

Øko-sofi

- om Michel Serres og *Naturpagten*

Den radikale økologi

Den franske videnskabshistoriker og filosof Michel Serres og dennes økologiske traktat *Naturpagten* (1990), der er udkommet på dansk dette efterår, er blandt de filosoffer og skrifter, der i Luc Ferrys *Den nye økologiske orden* (1992) kritiseres for deres økologiske synspunkter. Ferry ser Serres' traktat som en fransk udløber af en form for grøn fundamentalisme, den såkaldte *deep ecology* eller radikale økologi, som i kraft af sin gennemgribende kritik af den moderne civilisation - for Ferry er økologien i den radikale udgave simpelthen sidste tilflugtssted for det 20. århundredes modernitetskritikker, - og sit revolutionære perspektiv står i modsætning til en mere reformistisk, "overfladisk" og demokratisk økologi (*shallow ecology*), der ser de økologiske opgaver som et spørgsmål om politiske initiativer, f.eks. kontrol af vand- og luftforurening eller reformation af landbrugsforhold i de industrialiserede lande. Den radikale økologi finder sine empiriske manifestationer i en broget international skare af tænkere og bevægelser, fra den norske filosof Arne Næss til miljøbevægelsen Greenpeace, men for Ferry er det centralt at konstruere en webersk "idealtypisk" radikal økologi, der opfanger grundtrækkene ved den radikale økologis omfangslogik, hvorefter en analyse af den radikale økologi som aktuel ideologisk formation kan foretages.

Læsere af Luc Ferrys forfatterskab vil vide, at der er tale om et forfatterskab, hvor spørgsmål om demokrati og menneskerettigheder står centralt og er tæt forbundet med rehabiliteringen af en ikke-metafysisk humanisme og refleksioner over det Ferry henviser til som "subjektivitetens metafysik", det, der i forskellige filosofiske diskussioner også er blevet kaldt for subjekt- eller bevidsthedsfilosofien.¹ Vigtige filosofiske ressourcer hos Ferry er således Claude Leforts gentænkning af demokratiets principper og menneskerettighederne som konstitutiv herfor, den oplysningsfilosofiske humanisme hos Rousseau og Kant og den eksistentielle fænomenologis bestemmelser af friheden som negativitet og transcendens af aktuelle, givne situationer; fremmedegørelse er identisk med *situeringen* af subjektet i forskellige identitære konfigurationer såsom tradition,

kultur, seksualitet og natur.² Dette filosofiske tilhørsforhold bringer Ferry i modsætning til forskellige antihumanistiske og "dekonstruktive" strømninger i efterkrigstidens franske filosofi - repræsenteret af bl.a. Derrida, Deleuze, Foucault og Lyotard - og resulterer i det polemiske værk (skrevet sammen med Alain Renaut) *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain* (1985).

Hvor dette tidlige skrift rettede sig mod dekonstruktionen af subjektets autonomi, som i den antihumanistiske filosofi resulterede i en *heteronomisering* af subjektet, der opløste dette i eksterne determinationer som de ovennævnte situationer, retter *Den nye økologiske orden* sig mod de radikal-økologiske forsøg på at tilkende "naturen" (hvad "natur" i dette tilfælde betegner er allerede problematisk...) retten til at være retssubjekt. Det er i et sådant forsøg, man kan finde baggrunden for den terminologiske skelnen mellem *deep ecology* og *shallow ecology*, idet "dybdeøkologien" eller den radikale økologi ikke nøjes med integrationen af økologiske perspektiver i de politiske beslutningsprocesser og endemål, men sigter mod en omkalfatring af de liberale demokratiers juridiske humanisme. Hvor den filosofiske strid om antihumanismen stadig foregik på subjektivitetens domæne, er stridens domæne nu *objektivitetens*, og det er afgørende, eftersom antagelsen af, at alene mennesket er et potentielt retssubjekt ikke giver mening i en radikal økologisk optik. For den radikale økologi kan alle naturvæsener tilskrives rettigheder, hvilket resulterer i et brud med den politiske modernitets transcendente betingelse: at alene fornuftsvæsener tilskrives rettigheder. Det diskontinuerte forhold mellem (med den Levi-Strausske dikotomi) natur og kultur gælder ikke længere med ontologisk nødvendighed i den radikale økologi og dermed er vejen åben for udfærdigelsen af lister over forskellige *bio-rettigheder*. Denne tildeling af rettigheder til "livet" udfolder sig typisk i forsøg på juridisk beskyttelse af bio- eller øko-sfæren, hvor menneskets rettigheder bliver sekundære og "livets" rettigheder primære. For så vidt en underminering af den kantianske og roussauske antropologi, af den eksistentielle fænomenologis subjektforståelse - den menneskelige *autonomi* sættes under *heteronom* administration af livets økologiske cykler.

Det er dermed fundamentalt opfattelsen af retssubjektet og den moderne naturret, der omdefineres i den radikale økologi. Den rammer hermed på den ene side begribelsen af subjektets ontologi og på den anden side retsfilosofien og begribelsen af den juridiske rationalitet. Ferry kan således flere steder i *Den nye økologiske orden* bemærke det fremmedartede - for en moderne horisont - i den radikale økologis forestillingsverden, der synes at hvile på en strukturel miskendelse af det intentionelle og rettighedstilskrivende subjekt eller fornuftsvæsen, der ikke er naturaliserbart. Anskuet radikal-økologisk er det imidlertid

ikke et spørgsmål om eventuelle *strukturelle* problemer i opstillingen af de økologiske sammenhænge, men om, hvilken *ontologi* der gøres gældende.

Naturkontrakten

Det er i dette felt, spørgsmålet om de radikal-økologiske temaer i Serres' *Naturpagten* placerer sig. Titlen henviser til Serres' forslag om en *naturkontrakt*, analogt til Rousseaus tese om en samfundskontrakt i den politisk-filosofiske klassiker *Samfundspagten*, men ikke til, som hos Rousseau, en kontrakt mellem samfundets medlemmer, men en kontrakt mellem menneskeheden og klodens globale økosystem. *Naturpagten* udgør på denne måde en særegen videreførelse af den politiske filosofis kontraktteoretiske tradition fra Hobbes, Locke, Rousseau og Kant. Selve kontraktbegrebet er en nødvendig fiktion, eller *metafor*, der i den politiske filosofi skal forklare samfundets oprindelse, og er derfor selvsagt ikke udmøntet juridisk og kræver ingen signatur. Begrebet angiver selvfølgelig også, at menneskelige kollektiver, samfund, begiver sig ind under en form for regulering givet ved forskellige juridiske principper. Kontraktbegrebet gives i den politiske filosofi endvidere et komplement med den ligeledes nødvendige fiktion om *naturlilstanden*, der forudsættes af kontrakten. Den filosofiske fortolkning af naturlilstanden afhænger herefter af, hvilken antropologi og dermed *eo ipso* hvilken *naturret*, dvs. *hvilke transcendentale principper for den juridiske praksis*, der gøres gældende - hos Kant og Rousseau indsættes således frihedens *noumenon* på naturrettens plads. Frihedens princip og kontrakten udgør på denne måde hinandens komplement i den oplysningsfilosofiske humanismes filosofisk-juridiske konstruktion af retten, således at den kontraktuelle overenskomst bliver den logiske forudsætning for alle juridiske rettigheder. Selve det kontraktuelle forhold nødvendigsgøres af naturlilstandens uregulerede lovløshed og konfliktualitet; det er dette, Rousseau sigter til, når der i *Samfundspagten* plæderes for, at legaliteten i en vis forstand giver subjekterne frihed fra vilkårlig tvang, i og med at kontrakten indgås.

Det interessante er nu, hvordan Serres i *Naturpagten* arver dette retsfilosofiske kompleks i en version, hvis radikal-økologiske tilhørsforhold ikke umiddelbart kan siges at være entydigt. Serres præsenterer indledningsvis en version af samfundskontrakten, der er afledt af den filosofiske antropologi han forfægter - og som kan genfindes overalt i Serres' forfatterskab (se f.eks. *Genese* og *Statuer*), og som iøvrigt er blevet til under inspiration fra kulturfilosoffen og litteraten René Girard og etnologen Marcel Mauss, men som dog vedbliver at være en filosofisk og ikke en videnskabelig antropologi - og som derfor klart skal ses i

forlængelse af den filosofiske traditions sammenfletning af antropologi og samfundskontrakt; Serres hævder faktisk at hans arbejder skal ses som en fortsættelse ad den filosofiske traditions hovedspor.

