och kan meddela att de vill bli vattnade, och det är direkt skadligt att skilja mellan mänsklig och icke-mänsklig agens. Resonemanget förutsätter att gräs har en intention och faktiskt görs till subjekt som ”domesticerar” ett objekt i form av en husägare. Det skulle vara lätt att strunta i alltihop, om det inte vore för att det ingår i en lärobok och att den prisbelönta Robbins anses vara en av den politiska ekologins främsta företrädare.

Inte heller är det helt lätt att negligera den tyske skogsvaktaren Peter Wohlleben vars bästsäljande bok *Das geheime Leben der Bäume* (2015), eller på svenska *Trädens hemliga liv* (2016), jag gång på gång påminns om i olika sammanhang. I den duggar teleologiska påståenden tätt. Träd är komplexa sociala varelser med minne och tidskänsla, får vi veta. De ”ammar” sina unga, ”lär sig”, ”vågar” och är ifråga om sina intressen väl i samklang med Robbins symbiotiska kvasiobjekt till gräsmatta.

Det finns, skriver journalisten Marcus Svensson (*Timbro-Smedjan*, 4 feb. 2018), apropå Wohllebens bok, ”ett annat symbiotiskt förhållande som är minst lika intressant, och det är det mellan naturvetenskapliga upptäckter och det populärvetenskapliga språket.” När någon läser sådant som att ett träd överför näring till ett som behöver den bättre, triggas påståendet ”... igång en antropomorf reaktion, ett förmänskligande av naturen. Steget till att tro att vi har att göra med ett medvetande, eller kanske till och med ett självmedvetande, är kort.”

Här menar jag att vi har en av farorna med att i enlighet med Vaihingens och Appiahs förslag åskådliggöra komplexa skeenden med förenklade resonemang ”som om” de vore sanna – eller, ännu värre, faktiskt tro att de är sanna. Vari fa-

ran består uttrycks mycket koncist i ingressen till Svenssons debattinlägg: ”Precis som en långt dragen identitetspolitik snarare leder till än motverkar rasism och motsättningar är risken att en expanderad humanism som inkluderar rättigheter för andra arter inte bara innebär en devalvering av människovärdet utan även försämrar skyddet för den biologiska mångfalden.”

Den enkla sanningen om Robbins och Wohllebens förmänskligande framställningar är att de är nonsens, eller snarare kvalificerat nonsens, med den gemensamma nämnaren *teleologi*. Om gräsplantor ser vissna ut, är det ett fysiologiskt resultat som varken i naturen eller i en trädgård ger uttryck för avsikt eller intresse, och allra minst för att be om vatten. I naturen finns inte heller någon eller något som skulle kunna ge respons på en sådan önskan. Moln faller ju inte sina droppar av medlidande med vare sig törstande växter, djur eller människor.

Vad är det då som gör att någon bestämmer sig för att vattna gräsmattan? Det elementära svaret är att vi, liksom andra organismer (samt vissa tekniska apparater som fått sina syften av mänskliga konstruktörer och användare), på skilda sätt kan ge respons på stimuli i omgivningen. Grunden för detta är i vårt fall kombinationen av sinnesorgan, intelligens, erfarenhet och kultur. Gräsets vissna utseende är något som vi lärt oss tolka som ett tecken på att det måste få vatten, om det ska bli frodigt igen. Med risk för att låta tjatig:

Gräset vattnas därför att det ser visset ut, men det ser inte ut på det sättet för att bli vattnat.

det vattnas *därför att* det ser visset ut, men ser inte ut på det sättet *för att* bli vattnat.

NEOLOGIER OCH FETISCHISM

Om vi nu så att säga lyfter blicken från den enkla gräsrotsnivån, i förhoppningen att vetenskapen ska ha möjligheter att belysa och bidra till miljöproblemens lösning, så borde en flitigt citerad lärd akademiker som Bruno Latour kunna vara en ledstjärna. Han har erhållit såväl den franska hederslegionen som flera hedersdoktorat, bl.a. vid Ekonomihögskolan i Lund (1996) och Handelshögskolan i Göteborg (2008). Detta sagt för att visa att vi inte talar om en skribent av det obemärkta slag som på egna förlag eller hemsidor torgför uppfattningar om de mest befängda ting.

Latours "kvasiobjekt" är bara ett av många prov på *neologismer* som i en aldrig sinande ström finner vägen in i publikationer och går hem, om inte i "stugorna" så i varje fall i seminarierummen. Det handlar alltså om nya begreppskonstruktioner eller blandningar av arv- och låneord, som kan få teoretiska framställningar att framstå som djupsinniga och nydanande utan att nödvändigtvis vara det.