Den samfundsløse "naturtilstand" fortolkes - som hos Rousseau - ud fra en grundlæggende konfliktualitet. Naturtilstanden er gjort af ren, ukontrolleret og entropisk vold, som er præ-social og ontologisk primær for det politiske dyr, *zoon politikon*, der først bliver et sådant efter indgåelse af en kontrakt, der filtrerer volden og bringer den ind under kontraktuelle bånd. For Serres er kontrakten som sådan dog på ingen måde identisk med en "fred", omvendt ses kontrakten som en "krig", der stabiliserer et givet kollektivs udvekslinger, der ellers ville tage form af selvdestruktiv, blind vold "den vilde, uhæmmede og uudslukkelige udfoldelse af en ren, faktisk vold, [...] der avler sig selv, aldrig standser". Denne kontraktuelle organisering af intersubjektiviteten, dette - med den strukturelle semiotiks vokabular - *polemisk-kontraktuelle* scenarie forestiller Serres sig nu overført til de økologiske problemer: De økologiske problemer repræsenterer en "objektiv", entropisk vold, der følger de subjektive krige og kontrakter som en skygge, og som endnu ikke, i modsætning til den menneskelige, "subjektive" vold, er reguleret af en kontrakt:

"Jeg vil altså nu betegne de krige, atomare eller klassiske, som nationer eller stater hengiver sig til med henblik på en foreløbig magtgevinst, som subjektive - i øvrigt en særdeles tvivlsom gevinst, eftersom det må konstateres, at de besejrede og derfor afvæbnede i dag behersker universet - og som objektiv vold den krig, der modstiller alle disse fjender, ubevidst sammensluttede, og den objektive verden, som en påfaldende metafor kalder krigsskuepladsen: en scene, der henfører det reelle til en forestilling, hvori den mellem menneskelige konflikt danner forgrund og resten en baggrund af papmaché, som efter forgodtbefindende kan fastholdes eller fjernes. For de subjektive krige eksisterer tingene ikke i sig selv.

Og da man plejer at sige om disse klammerier, at de udgør historiens motor, ser man atter, at kulturen behandler verden med foragt" (*Naturpagten*, 23).

Kulturen, de rousseauske samfundkontrakter, er for Serres skyldig i en glemsel af *fysikken* - hos Serres anvendt synonymt med en art præ-sokratisk "fysik", der angår natur som ontologisk begreb for alt ikke-menneskeligt - Kulturen er hos Serres a-kosmisk. Historien "forbliver i sin brændende lidenskab blind over for naturen", fjerner man "verden omkring kampene, og bevarer man kun konflikterne eller stridighederne, tætte af mennesker og tomme for ting" har man "det sceniske teater, de fleste af vore fortællinger og filosofier, historien og samfundsvidenskaberne som helhed: hele det interessante skuespil, som kaldes det kulturelle".

De subjektive krige - hvormed Serres altså sigter til de menneskelige samfundskontrakter og denne intrikate antropologiske logik, hvor krig og kontrakt er to sider af samme sag, - udgør historiens motor, som Serres siger det med en Hegel-allusion, en art evigt genkommende stridigheder, som overhovedet sætter historien i gang, men som imidlertid i dag møder en økologiske grænse. En bestemt form for historie ophører ifølge Serres, når den objektive "vold" - altså en præ-social naturtilstand, der ikke er indlemmet i samfundskontrakterne - "med sin i en ny forstand tragiske og uvilkaarlige effektivitet overgår de subjektive kriges hærgen" .

Den kulturelle a-kosmisme kan - stillet over for økologiens udfordringer - derfor ikke klare sig med samfundskontraktens sociale bånd, men må for Serres at se knytte andre bånd, der forpligter de menneskelige samfund overfor naturen. Derfor konstrueres tesen om en naturkontrakt, der skal gøre relationen mellem to globaliteter, menneskeheden som kollektiv aktant og jordklodens globale natur, til et retligt forhold. Serres går altså ud fra det allerede gengivne aksiom, at kontrakten subsidiært krigen faktisk udøver en stabiliserende virkning i de menneskelige kollektiver, forhindrer deres udslettelse, sikrer dem overlevelse og derfor ligeledes udgør et paradigme for en gennemtænkning af økologiens problemer. Der må opfindes en "kontrakt", med gyldighed for den objektive vold, der forvandler denne til en objektiv "krig", der senere kan blive til en "fred", der sikrer de menneskelige kollektiver overlevelse og forhindrer deres udslettelse igennem eventuelle økologiske katastrofers faktuelle vold - da der "nu", for første gang i menneskehedens historie, er opstået globale problemer som følge af de subjektive krige.

Man kan i Serres' kontraktuelle gennemtænkning af det økologiske problems globale politiske realitet eventuelt se en spekulativ parallel til Kants traktat *Zum ewigen frieden* (1795). Kants traktat om den evige fred forestiller sig en "fred" på baggrund af historiens evige krige, hvilket giver Serres' analogi. I *Naturpagten* fører iagttagelsen af krigenes evige genkomst ligeledes til et forslag om en form for verdensomspændende sammenslutning, der skal garantere en "fredstilstand". Argumentationen for nødvendigheden af et verdensomspændende samarbejde følger altså Kants forslag til en "evig fred" deri, at den forestiller sig et føderalt samarbejde mellem stater/folk analogt til samfundets interne kontrakt. I Serres' argumentation gennemføres dog den parallel-forskydning af volden og krigen, der sætter et verdensomspændende samarbejde i forbindelse med naturen. Serres hentyder til Kants forslag i *Naturpagten*, når han bemærker, at hverken folkeslag eller stater hidtil har set nogen tvingende eller konkret grund til at slutte sig sammen for at indstifte en varig våbenhvile

indbyrdes, bortset fra den rent formelle forestilling om en evig, abstrakt og latterligt gratis fred, eftersom nationerne under ét kunne opfatte sig som eksisterende helt alene i verden. Intet, ingen person eller kollektiv instans, befandt sig over dem, og dermed heller ingen sådan grund. Men i samme øjeblik som verden selv indgår en naturkontrakt med deres forsamling, hvor konfliktuel den end måtte være, grundlægger den freden.

En "evig fred" med de økologiske betingelser, set som regulativ og normativ idé for menneskeheden, er måske dét, der aktuelt giver sig udslag i de forskellige konferencer (senest i Rio, 1992) om klodens fremtid og heraf følgende konventioner om f.eks. bio-diversitet og CO₂-udledning.

Imidlertid er det for Serres ikke blot et spørgsmål om, at menneskeheden følger denne regulative og normative idé, men om, at denne naturkontrakt skal oprettes, fordi forholdet mellem kontrahenterne *endnu befinder sig i naturtilstanden*, uden juridisk regulering - hvis man altså - som i denne parafrase af Serres' ræsonnementer - forsøger at holde sig strikte til den kontraktteoretiske tradition som baggrund for Serres' øko-tænkning. Oprettelse - filosofisk-spekulativt - en *natur*-kontrakt, ville dette selvfølgelig endvidere åbne vejen for *natur*-rettigheder og *natur*-ret i klassisk forstand. Det er i en sådan konsekvens, at Serres' eventuelle radikale økologi ville kunne fremlæses. Problemet er bare, at Serres' parallel-forskydning af Kants anvendelse af kontraktteoretiske ræsonnementer på verdensomspændende forhold mister i forståelighed, hvis man begynder at forestille sig, hvorledes denne kontraktuelle overenskomst skulle komme i stand - udover at Naturen naturligvis ikke kan bringes til forhandlingsbordet. Serres' *paralogi* opstår når samfundskontrakten, som forudsætter agenter med samme grundlæggende kompetens - autonomi og intentionalitet, altså komponenterne i Kants formelle praktiske fornuft - søges overført på det asymmetriske naturforhold. Paralogien opstår endvidere, fordi subjektiviteten og kulturen som sådan sætter en grænse for analogi-dannelsen; det noumenale, juridiske subjekt er i kraft af intentionalitet og autonomi ontologisk forskelligt fra natur-"fænomenerne" og er ikke underlagt naturkausaliteten i kantiansk forstand.³ Ferry påpeger, at Serres' kontrakt-tese ikke kan realiseres, hvis man forestiller sig den omsat i de gensidige rettigheder, der er impliceret i den sociale kontrakt, da selve ideen om rettigheder er et kulturelt fænomen, at det derfor altid er "os", menneskene, der skal tilskrive naturen rettigheder, og at Serres' forslag til en naturkontrakt egentlig er en *antropomorfiserende metaforisering* af naturen. Naturligvis kan naturvæsener tilskrives rettigheder; det forudsætter imidlertid *transcendentalt* den rettighedstilskrivende instans, omend den vanskelighed, der består i at omtale den objektive verden i de subjektive rettig-

heders terminologi, resterer.

Serres' paralogi er iøvrigt et genuint *filosofisk* forsøg, hvis man med Niklas Luhmann minder om, "at filosofi er at eksperimentere med teoridannelsens arkitektur". Serres' paralogiserende aktivitet kan således være oplysende for forståelsen af den filosofiske strid om økologien, fordi den tvinger til en præcision af, hvad der i den politiske og filosofiske modernitet forstås som ontologiske konstanter. Økologien fordrer faktisk en genuin ontologisk refleksion, f. eks. over hvorfor naturen ikke *a priori* er et retssubjekt. Ferry lader i forlængelse heraf flere steder i *Den nye økologiske orden* forstå, at den radikale økologis eventuelle succes som verdensbillede ville være at forstå som en veritabel *værenshistorisk* forandring, en ændring af de transcendentale betingelser, der gælder i moderniteten. Titlen på Ferrys bog signalerer således, at den filosofiske strid om økologien også er en kamp mellem verdensbilleder.

Det objektivt transcendentale - Serres' metafysik

Økologiske temaer er i en vis forstand tilstede i Serres' filosofi før *Naturpagten. Genèse* (1982, da. 1984) er ét eksempel på en naturfilosofisk spekulation, der går igen i forfatterskabet og som ser kontinuitet mellem natur og kultur - hvilket vel kan fortolkes som baggrunden for, at Serres overhovedet skriver en økologisk traktat. Som videnskabshistoriker og -teoretiker er Serres naturalist eller filosofisk realist og den økologiske bekymring skal ses i forlængelse heraf. I *Genèse* bemærker Serres, at filosofien tænker *med* videnskaberne, men *uden for* dem - filosofien kommer efter "fysikken". Serres' naturfilosofi kredser om informationsteori, kybernetik, molekylær-biologi og ikke-linær dynamik ("turbulens", "kaos", "kompleksitet" etc.).⁴ I en tidlig tekst som "Sprogets oprindelse" fra *La distribution* (1977) benytter Serres således Henri Atlans kybernetisk inspirerede teori om selvorganiserende systemer til at angive et kontinuum mellem biologi og ånd og heraf aflede en tese om, hvad Serres kalder for *det objektivt transcendentale* :

"Subjektets felt og objektets felt frastøder ikke længere hinanden. Observatøren såvel som objektet, subjektet såvel som det observerede præges af en mere stabil og mere potent fordeling end deres antikke adskillelse: de består begge af orden og uorden [...] Enhver sender og enhver modtager er struktureret på similær vis. Det er ikke længere uforståeligt, at verden er uforståelig. Det reelle producerer betingelserne og midlerne til sin egen selverkendelse. [...] Der er ikke længere nogen adskillelse mellem på den ene side subjektet og på den anden side et objekt - som en lysende instans og skyggende instans - , en adskillelse, der gør alt uforklarligt og uvirkeligt. En skillelinie deler dem begge, såvel som den deler

mig selv, der taler og skriver i dag: støj, uorden og kaos på den ene side, kompleksitet, arrangement, distribution på den anden. Intet adskiller mig ontologisk set fra en krystal, en plante, et tilfældigt dyr, verdensordenen" (cit. efter *Hieroglyf* nr. 2, 1991).

En summarisk sammenligning med en anden naturfilosofisk epistemolog, Jean Petitot, som Serres er tæt på og samtidigt langt fra, kan måske være oplysende for en forståelse af Serres' naturfilosofi og grundtesen om det objektivt transcendentale. Petitots neo-kantianske naturalisme indebærer for det første en omfattende naturalisering - den eneste objektivitet er naturens (naturfilosofiens traditionelt stratificerede regional-ontologi(-er) i fysik, kemi, biologi etc. udvides med adskillige humanvidenskaber, bl.a. lingvistik, semiotik og psykologi), analogt til Serres' objektivt transcendentale, altså at *det reelle producerer betingelserne og midlerne til sin egen selverkendelse*, hvilket er ensbetydende med en *filosofisk realisme* på transcendental-filosofisk grundlag. Den indebærer for det andet en ontologisk adskillelse mellem frihedens subjekt og det empiriske subjekt, underlagt naturkausaliteten, i traditionen fra Kant.

Denne sammenligning viser, at analogi-dannelsen i *Naturpagten* er ontologisk forpligtet. Den ontologiske forpligtelse består her i, hvorvidt en kantiansk adskillelse af Naturens og Frihedens sfærer vælges, en adskillelse, der så siden fører til naturfilosofiens, den demokratiske retstæknings og den universalistiske humanismes fredelige sameksistens i et transcendentalt kompromis⁵. Men Serres refererer snarere til Leibniz' før-kriticistiske metafysik end til Kant, når han begiver sig ud i naturfilosofiske spekulationer. Man finder derfor i almindelighed intet subjektbegreb og ingen subjektfilosofi i Serres' forfatterskab og i særdeleshed ikke Ferrys oplysningsfilosofiske eller fænomenologiske subjekt, der kan transcendere i friheden og overskride sin sociale, historiske, biologiske og naturlige bestemmelser. Heri består Serres' brud med modernitetens epistemé.

Naturfilosofiens problematik hos Serres er her forbundet med det husserlske begreb om regionale ontologier: naturaliseringen af forskellige videnskaber afhænger af, hvorvidt de studerede fænomener befinder sig på fælles ontologisk grund - naturens - (inden for hvilken der igen kan skelnes eventuelle hierakiske organisationsniveauer), hvorimod kulturen og subjektivitetens ontologi udgør en autonom værensregion. Det er et spørgsmål om ontologisk status eller niveau.⁶

Serres' kontraktteori bryder imidlertid med denne stratificering i regionale ontologier, hvilket stiller fortolkningen over for valget mellem at diskvalificere de kontraktteoretiske ræsonnementer i *Naturpagten* på baggrund af den mang-

lende overensstemmelse mellem de forskellige værensregioner og dermed - som Ferry - se anvendelsen af den polemisk-kontraktuelle intersubjektive struktur på naturforholdet som en *litterarisering* af den politiske teoris grundbegreber, dvs. som en metaforisk anvendelse af disse grundbegreber, eller at acceptere den horisont, inden for hvilken Serres etablerer relationer mellem forskellige regionale ontologier - kultur og fysik.

Dette ville så automatisk medføre en accept af Serres' ontologiske aksiomer. Disse består bl.a. i afvisningen af en transcendental fundering *in subjecto* i kantiansk forstand, som da fører til en særegen blanding af transcendental objektivitet og transcendental intersubjektivitet, hvilket forklarer det manglende subjekt-begreb hos Serres. Det forekommer mig at Serres' spekulative omgang med den kontrakt-teoretiske traditions vokabular skal forstås ud fra dette forhold. Det er ud fra denne negation af subjekt-filosofien i Serres' encyklopædiske filosofien, at det spekulative forslag om en naturkontrakt, der tænkes at bygge bro mellem menneskelig intersubjektivitet og naturens objektivitet, kan forklares.

Kontrakt eller pagt?

Fortolkningen af *Naturpagten* er i øvrigt i det hele taget problematisk og vanskelig, fordi Serres' forsøg på at konkretisere sin gennemtænkning af naturkontrakten typisk forskyder kontraktbegrebet, således at det snarere dækker over en forestilling om en *pagt*, ikke en kontrakt, men en form for symbiotisk ligevægt mellem humaniteten og den globale økologi. Det er således karakteristisk, at hvor Serres søger at konkretisere de kontraktuelle forbindelser, skiftes der metaforisk fra en kontraktteoretisk terminologi til en tale om balanceforhold, ligevægt, alliance etc. Denne apori mellem en kontrakt og en pagt giver på den ene side Ferry ret i at demontere anvendelsen af den kontraktteoretiske terminologi. Denne anvendelse er inkonsistent, hvilket viser sig symptomatisk i signifiant-forskydningen *kontrakt* -> *pagt*, på den anden side bibeholdes den juridiske sprogbrug, der elaboreres yderligere igennem hele *Naturpagten*. Aporien er imidlertid nødvendig for den teoretiske økonomi i *Naturpagten*, da den tillader analogien mellem det sociale bånd og naturforholdet. Indførelsen af vage begreber som "pagt", "balance" og "ligevægt" vækker genklang i megen anden standard øko-sofisk skøntale, men giver endvidere en indikation af, hvorledes Serres forestiller sig naturpagten, samfundspagten forbindelse med naturgrundlaget: som et ligevægtsforhold, en global netværksagtig interaktion mellem samfundskontrakternes indre styrke-

forhold og naturens "ydre" love og kræfter:

“Vi er omsluttet af kontrakten, som omfatter os: vi lever i dens trådned, i det nære samkvem og globalt, fastholdt af dens system og af de partnere, der har medundertegnet den. Det sker, at det er lettere at gøre sig fri af et seletøjs remme end af et pennestrøg.