Enligt Latour har exempelvis vulkaner och floder agens som är fullt jämförbar med generalers. Det låter kanske väl magstarkt, men icke desto mindre påstod han just detta i en föreläsning hållen med anledning av att han år 2013 erhöll Holbergs minnespris av den norska staten (textunderlaget finns i *New Literary History*, 2014), vilket han på sin egen hemsida närmast likställt vid ett nobelpris.

Bland andra har humanekologen Alf Hornborg riktat skarp kritik mot Latours resonemang (*European Journal of*



Bruno Latour.

Social Science, 2017). Han menar – och jag instämmer helhjärtat – att hela idén om att tillmäta icke-levande objekt agens och målsättningar är liktydigt med *fetischism*. Den innebär, som jag ser det, egentligen inte alls något nytänkande. I själva verket kommer här en av mänsklighetens uråldrigaste föreställningar till uttryck: att ett föremål har mänsklig karaktär genom att kunna agera och särskilt belöna eller bestraffa. Förmodligen är den lika gammal som det första barn som slog tån i en sten och sa: ”Dumma, dumma sten!”.

Men en sten kan ju inte gärna hjälpa att någon skadar sig på den, för icke-levande föremål saknar förmåga till medvetet agerande. Ett latourskt genmäle skulle kunna göra gällande att en sten inte har agens i meningen att vara en aktör (eng. *agent*) utan en *aktant* (vilket egentligen är en språkvetenskaplig term), och att själva agensen är en egenskap i ett nätverk av noder som kan vara både organismer och

icke-levande ting av olika slag. Men ger den triviala slutsatsen oss verkligen en anledning att sluta skilja mellan natur och samhälle? Om nu barnet i vårt exempel tar upp stenen och kastar den på en förbipasserande bil, skulle vi kanske kunna tala om ett möte mellan representanter för två aktörsnätverk. Men likväl finns syftena med att kasta stenen och att köra bilen enbart hos de två aktörerna, människorna.

Möjligheten att agera genom att ta upp näring, fortplantera sig osv. som ett medvetet syfte eller ett mer omedvetet instinktivt och fysiologiskt resultat av evolution, är unik för biologiska organismer och kvalitativt annorlunda än vad som exempelvis gäller den vulkan på Hawaii som Latour inledde sitt Holbergsanförande med att tala om. Jag har själv upplevt hur dess utbrott påverkat vädret och därmed mänsklig aktivitet på öarna genom att ge upphov till s.k. ”vog”, men det var en *konsekvens* av utbrottet och inget som den hade minsta möjlighet att vare sig planlägga eller avstå ifrån.

Stenen och vulkanen är med andra ord varken subjekt, kvasisubjekt eller kvasiobjekt, utan kort och gott objekt. För att återigen hänvisa till Hornborg, går emellertid skillnaden mellan samhälle och natur, som Latour (och Robbins) så gärna vill se utsuddad, inte nödvändigtvis mellan subjekt och objekt. Vi kan nämligen tala både om sociala objekt (som exempelvis en förmodat magisk sten) och naturliga subjekt (icke-mänskliga organismer med uppfattningsförmåga och i vissa fall målsättningar). Men floder, tsunamivågor, vulkaner, orkaner och global uppvärmning har inte subjektens egenskaper, eftersom de helt saknar såväl uppfattningsförmåga som inneboende målsättningar.

RÄTTIGHETER MED FLYT

Nu tror kanske någon att resonemang om målsättningar och agens hos icke-levande enheter aldrig skulle slå igenom utanför en trängre akademisk krets eller ett visst traditionellt präglat sammanhang. I så fall bjuder de senaste årens utveckling på några verkliga överraskningar, varav jag ska nöja mig med att nämna ett par.

På Nya Zeelands Nordö finns ett område som blev nationalpark 1954, men i enlighet med ”Te Urewera Act” 2014 gavs *mänskliga rättigheter*. I det omfattande dokumentet fastslås att Te Urewera (jag översätter) ”är en plats av andlig betydelse, med sin egen mana och mauri” (sektion 1.3:1) samt ”har alla rättigheter, befogenheter, skyldigheter och ansvar hos en juridisk person” (sektion 3.11:1).