Det første store videnskabelige system, Newtons, hænger imidlertid sammen ved attraktion: her dukker det samme ord op igen, det samme træk, det samme begreb. De store planetariske legemer sammenholdes og forbindes ved en lov, rigtignok, men den ligner til forveksling en kontrakt i ordets første betydning af et system af forbundne reb. Den ene eller den anden planets mindste bevægelse indvirker straks på alle de øvrige, hvis reaktioner virker tilbage på de første uden nogen modstand. I kraft af denne helhed af tvingende bånd forstår Jordan så at sige de øvrige legemers synspunkt, eftersom den nødvendigvis må give genlyd af begivenheder overalt i systemet. Her er der altså tale om en kontrakt for en universel sammenslutning. Newton selv ville ikke afvise denne tilgang, som genoptager Lukrets' tidligere: naturlovene skaber forbund mellem tingene, ligesom de sociale regler forbinder menneskene” (*Naturpagten*, 185).

Forholdet mellem Natur og Kultur begribes som et forhold mellem forskellige komplekse systemer og deres stabilitet eller ligevægtstilstande. Serres' analogier bygger på muligheden af, at begribe kulturelle systemer med kybernetiske analogier - i kulturen kan man finde selvregulerende systemer, der, som i f.eks. organismernes fysiologi, søger mod homøostase, en ligevægtstilstand, der opretholdes trods varierende omgivelser. Den ontologi, analogidannelsen mellem Natur og Kultur må hævde, udgøres af forbundne komplekse systemer:

“Der findes en eller flere naturlige former for ligevægt, beskrevet af mekanikken, termodynamikken, organismernes fysiologi, økologien eller systemteorien; kulturene har på lignende måde opfundet en eller flere former for ligevægt af menneskelig eller social art, som besluttet, organiseres og vogtes af religionerne, retssystemerne og de politiske systemer. Tilbage står at udtænke, konstruere og iværksætte en ny, global ligevægt mellem disse to ligevægtsmængder.

For de sociale systemer, som i sig selv er afvejede og lukkede, vejer og belaster med hele deres nye vægt af netværker...og aktiviteter de bærende naturlige, selvafvejende naturlige systemer [...] Vor opgave er at udtænke en ny, varsom ligevægt mellem de to helheder i ligevægt” (*Naturpagten*, 67).

Analogidannelsen - og det er rækkevidden og fatteligheden heraf, som er uomgængelig for fortolkningen af *Naturpagten* - sker i overensstemmelse med Serres' almene metodik og *ars inveniendi*, der som metodisk redskab benytter det algebraiserede strukturbegreb, udviklet af det franske matematiker-kollektiv Bourbaki, der sammenligner to eller flere systemer udfra en *isomorfi* eller en

strukturel invariant, som gør dem indbyrdes kompatible. Den strukturelle invariant er her naturligvis "systemer i ligevægt". I forfatterskabet bruger Serres denne metode for første gang i afhandlingen *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (1968), og han viderefører og udvikler den med stilistiske, metaforiske midler (langt ud over de formalistiske grænser, som den oprindeligt forbindes med på grund af sin bourbakistiske oprindelse) i det senere forfatterskab, hvor analogier dannes ud fra angivelige form- eller strukturfælleskaber og ved hjælp af metaforer. Som følge heraf bliver spørgsmålet om, hvilke kriterier der bestemmer, hvorledes der etableres isomorfier mellem forskellige vidensområder, og hvilken teknisk basis der gælder for sammenligningen, et vanskeligt punkt i Serres-receptionen. En stor del af interview-bogen *Éclaircissements* (1992), hvor Serres kommenterer sit forfatterskab i en række samtaler med videnssociologen B. Latour, beskæftiger sig således med dette problem. Serres synes ofte at have en tendens til at forudsætte, at en given isomorfi eller analogis effektivitet grundlæggende hviler på en ontologisk immanens, der for Serres må være givet, når en analogi, en isomorfi viser sig at være effektiv. Serres kan således typisk afvise metasproget, da analogierne og applikationerne gives immanent og transcendentalt af det objektive eller verden selv⁷. Denne tendens i Serres' filosofi ville dermed kunne ses i forlængelse af Leibniz' metafysik. Når to eller flere (dele af) tekster, systemer eller videnskaber appliceres på hinanden og dermed fremviser en isomorfi, udtrykker de identitet ved hjælp af multiplicitet - analogt til monadologiens principper for substansernes kommunikation: hver monade afspejler og reflekterer hele monadologiens univers. Serres kan da også i sin afhandling fra 1968 hævde, at Leibniz' "système de l'harmonie" indvarsler introduktionen af den strukturelle metode i filosofien, og i Leibniz' metafysiske system finde den interdisciplinære udvidelse af Bourbakis strukturbegreb :

"Vi hævder [...] den tese, at man [...] i denne metafysik kan fremlæse en serie begreber som på én gang samler alle partikulære paradigmer; at man kan fremlæse et quasi-formaliseret system, som er en serie af tværgående love, der er gyldige for alle områder. Vi hævder, at man kan fremlæse et universelt sprog, som næsten er fuldendt, fuldkomment, og en *mathesis universalis*, som næsten er realiseret.

Det metafysiske sprogs tæthed forhindrer, at denne fremlæsning er så let som det synes ved en første betragtning - så let som man tror i begyndelsen. For at klargøre problemstillingen må et princip gøres gældende: paradigmerne føres tilbage til strukturen. Disse paradigmer kaldes fra nu af *modeller*. Ved en form for induktion, overenstemmelse eller lighed, lader den gentagne tilbageføring af forskellige modeller den struktur fremtræde, som forbinder dem analogisk. Man kunne vælge modeller i tusind forskellige områder: den eller den

moral-teori, juridiske teori, politiske teori, biologiske teori osv." (*Le système de Leibniz*, I:5).

I *Naturpagten* vælges der, i lighed med, hvad Serres fremhæver ved Leibniz' system, modeller fra et hvilket som helst område, "mekanikken, termodynamikken, organismernes fysiologi, økologien eller systemteorien; kulturene har på lignende måde opfundet en eller flere former for ligevægt af menneskelig eller social art, som besluttes, organiseres og vogtes af religionerne, retssystemerne og de politiske systemer". Denne præmis strider imidlertid imod det for moderniteten afgørende aksiom, at der, udtrykt med Luhmann, "i modsætning til den gamleuropæiske tænkning ikke længere findes noget verdensbegreb, som ved hjælp af forestillinger som natur eller skabning suggerer en grundlæggende enhed i verden og dermed et rationalitetskontinuum, der ville retfærdiggøre analogier."⁸ Hvilket er ensbetydende med en mangel på universel ontologisk kohærens for den analogiske eller metaforiske overførsel af en disciplins erkendelse til andre virkelighedsområder. Hvis *Naturpagtens* analogier mellem forskellige systemer-i-ligevægt skyldes det objektivt transcendentale vender Serres i *Naturpagten* tilbage til den før-kriticistiske rationalismes - som vel er den tænkning Luhman sigter til i citatet - ikke-transcendentale realisme eller *ontologi*.⁹

Kybernetik og holisme

Serres' isomorfier mellem systemer-i-ligevægt trækker i overvejende grad på kybernetik - videnskaben om styringsprocesser i levende organismer, maskiner og samfund - og systemteori. Systemteorien, eller den generelle systemteori, er et tværvideenskabeligt forsknings-paradigme, der indledtes i 1940'erne omkring L. v. Bertalanffy. Systemegenskaber, der præciseres for en bestemt videnskabs genstandsområde, er i princippet isomorf med andre genstandsområders, hvilket vil sige, at de gælder alle genstandsområder. Derfor er systemteorien "generel" - det er en teori om fælles lovmæssigheder for alle systemer og dermed for alle ontologiske niveauer. Når Serres bryder med en stratificering af materien i regionale ontologier, og stiller fortolkningen over for at diskvalificere de kontraktteoretiske ræsonnementer i *Naturpagten* på baggrund af den manglende overensstemmelse mellem de forskellige værensregioner - kulturens og naturens ontologier - er det begrundet i en systemteoretisk inspiration, der fremkalder problemer af similær art, som de, der fremaldes af Serres' strukturelle metode og leibnizianisme - Serres kalder også ofte systemteorien for en

moderne leibnizianisme. Den ontologiske immanens og det kontinuum mellem natur og kultur som definerer Serres' begreb om det objektivt transcendentale kan altså også ses som del af en holistisk systemteoretisk naturfilosofi, der faktisk har bidraget til en omfattende øko-tænkning.¹⁰ I denne kybernetiske øko-tænkning fungerer Alt - fra amøber til den menneskelige civilisations egne "øko-systemer" - i overensstemmelse med de samme strukturelle love for selvregulerende adfærd, hvilket jo er endnu en leibnizianisme, idet det samme strukturelle princip genfindes overalt. Hele den økologiske diskurs' vokabular er faktisk gennemsyret af kybernetisk slang - netværk, regulerede kredsløb, balance etc.

Men hvis man på Serres' vegne må modificerer assimilationen til denne øko-kybernetiske totalitarisme, må en sådan modifikation forbindes med det gennemgående spørgsmål om, hvilken status den metaforiske eller analogiske overførsel af en disciplins erkendelse til andre virkelighedsområder har. Omend Serres afgjort benytter sig af et kybernetiske vokabular, kunne man også helt omvendt foreslå, at det foregår som i en hermeneutik, der sigter på en *forståelse* af den økologiske situation. En sådan hermeneutik ville være et eksempel på Luhmanns modernistiske alternativ, der ikke længere kender et rationalitetskontinuum, men "muligheder... der ikke fortier deres egen kontingens, men netop lægger dem åbent frem i form af konstruktionsprincippernes transparens og historiske karakter".¹¹ Dette punkt er essentielt fordi lignende strukturelle problemer dukker op i anden øko-tænkning - jeg tænker her på Al Gores *The Earth in the Balance. Ecology and the Human Spirit*. Den fundamentale indsigt, der deles af både Gore og Serres er, at det økologiske perspektiv begynder med et helhedssyn, der forstår hvordan forskellige dele af naturen interagerer og indgår i en økologisk balance. Hertil kommer, at de økologiske krisesympptomer må ses i sammenhæng med, at den menneskelige civilisation er en del af jordens økologiske helhed og har så ekstrem stærk indflydelse på denne helhed, at denne indflydelse er at ligne med en naturkraft - et ocean eller en geo-tektonisk plade - og derfor er i stand til at rykke ved jordens økologiske balance. Det er denne situation, der på den ene side motiverer holisme - menneskeheden er en del af en omfattende planetar homoøstase - på den anden side forslag til reguleringer af menneskeheden's kollision med klodens øko-systemer. Al Gore bemærker et sted, at det drejer sig om at finde et sprog, hvormed vores økologiske situation kan forstås. Et strukturelt problem opstår i det øjeblik, dette "sprog" eller denne "hermeneutik" bliver til holistisk værenslægning.

Kybernetisk politik og økologisk balance

Serres benytter - som Gore - modeller fra kybernetikken til at beskrive den aktuelle økologiske situation og den heraf følgende gensidige afhængighed mellem Natur og Kultur. Politik i økologiens tidsalder kan beskrives ved hjælp af kybernetikkens feedback-begreber:

“Man kaldte denne i bogstavelig forstand symbiotiske kunst kybernetik, kunsten at styre i kraft af påvirkningssløjfer, frembragt af disse vinkler og selv frembringende nye vinkler for ruten: en teknik, som hørte til skibsføringens håndtering, og som for nylig er overført til teknologier, der er lige så intelligente som denne søfartskundskab og af den samme sofistikerede orientering mod mere omfattende systemer, som ikke ville kunne hverken bestå eller forandres globalt uden disse cykliske processer. Men hele dette metodiske arsenal var og blev kun en metafor, når det gjaldt kunsten at styre menneskene politisk. Hvad kan styrmanden ved roret lære den styrende politiker?”

Forskellen mellem dem er i dag forsvindende. Alverdens gøremål beskadiger i dag hele verden, hvis skader i kraft af tilbagevirkningens sløjfe umiddelbart eller med en forudsigelig forsinkelse bliver betingelser for enhvers arbejde, for alverdens gøremål. Jeg varierer forsættigt over udvekslingens tema: vi modtager gaver fra verden og påfører den skader, som den sender tilbage i form af nye betingelser. Hermed er kybernetikken vendt tilbage. For første gang i historien står den menneskelige eller verdslige verden ansigt til ansigt med den verdensomspændende verden som et massiv mod et andet massiv, uden spillerum, fristeder eller reserver overhovedet i hele systemet, som skib mod hav. Den styrende politiker og styrmanden ved roret er fælles om en og samme styringens kunst” (*Naturpagten*, 75-76).

Meteorologiens komplekse system, som dækker hele jordkloden, bliver i *Naturpagten* - og i Al Gores økologiske manifest - en model for interaktionen - menneskelig civilisation/natur - da det jo samtidigt beskriver de forandringer af atmosfærens økologi som den menneskelige "naturkraft" har forårsaget. Og da den globale atmosfære altså opfører sig som et komplekst system er det vanskeligt at forudsige præcist, hvilke forandringer der vil indtræffe som følge af de menneskelige indgreb i klodens øko-system. Kausalitet og (kollektiv) intentionalitet bliver dermed forbundet i et uopløseligt netværk, i kybernetiske feedback-sløjfer og rejser det prekære spørgsmål om styring af klodens kaotiske system. *Polis* og *physis* - og - med Epiktet - *det, der afhænger af os*, og *det, der ikke afhænger af os*, sammenknyttes "nu", globalt, i positive og negative cyklusser. "Det, der ikke afhænger af os", afhænger af os, men "det, der afhænger af os", afhænger af "det, der ikke afhænger af os":

“Ved en tilfældighed eller af visdom anvender det franske sprog et og samme ord - [*temps*] - som betegnelse for den tid, der går eller forløber - *time*, *Zeit* - , og for vejret - *weather*, *Wetter* - , hidrørende fra klimaet og det, de gamle kaldte meteoreme.

Det sidste tiltrækker sig i dag vor opmærksomhed og ekspertise, fordi vor virkelystne og snilde geskæftighed nu måske griber katastrofisk ind i denne globale natur, som de samme gamle mente ikke afhang af os. Ikke alene afhænger den antagelig af os på nuværende tidspunkt, men vi selv, vort liv overhovedet, afhænger til gengæld af dette atmosfæriske system, dette bevægelige, ubeständige, men ret stabile, deterministiske og stokastiske system med dets kvasi-perioder, hvis rytmer og responstider varierer så kolossalt.

Hvordan bringer vi det til at variere? Hvilke alvorlige uligevægtstilstande vil der opstå, hvilken global forandring i klimaet som helhed kan vi forvente som følge af vore voksende industrielle aktiviteter og tekniske kapacitet, der dagligt sender mange tusind tons kulilte og andre giftige affaldsstoffer ud i atmosfæren? Vi er for tiden ikke i stand til at vurdere de almene forvandlinger i denne størrelsesorden og kompleksitetsskala, og vi er især ikke i stand til at forstå forholdet mellem tiden og vejret: to realiteter, som trods ordsammenfaldet forekommer os at udgøre helt forskellige ting. Men kender vi en rigere og mere fuldkommen model af den globale forandring, ligevægtstilstandene og deres attraktorer, end klimaet og atmosfæren? Vi er fanget i en ond cirkel.

Med andre ord: hvilke farer udsætter vi os for? Først og fremmest: ved hvilken tærskel og fra hvilken dato eller tidsgrænse opstår der en overhængende fare?" (*Naturpagten*, 51-52).

Hvad er implikationen af "alvorlige uligevægtstilstande"? Det er et spørgsmål, der kan stilles til Serres' genbeskrivelse af økologiens problemer i et kybernetisk og kaos-teoretisk vokabular. I det følgende skal jeg derfor forsøge at udrede konsekvenserne af Serres kaos-teoretiske hermeneutik.

Der er iøvrigt en forbløffende overensstemmelse mellem Serres' og Gores tilgang til økologien - Gore henviser til kaos-teorien, som det nye "sprog" for økologisk forståelse og Serres integrerer indsigter i forholdet mellem dynamisk ligevægt og kritiske grænser i en stærkt metaforpræget skrivestil.

Økologisk balance er et relativt begreb, som man kan forsøge (jeg paraphraserer her R. Dahls "Ökologie pur. Denkstück (1)", efter Wägenbauer pp. 24-26) at give præcis mening ved at fortolke den strukturelt-dynamisk (kaos- eller katastrofe-teoretisk) som en oscilleren omkring en stabil tilstand i det økologiske system, en metabolisk attraktor af form som et lukket kredsløb forbundet med meta-stabile tilstande, der eventuelt kan føre til katabolisme (nedbrydning af et stofskifte) og derefter anabolisme (reetablering af et stofskifte) - i en cyklisk regeneration. Dette har dog intet med øko-kybernetikkens ekstremt sensitive og skrøbelige "balance" at gøre. Relationerne mellem organismerne i et givet miljø er konstant udsat for forstyrrelser. Forskellige indgreb kan ændre livsbetingelserne i et givet øko-system, således at de bliver utålelige for visse dyre- og plantearter, men omvendt øger livsbetingelserne for f.eks. algers og anaerobe bakteriers vrimlende vækst - der er stadig tale om en økologisk "balance", omend algeforureningen naturligvis udsletter andre livsformer. Men denne ra-

dikale konsekvens er for radikal for selv den radikale økologi og henviser til, at opstillingen af økologiske problemer er afhængig af, hvilke kriterier for økologisk balance der formuleres.¹² Et problem i de verserende økologiske diskussioner er jo netop en konsistent definition af begreber som "økologisk balance", "bæredygtig udvikling" etc.