Med den förstnämnda formuleringen bekräftas en gammal animistisk uppfattning hos maorierna, landets ursprungsbefolkning. *Mana* anses, mycket kortfattat, vara en sorts andlig kraft eller essens som i varierande omfattning finns i hela skapelsen och kan laddas upp i ting eller varelser vilka därigenom får kunskap, makt och auktoritet (som även kan urladdas). *Mauri* (ej att förväxla med *maori*, som närmast har betydelsen ”inhemsk”) är ordet för den aktiverande förmågan att binda samman allt och få mana att flöda in i en person eller ett föremål. I *Te Ara – the Encyclopedia of New Zealand* (2007) förklarar en filosof av maorihärkomst, Te Ahukaramu Charles Royal, att tron på detta i äldre tider bl.a. innebar att unga stammedlemmar genomgick initiationsceremonier där de fick svälja speciella små stenar så att den mauri som fanns i dessa skulle ge mana i form av kunskap. Viktig för Te Urewera-fördraget var säkerligen också

att det bara anses vara ”folk av landet” (*tangata whenua*) som kan kontrollera mauri och därmed en regions bördighet.

Sådana uppfattningar är självfallet intressanta att dokumentera och analysera. I samband med studier av det slaget har på senare år, i kölvattnet av postmodernistisk retorik och ifrågasättandet av etnografisk auktoritet, en debatt uppkommit om ”kunskapens kolonialitet”. Därmed avses kunskap som härrör från forskare, vilka i hög grad varit vita och betraktat lokal/traditionell kunskap i gamla kolonier som underlägsen sin egen. Frågor om detta är viktiga att ställa för att i empatisk mening förstå de miljökonflikter som ofta uppstår mellan ursprungsfolk och majoritetsbefolkningar. Men nu har de styrande i Nya Zeeland gått ett steg längre och gjort vad som brukar kallas en *ontologisk svängning*. De har tagit fasta på den lokalt traditionella synen och i detta fall accepterat den som en grund för modern lagstiftning, dvs. utifrån en normativ multikulturalism anlagt ett inifrån-perspektiv på världens beskaffenhet.

En sådan ansats är på ett sätt förståelig. Förhållandet mellan etnicitet, vetenskap och lagstiftning är sedan länge mycket känsligt i Nya Zeeland, där maorierna med sina f.n. ungefär 15 procent av befolkningen är i minoritetsställning. Sällan har den komplexa motsättningen kommit tydligare till uttryck än i boken *Decolonizing Methodologies* (1999). Dess författare, Linda Tuhiwai Smith, som själv är maori, anser att ursprungsfolkens lokala och traditionella kunskap ska betraktas inte som underlägsen vetenskapen utan som ett parallellt kunskapssystem vars utforskande bör styras av dem som förvaltar detta immateriella kulturarv. I detta fall gäller det maorierna, för vilka allt i naturen har liv på samma sätt som människor. Problemet är förstas att forskare å ena

sidan är angelägna om att inte framstå som exploaterande arvtagare till de gamla skallmätarna, och å andra sidan – hur starkt de än delar uppfattningen om behovet av naturskydd – har hopplöst svårt att se det rimliga i att ett geofysiskt område likställs med en människa.

Bakom den nämnda lagstiftningen ligger närmare 150 år (!) av förhandlingar, och de beslutsfattare som inte är av maoribakgrund har otvivelaktigt haft att överväga risken att bli stämplade som etnocentriska eller i värsta fall rasistiska. Det är säkert lätt hänt, om de eller forskare som lägger sig i debatten anför åsikten att vetenskapen inte ger stöd för att något sådant som mana och mauri över huvud taget existerar i den fysiska världen. Dylika protester lönade sig uppenbarligen inte heller, för efter ytterligare tre år fick maorierna igenom nästa lagstiftning, det s.k. ”Te Awa Tupua-fördraget”, enligt samma linje. Då tillerkändes nämligen en *flod*, Whanganui, mänskliga rättigheter med en regeringsledamot och en maorirepresentant att föra dess talan i juridiska ärenden.

Om det var de nyzeeländska initiativen som gav incitament till liknande åtgärder i Indien, vill jag låta vara osagt. I vilket fall som helst fastslog bara någon vecka senare regeringen i den nordindiska staten Uttarakhand att floderna Ganges och Yamuna i överensstämmelse med hinduisk trosuppfattning skulle ha samma lagliga status som människor, ett beslut som högsta domstolen dock senare avsåg med motiveringen att floder inte kan betraktas såsom levande enheter (*BBC News*, 7 juli 2017).