De alvorlige uligevægtstilstande og den globale forandring af klimaet, som Serres forestiller sig kan blive en effekt af de menneskelige indgreb i det atmosfæriske system, er netop aktualiserede i kraft af, at denne eller disse effekter står i modsætning til ligevægt og stabilitet i jordens økosystem, dvs. til en eller anden form for balance. Denne balance er for Serres defineret som et stabilt "stofskifte" mellem Natur/Kultur, der imidlertid er undergået en nedbrydende forandring, der er bragt i en "alvorlig uligevægtstilstand", nærmer sig en katastrofisk tærskel, et kritisk balancepunkt og kræver en stabilisering; selvregulering eller kaos, "symbiose eller død!", som Serres et sted formulerer det. Dette imperativ skulle da definere politikken aktuelle bestemmelse. Men en given klimaforandring er jo aldrig reelt kaotisk, hvis modellen for det klimatiske system tages for pålydende - der er blot tale om, at det klimatiske system er undergået en form-forandring og etablerer andre ligevægtstilstande - fuldstændigt i overensstemmelse med en definition af økologisk balance, der ser økologisk balance som en oscilleren omkring en stabil tilstand, forbundet med meta-stabile tilstande - i det klimatiske systems tilfælde kunne disse meta-stabile tilstande f.eks. bestå i en vekslen mellem drivhuseffekten og potentiel istid. Dette synspunkt er iøvrigt ganske ukontroversielt, eftersom de videnskabelige undersøgelser af klimaændringer henholder sig til lignende scenarier (se f.eks. J. Gribbin: *Hullet i himlen. Menneskets trussel mod ozonlaget*. 1988). Således har det klimatiske system ikke mistet sin balance, hvilket ville svare til, at det befundt sig i en tilstand af konstant fluktuation - uden stabilitet, og dermed er den truende, kataboliske fremtid alene gyldig for klodens samfundsmæssige helheder og en uspecificeret serie livsformer. Man er altså i dén optik tvunget til at differentiere mellem en given "objektiv" økologisk balance, der indfinder sig *no matter what* (som beskrevet i R. Dahls "Ökologie pur. Denkstück (1)"), om den så eksterminerer menneskelige livsformer eller ej, og så de eventuelle kriterier, der som normativt grundlag bringes i anvendelse for at vurdere en given økologisk balance.

Human-økologi og bio-sfære

Denne differentiering er også grundlæggende en differentiering mellem human-økologi, betingelserne for de humane øko-systemer, og bio-sfæren, betingelserne for klodens livsformer overhovedet. Med mindre man hælder til en rabiat nietzschanisme, der stoisk lader den naturlige selektion gøre det arbejde der må gøres for at sikre visse livsformer, arter og vækster (menneskelige eller ikke-menneskelige) overlevelse og livsmuligheder frem for andre - mennesket kan i den sammenhæng, på linje med dinosaurer o.a., være en livsform med begrænset kosmologisk levetid - er differentieringen mellem human-økologi og bio-sfære netop udgangspunkt for de politisk-filosofiske stridigheder, som følger i kølvandet på de økologiske debatter, sådan som vi kender dem, og som de skitseres i *Den nye økologiske orden*. Denne differentiering kan uden videre oversættes til henholdsvis antropocentristiske og bio-centristiske positioner i debatterne og til diskussionen om menneskerettigheder vs. bio-rettigheder. Et afgørende spørgsmål er selvfølgelig spørgsmålet om, hvilke livsformer der skal sikres overlevelse - som bio-centrist kan man her være af den mening, at klodens egentlige forurening ganske enkelt er mennesket som sådan, foruden hvilket den rette øko-balance ville indfinde sig. Omvendt kan man som antropocentrist hælde til for enhver pris alene at sikre menneskehedens overlevelse. Mellem disse to ekstremer, der betegner henholdsvis den mest radikale dybde-økologi og den mest rabiate cartesianisme, befinder der sig en grå-zone, hvor både Ferrys og Serres' position kan lokaliseres, omend de peger i hver sin retning. Det er i denne grå-zone den filosofiske økologiske centrale spørgsmål befinder sig - dvs. det brændende spørgsmål om, hvilke livsformer der skal sikres og har ret til overlevelse og ud fra hvilke kriterier, hvilke værdisætninger. For Ferry er denne antinomiske relation mellem en bio-centristisk radikal økologi og en antropocentristisk cartesianisme slørende for en afklaring af, hvilke begrænsninger og hvilke former for juridisk regulering der må pålægges de menneskelige samfund - givet at denne afklaring foregår i en demokratisk økologisk regie. For Ferry bliver denne antinomi faktisk en forhindring for seriøse diskussioner af hhv. humanistisk natur-etik og rationel miljø-politik. For at følge de politiske implikationer af Serres' natur-kontrakt/pagt-tese må Serres' filosofiske konstruktion heraf endnu en gang repeteres. For Serres består - som nævnt - en afgørende forudsætning for gennemtænkningen af det økologiske problem, i at antage de økologiske problemers globale status som "faktum", som dernæst fører til at hævde nødvendigheden af en global integration af menneskehedens og klodens øko-systemer i en "naturpagt", der kan etablere en "ligevægt" mellem Natur/Kultur, som værn imod økologisk katastrofer. På

dette trin i Serres' økologiske argumentation er det muligt at evokere analogien til Kants "evige fred", dvs. at se forslaget om en "naturpagt" som en regulativ og normativ idé for politikken - dette er en konstruktiv side af *Naturpagten*, der angår den politiske konstruktion af en "naturpagt". Serres' argumentation bevæger sig her som nævnt parallelt til tankegangen i forskellige politiske bestræbelser på at etablere en endnu ubestemt form for mundialt samarbejde (jf. FNs Konference om miljø og udvikling i Rio de Janeiro; Konvention om beskyttelse af den biologisk diversitet, Konvention om beskyttelse af verdens klima), men går med kravet om en symbiotisk ligevægt mellem Natur/Kultur et skridt videre i retning af at drage metafysiske konsekvenser af den aktuelle økologiske situation, der reelt udgør en uløst politisk problematik i de liberale demokratier; en problematik, hvis omdrejningspunkt udgøres af spørgsmål om hvorvidt den nationalstatslige organisering af politikken kan tilgodese en international forureningsbekæmpelse.

Spørgsmål om politisk konstruktibilitet og objektive gennemførlighed aktualiseres i overvældende grad af Serres' symbiotiske pagt-forestilling og henviser til den tidligere diskussion af hans anvendelse af den kontrakt-teoretiske terminologi. Spørgsmålet, som kontroversen mellem Ferry og Serres især aktualiserer i denne sammenhæng, er, hvorvidt en eller anden form for økologisk balance og de vestlige liberale demokratiers politiske og juridiske principper kan forenes i en objektiv gennemførlig politisk og juridisk konstruktion. Man finder imidlertid ingen overvejelser over statsformer og politiske forfatninger i Serres' forslag til en "evig natur", analogt til Kants refleksioner over den republikanske forfatning i *Zum ewigen frieden*. Derimod genfinder man den dekonstruktion af den republikanske forfatning og liberale demokratis principper, som Ferry i *Den nye økologiske orden* ser som et gennemgående træk i den radikale økologi. Serres' paralogiske "naturpagt"-tese må forstås - som nævnt - som en metaforisk omgang med begreber fra den oplysningsfilosofiske humanismes politiske filosofi. Forsøges analogien til den sociale kontrakt gennemtænkt, opstår dels det problem, at den sociale kontrakt, der "som oprindelig overenskomst er alle rettigheders grund" - i Kants definition, parallelt til Rousseau - udelukkende levner plads til bio-rettigheder, der fortolkes som begrænsninger af den menneskelige frihed og det i overenstemmelse med de liberale demokratiers politiske og juridiske principper eller den republikanske forfatning, sådan som den opfattes af Kant, dvs. "som fremgår af ideen om en oprindelig overenskomst, hvorpå et folks hele retslige lovgivning må være grundlagt", som alene er stiftet i kraft af grundsætninger, som lader sig forene med *frihed* for samfundets medlemmer (som mennesker), *afhængighed* af en

lovgivning, der er fælles for alle (som undersætter), og for det tredje med *lighed* for alle (som statsborgere). Fortolker man imidlertid bio-rettigeheder som det at lade naturen komme til sin ret som retssubjekt, implicerer det et brud med den sociale kontrakt, som defineret hos Kant og Rousseau og i disses filosofiske antropologi. Disse bio-rettigeheder kan kun indføres, hvis en naturkontrakt etableres, der kan stifte en kontraktuel overenskomst, der "som oprindelig overenskomst er alle rettigheders grund" - Serres bibeholder metaforisk kontraktens idé. Men naturkontrakten overskrider som sådan den menneskelige frihed som transcendentale præmis for den sociale kontrakt, da den kontraktuelle overenskomst tænkes at bestå i en *symbiotisk pagt*:

"[...] retten..kan [...] i almindelighed formentlig defineres som en minimal og kollektiv begrænsning af den snyltende aktivitet; denne følger en enkelt pil, hvorved en strøm løber i en bestemt retning og ikke i den modsatte, en ensrettet strøm, der udelukkende er til fordel for snylteren, som tager alt og ikke giver noget tilbage; retsordenen indfører derimod en dobbeltpil, hvis modsatte retninger søger at skabe ligevægt mellem to strømme, svarende til en udveksling eller kontrakt; i hvert fald i princippet afviser den ulige kontrakter, givne uden modsat givne, og overhovedet enhver misbrug.

Der må altså foretages en gennemgribende revision af den moderne naturret, som bygger på den underforståede forudsætning, at kun mennesket, som individ eller gruppe, kan blive rettens subjekt. Her dukker snylterens princip atter op. Erklæringen om menneskerettighederne siger så udmærket: "ethvert menneske", men tænker desværre: "kun menneskene", menneskene alene. Vi har endnu ikke foretaget nogen afvejning, der i slutbalancen lader verden komme i betragtning.

Objekterne er selv retssubjekter og ikke længere blot passive genstande for vor tilegnelse, hvor kollektiv den end er. Retten søger at begrænse det snyltende misbrugs omfang blandt menneskene, men omtaler ikke den selvsamme handlemåde rettet mod tingene. Hvis objekterne selv bliver retssubjekter, da vil alle afvejninger nærme sig en ligevægt" (*Naturpagten*).

Symbiose som retslig bi-direktionalitet... Serres advokerer for en juridisk rationalitet, der er begrundet i et balance- eller ligevægtsbegreb af ikke udelukkende human-økologisk tilsnit, som tænkes at relatere "menneskene" og "verden". Inden for den filosofiske økologiske spektrum kan Serres' position, som skitseret i løbet af artiklen, lokaliseres i omegnen af en form for "kosmocentrisme", der tilskriver øko-systemernes stabilitet eller naturens balance værdi i sig selv - som kosmisk orden. Det problematiske i anvendelsen af begreber som "balance", "ligevægt", er allerede diskuteret, men udover at sløre en sondring mellem human-økologi og bio-sfære beror kosmocentrismens problemer også på, at indholdet i begreber som "balance", "ligevægt"

etc. ikke er ekspliciteret. I den økologiske videnskabs sammenhæng har disse begreber undergået en række afgørende forandringer - fra en informationsteoretisk inspireret økologi, der beskriver øko-systemer som kybernetiske systemer, centreret omkring et begreb om homøostase, dvs. den organismefysiologiske definition af den bevægelige, fysiologiske ligevægtstilstand i organismen som helhed, der i forsøgene på at etablere en konsistent forståelse af øko-systemernes stabilitet appliceres på disse - til en økologi inspireret af udviklingen inden for den ikke-linære dynamiks beskrivelser af forholdet mellem kompleksitet og strukturel stabilitet og ustabilitet i øko-systemerne. Indenfor denne økologiske teoriehistorie afløses f.eks. et kybernetisk diversitets-stabilitets-dogme, der antager, at en stor mangfoldighed af livsformer i øko-systemer forøger disses stabilitet; diversiteten af livsformer opretholder øko-systemernes stabilitet (et argument for bio-diversitet...økologisk balance = bio-diversitet), - af en kvalitativ dynamisk påvisning af den ligefremme proportionalitet mellem kompleksitet og ustabilitet. En kosmocentrisk position, der baserer sig på en éntydig ligevægtskonception har således vanskeligt ved at legitimere sig med henvisninger til den økologiske videnskab, hvorfor der iøvrigt også her tales om *filosofisk økologi*. Imidlertid må Serres' økologiske filosofi til en vis grad skilles ud fra kosmocentrismen, da denne "centrisme" først og fremmest fokuserer på *naturens* balance.

Øko-kybernetik og leibnizianisme

Den begrebslige afklaring af Serres' øko-filosofi synes nødvendigvis at måtte gå over en overvejelse af, hvor tæt forbindelsen mellem Serres og øko-kybernetikken er. Batesons "øko-mentale" naturbegreb, hvor ånd og natur er en nødvendig enhed på grund af begge "systemiske" karakter (i kybernetisk forstand), kunne paralleliseres med Serres' bi-direktionale symbiose-jura, da der i begge sammenhænge opereres med kybernetiske systemer inden for naturen og kulturen, som tænkes integreret i en planetarisk, homoøstatisk "helhed". Ergo: hverken human-økologi eller biosfære-økologi, men både og. Serres' modellering af den planetare økologi ved hjælp af klimabalancens kaotiske system er således kun intelligibel, fordi den integrerer disse to økologier - hos Bateson planetarisk økologi og "total interconnected" sociale systemer. Sammenligningen af Batesons total-kybernetik og Serres' konstruktivistiske kybernetik er i udgangspunktet bestemt af, at den kybernetiske systemteori eller den generelle systemteori er moderne neo-leibnizianismer - hvilket er afgørende for forståelsen af de filosofiske konsekvenser, der følger af

de moderne systemteorier. Batesons kybernetik er for så vidt en ekstrem renlivet leibnizianisme, der i princippet kan oversættes til monadologiens principper. Kybernetikkens anvendelse i en lang række enkeltvidenskaber så som neurofysiologi, psykiatri, sociologi, ingeniør-videnskab, økonomi, økologi, biologi o.a. er i Batesons sammenhæng ikke neutral i den forstand, at de strukturelle isomorfier, der tillader analogidannelse mellem kvalitativt forskellige systemer ved hjælp af et sæt af organisationskarakteristika, som genfindes i netop vidt forskellige systemer, i sidste instans kan føres tilbage til en art systemernes system, hvilket er identisk med den rationelle kerne i Leibniz' monadologi. Hvert enkelt partikulært systems kybernetiske selvreguleringsmekanismer afspejler en overgribende Totalitet - "God" (Bateson) eller en præ-etableret harmoni (Leibniz) mellem de multiple systemer, som i øko-kybernetikken oversættes med global eller planetarisk ligevægt eller balance, og som endvidere udgør et universelt fornufts-princip, (jf. Luhmanns rationalitetskontinuum). I øko-kybernetikken er der således ligeledes tale om en renlivet udgave af det, Heidegger benævnte den vestlige metafysiks onto-teologi; dvs. en diskurs om det højeste værende, et enhedsgivende princip, som det værende som helhed bestemmes ud fra. Leibniz' theodicé-problem, det ondes problem, i denne sammenhæng potentielle øko-katastrofer, aktualiseres i Batesons øko-kybernetik som konflikt mellem helhed og utopi - hvorledes for eksempel forklare og imødegå de økologiske problemer i en præ-etableret harmonisk - selvregulerende - verden? Den eneste vej frem forekommer at være utopisk - fundamentalistisk - politik. Hermed aktualiseres den modsætning mellem et verdenssamfund i økologisk ligevægt og den republikanske humanisme og liberale social-demokratisme, der som politisk-filosofiske principper gennemsyrrer den vestlige verdens politiske modernitet, og som er en væsentlig baggrund for Ferrys engagement i den økologiske debat. Ferry ser denne vestlige verdens politiske modernitet som "verdslig" i kontrast til andre theologico-politiske samfundssystemer à la de islamiske stater og altså "truet" af den theologico-politiske grønne fundamentalisme.

I Serres' tilfælde stiller sagen sig anderledes, idet Serres' leibnizianisme i overvejende grad er "sækulariseret". Denne sækularisering er bl.a. det, der gør det problematisk at forstå *Naturpagten* som et kosmocentristisk manifest. Til forskel fra Batesons system-økologi er det i Serres' økologiske filosofi op til menneskeheden at etablere en (ikke præ-etableret) global ligevægt. Den leibnizianske forestilling om den totale systemverden som et netværk, som forbinder alle systemer, der i sig selv er defineret relationelt eller interaktionelt; systemet som en mængde forbindelser mellem elementer, er - som omtalt - i *Na-*

turpagten transformeret til en model af forholdet mellem natur- og samfundskontrakten i form af et verdensomspændende kommunikationsnetværk¹³ - der også er et komplekst system i begrebets tekniske forstand; ifølge et forslag af litteraten N. K. Hayles, er den globale kommunikation mellem jordklodens lande næsten momentan, og verdens økonomier, sociale systemer og myndigheder er knyttet sammen ved omfattende feedbacksløjfer, - helt similært til Serres' kybernetiske modeller. Denne sækulariserede leibnizianisme er imidlertid ligeledes stillet over for holismens konflikt mellem helhed og utopi - hvordan regulere noget som helst, hvis Alt påvirker Alt i et uoverskueligt netværk af vekselvirkninger? Intentionen i *Naturpagten* er naturligvis at forsøge at beskrive det økologiske problems globale "faktum" i globale modeller - "For den Klode, som vi nu undertiden kan beskue, finder videnskaberne modeller; og den berøres af vore tekniske indgreb. Reagerer den? Og hvordan? Vi er blevet globale aktører, men besvarer Jorden nu vore handlinger?" som Serres udbryder på bogens bagside. De globale modeller skal - hvad enten de er kontingente eller ontologiske - beskrive en række scenarier eller hypotetiske situationer og de er dermed bestemt af en konditionel nødvendighed - under de og de givne omstændigheder, vil x og x øko-katastrofe indtræffe. I *Naturpagten* er det uklart, hvilken status Serres tilskriver disse modeller - af og til anvendes de deskriptivt, ofte dog normativt, som var det planetariske scenarie - symbiose eller død, selvregulation eller kaos - givet med absolut nødvendighed. I det sidste tilfælde tilskrives menneskeheden efterfølgende den tyngende vægt af jordens skæbne, der så efterfølgende er *menneskehedens* nye skæbne, hvorfor vi "behøver en kollektiv etik med henblik på verdens skrøbelighed", som Serres et sted skriver. Menneskeheden og universalhistorien har i Serres' optik virkeliggjort den leibnizianske metafysik, således at "Alt" afhænger af "os", hvorfor det er op til "os" at indstifte og vedligeholde *harmonium mundus* - jordens ligevægt og sikre livets mangfoldighed.