Besluten i Nya Zeeland står emellertid hittills fast och vad som kommer att ske härnäst återstår att se. Ministern som lett förhandlingarna om Whanganui, Chris Finlayson, som inte är maori, menade att resultatet inte var konstigare

än liknande arrangemang som gjorts beträffande förvaltar-
skap inom företag och familjer (*Washington Post*, 21 mars
2017). Men företag, familjer och styrelser av olika slag består
som bekant av människor med förmåga att reflektera och
fatta beslut, varvid de i enlighet med stadgar och lagstiftning
inte bara har rättigheter utan också *skyldigheter*. Vad en flod
saknar är däremot möjligheten att reflektera, fatta beslut och
hållas ansvarig. Just därför finns anledning att ge myndig-
heter i uppdrag att genom effektiv lagstiftning och översyn
klargöra vad som är *människors* rättigheter och skyldigheter
i förhållande till natur – inte det omvända.

ARGUMENT FÖR MOTELD

Anledningen till teleologins återkomst i en tid av allvar-
liga miljöproblem är förmodligen att våra djupaste och
mest förutfattade meningar får näring i den. Jag drar mig
till minnes hur paleontologen Stephen J. Gould i sin bok
The Panda's Thumb (1980) menade att lamarckismen – och
det samma torde gälla för teleologin i största allmänhet
– blivit seglivad därför att den i grunden handlar om vår
tro på att världen är inbyggt meningsfull och progressiv så
att vi därigenom finner hopp om att ansträngningar ska
belönas. På något sätt låter det så kallt, trist och tröstlöst
att universum inte har en inneboende mening. Det kan väl
hända, säger någon, men är de resonemang om syften och
agens vi nu sett exempel på verkligen något att bekymras
över? Jag ska här avslutningsvis ”tala tillbaka” genom att ge
några svar som kan sammanfattas med ett eftertryckligt:
JA!

För det första är frågan viktig när det gäller *inomveten-
skapligt* arbete. Forskare kan ha olika uppfattningar om såväl

empiri som teori, men till det grundläggande för ett vetenskapligt paradigim hör att vara någorlunda överens om *vilka typer* av frågeställningar som är rimliga att intressera sig för. Jag kan t.ex. inte se att det gagnar något fält att tid läggs på att, som under ett välbesökt seminarium i Lund härom året, diskutera huruvida taket och det regn som faller på det har ett socialt förhållande.

För det andra har frågan om teleologiska tankegångar sin betydelse för möjligheterna till *samarbete över ämnesgränserna*. Det borde vid det här laget stå klart för alla att miljöproblemens omfattning varken sammanfaller med ämnes- eller fakultetsgränser och att tvär- och mångvetenskapligt samarbete därför är viktigare än någonsin. Humanister och samhällsvetare har i decennier beklagat sig över hur andra fått företräde i miljödebatten. Men den som talar om gräsmattor som "kvasiobjekt" eller floder som "juridiska personer" kan knappast vänta sig att bli tagen på allvar av naturvetare och teknologer samt välkomnad till den så välbehövliga dialogen. ("Biologisterna" och de ivrigaste tekniko-optimisterna kan, inom parentes sagt, också ha sina svårigheter i det avseendet, men det är en annan historia.).

För det tredje – och det är nog det allvarligaste – bidrar teleologiska påståenden till att ge det *utomvetenskapliga* samhället missvisande eller direkt felaktiga bilder av verkligheten. Där finns beslutsfattare inom olika områden, eller personer som kommer att bli det, och kanske exempelvis kommer att ta upp frågan om "ammande" trädts rättigheter. Dessutom har vi den stora allmänheten i form av skattebetalare som kan tappa respekt för forskarsamhället och tycka att pengar borde spenderas på annat än vetenskap. Eller ännu värre: om vetenskapen inte befäster sin roll i folkupplysning,

oavsett hur det som saken gäller hänger ihop med etnicitet, klass, parti, religion eller genus, var hamnar vi då, om inte i ett "pluriversum" där den ena uppfattningen är så god som den andra? Då kan vi välja godtyckligt bland "alternativa fakta" lite som det passar oss. Du kan oroa dig för hur det går med din uppvärmda värld, och andra kan elda på som vanligt i sin.

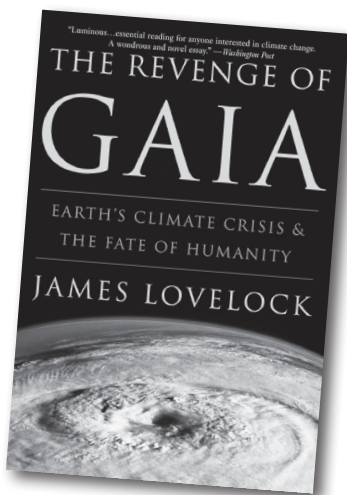
Enligt Robbins skulle ju åtskillnaden mellan mänsklig och icke-mänsklig agens vara en "mystifiering som är skadlig". Men är det i så fall inte *mycket farligare* att suddas ut den gränsen och tillmäta naturen en egen mystisk vilja? Det innebär att orkaner, översvämningar, torka och andra naturkatastrofer, som kan öka i omfattning p.g.a. klimatförändring, är ett uttryck för naturens vilja och hämndbegär, snarare än en geofysisk konsekvens av sådant mänskligt handlande som vi borde ta krafttag emot. Av detta följer fler möjligheter än att bara se naturen som en "allierad" eller "vän" med rättigheter. Människors agens innebär ju ingalunda att alla är goda, utan även att det finns anledning att frukta vissa med ondskefulla målsättningar. Vi skulle, som våra förfäder säkert såg sig föranlåtna till mer än en gång, och som alltjämt är fallet i många traditionellt präglade samhällen, likaväl kunna se naturen som en hotfull motståndare vilken måste tämjas eller kontrolleras om den inte ska ta kål på oss – och det, om något, vore mystifierande.

Detta är nu så mycket mer än bara en spekulering om hur människor *skulle kunna* se det. Åtskilliga runtom i världen, från "Gamla Svedala" till Nya Zeeland, lever nämligen just nu i föreställningen att "naturen slår tillbaka". Kemisten James Lovelock har här direkt eller indirekt varit en viktig influens med sin Gaiahypotes, som uppkallats efter den gre-

kiska jordgudinnan. Enligt den kan biosfären ses som ett cybernetiskt, självreglerande, system vilket genom gasbalans och naturlig selektion upprätthåller en optimal fysisk miljö för livet. Meningarna går isär om huruvida hypotesen verkliga är teleologisk, och Lovelock har försökt gardera sig mot anklagelser om att så skulle vara fallet. Titeln och undertiteln på en av hans böcker från senare år ger emellertid föga utrymme för tvivel. Jag tänker på *The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity* (2006).

Från svensk horisont har även Stefan Jarls film *Naturens hämnd* (1983) bidragit till teleologins livskraft och återkomst. Den slog ned som en bomb och fick betydande politiska konsekvenser efter att ledamöterna i riksdagens jordbruksutskott sett den. I Jarls vidräkning med kemikaliesamhället finns mycket tänkvärt, men titeln leder dessvärre tanken fel.

Följden av dessa och liknande framställningar har blivit att uttrycket ”naturen slår tillbaka” används flitigt i debatten, särskilt när det i samband med nu pågående klimatförändringar talas om ”klimathotet”. En journalist, Kristin Lundell, menar att när naturen ”bestämmer sig för att slå tillbaka kan ingen diplomati avväpna den” (*Fokus*, 6 okt. 2017). Så



här uttrycker en bloggare, Eva Adeen, det: ”Skogen, naturen slår tillbaka. Vi har skövlat och grävt, sprängt och sprutat gift. Och nu har skogen, marken samlat sina krafter och ska återställa balansen” (*Issadissas Blogg*, #100, 2015). Exempler är legio.

Begreppet ”klimatångest” nämns allt oftare. Många verkar i naturen se det till ungefär lika delar hotade och hotande, och ”miljö” implicerar i ökande utsträckning ”problem”. Det paradoxala är att medan miljöengagemanget väl aldrig varit så stort som nu, undrar jag om *miljöintresset* – i bemärkelsen fascination för naturen – någonsin varit lägre, särskilt bland unga. Vem tjasas av den som sägs vilja förgöra en?

Som tvärvetenskapligt inriktad humanekolog med bakgrund i biologi, geovetenskap, socialantropologi och sociologi, ser jag det som djupt problematiskt ifall människor blir uppgivna inför Naturen med stort N som bestämt sig för att hämnas. Att i det läget söka inspiration i teleologiska resonemang om kvasiobjekt är inget annat än att göra sig själv till ett kvasisubjekt och hemfalla åt kvasivetenskap istället för att ”tala tillbaka” mot den verkliga agens som är miljöproblemets orsak. ✍️

Författaren vill gärna rikta ett tack till Snaefriður Thomasdóttir, Per Bauhn, Alf Hornborg och Aija Sadurskis för lästips och konstruktiva synpunkter.