Naturret

Hvordan skal "vi" så gøre det? Hvilke imperativer skal og kan der udledes af denne universalhistoriske forandring, som Serres mener at kunne se i menneskehedens indgreb i jordens ligevægt? Som regulative ideer forfægtes allerede forsøg på vedligeholde jordens klimasystem og sikre bio-diversitet i de politiske sammenhænge vi kender idag. Tankegangen i *Naturpagten* må da være, at der udelukkende er tale om nødvendige og ikke tilstrækkelige betingelser for en administration af klodens øko-balance. Leibniz' theodicé-problem fremkal-

des i *Naturpagten* som det forhold, at når det overhovedet er kommet så vidt, at der, som følge af den økologiske situation i verden, kan skitseres truende fremtids-scenarier - hos Serres ledsaget af truslens sproghandling; imperativet: symbiose eller død! - skyldes det en antropocentrisk, nominalistisk og subjektivistisk modernitet. I *Naturpagten* perpetueres således en kulturkritik, formulert som kritik af denne moderne nominalistiske kultur, der fører til en rehabilitering af den klassiske *naturret*. Serres' rehabilitering af *naturretten* har nødvendigvis kosmocentriske overtoner, da den klassiske *naturret* som sådan, begrebslogisk, er bundet til henvisninger til naturens orden. *Naturret* i *Naturpagten* er, i forlængelse heraf, defineret som en ret, der simpelthen *er* (jf. det ovenstående citat om rettens principper som symbiotisk bi-direktionalitet) den kybernetiske selvregulering, der som kosmisk, planetarisk eller symbiotisk princip gælder for relationen mellem natur og kultur, og som det netop gælder om at etablere imod en nominalistisk konception af juraen:

"Hermed vender menneskene tilbage til verden, den verdslige genfinder den verdensomspændende, den kollektive genfinder den fysiske, omtrent som i den klassiske *naturrets* dage, men dog med store forskelle, der alle skyldes den nylige overgang fra det lokale til det globale og det nye forhold, der består mellem os og verden, vor tidligere herre og senere vor slave, men bestandig vor vært og i det mindste nu vor symbiotiske partner.

Altså tilbage til naturen! Det betyder: til den eksklusive samfundspagt må vi føje indgåelsen af en naturpagt med henblik på symbiose og gensidighed, idet vort forhold til tingene opgiver beherskelsens og besiddelsens princip til fordel for beundring og respekt, tænkning og opmærksom lytten" (*Naturpagten*).

Naturpagten er anti-nominalistisk derved, at jura og moral som kulturelle reguleringer skal bringes i overensstemmelse med en ekstra-kulturel objektivitet, der som transcendentalt princip begrunder og er forudsætning for de juridiske og moralske principper - da moral ifølge Serres er begrundet i en global objektivitet må enhver handling derfor udføres med henblik på eventuelle økologiske konsekvenser. Denne moralfilosofi sigter klart på at etablere absolutte og objektive moralske værdier vendt imod en værdirelativisme, en etisk relativisme, der f.eks. hævder, at det er spørgsmål om værdisætning, hvorvidt regnskovene skal fældes eller ej. Man ser altså hvordan den klassiske *naturret* geninvesteres i den økologiske debat i form af en begrundelse af loven i en kosmologi - hvorfor har regnskovene værdi, - det har de fordi, de indgår i den globale økologiske steady-state! - der udgør et objektivt - og normativt princip, forud for enhver juridisk formulering. Det er netop via en *naturret*, at bio-rettighederne kan oprettes - bio- og økosfære udgør en præ-juridisk orden og mennesket indgår i

en endog meget demokratisk helhed, hvis de juridiske spørgsmål drejer sig om, hvilke livsformer og vækster der mest formålstjenstligt sikrer den globale økologiske ligevægt. Naturretten indføres for Serres som objektiv transcendens i samfundslivet, som udgangspunkt for *kritik* - analogt til den klassiske naturrets kritik af den positive ret - af den antropocentriske sociale kontrakt og af den heraf følgende kulturelle a-kosmisme. Dvs. som en henvisning til "noget" uden for det sociale bånd. Denne etiske og juridiske naturalisme er forståelig som et forsøg på at integrere økologiens objektive nødvendighed i samfundskontrakten, dvs. i det liberale demokrati. Imidlertid beror konstruktionen på, at den praktiske filosofi, "det, der afhænger af os", det kontingente, funderes i det objektive, "det, der ikke afhænger af os", det nødvendige. "Indsigt i nødvendigheden" er da økologiens imperativ. Den økologiske rets- og moralfilosofi afledes af den teoretiske fornuft og ikke af den praktiske fornuft og det afgørende filosofiske problem - for en filosofisk økologi - synes at blive, hvorvidt økologien er forenelig med en indsigt i *friheden*. Som sådan artikulerer økologiens filosofiske problematik den rene fornufts tredje antinomi i Kants *Kritik der reinen Vernunft* - er det muligt at antage eksistensen af frie handlinger uden dermed at give afkald på lovens nødvendighed i naturens orden? Det er sidste instans spørgsmålet om hvorvidt demokratiets mulighedsbetingelse er i god overensstemmelse med en håndtering af det økologiske problem, der må sættes på filosofiens dagsorden. Her står en naturret og en naturkontrakt som sådan i modsætning til en "kontraktualistisk" og "konstruktivistisk" konception af retfærdigheden i traditionen fra Kant, hvor der ikke forudsættes et retsbegreb forud for den sociale kontrakt og den konstruktive produktion af rets-(retfærdigheds)principper i forlængelse af den kopernikanske revolutions "anti-realisme". Der er ingen ret "i-sig-selv" forskellig fra vores juridiske konceptioner - kontrakten indgås af autonome, noumenale subjekter og kontrahenter, som hermed vælger retfærdighedsprincipper; og ser disse som en form for kategoriske imperativer - personens autonomi og rettigheder sættes her i centrum. Denne retskonception synes dog ikke at forhindre økologisk bevidsthed. Præmisserne for en sådan bevidsthed må blot klargøres.

Peter Kemp diskuterer i *Det uerstattelige. En teknologi-etik* en miljø-etiks mulighedsbetingelser på baggrund af en kantiansk person-etik. Kemp foreslår i forlængelse heraf en konstruktiv skelnen mellem en miljø-etik og en bio-etik. Miljøetikken vil da i virkeligheden være en samfundsetik med henblik på det miljø, der er en betingelse for opretholdelsen af samfundslivet - det vil da dreje sig om, hvad vi kan tillade os uden at gøre overfor den levende natur uden at

det som en boomerang rammer os selv. Denne miljøetik kan for så vidt uproblematisk integrere en objektiv nødvendighed eller inddrage videnskabelige undersøgelser af de økologiske kausalitetsforhold - det vil være en simpel form for utilitarisme, idet handlingerne bestemmes af, hvad vi finder nyttigt for os selv og det liv vi ønsker fortsat på jorden - rent kalkulatorisk. Kemps bio-etik retter sig imod formuleringen af en etik, der drejer sig om, hvad vi kan tillade os at gøre over for den levende naturs liv uden at krænke de levende væseners ret til at opretholde deres egenart og følge deres natur. Her skilles vandene så, idet Serres forestiller sig en videnskabeligt begrundet naturret og moral - det er spørgsmålet om, hvorvidt en kollektiv etik for hele den levende verden betyder at person-etikken må begrundes ud fra en etik for den levende natur - om den personlige autonomi og individualitet skal underordnes hele det økologiske system, hvori personerne indgår eller ikke, der her artikuleres - hvor den objektive nødvendighed både skal bestemme det politiske rum og moralen som konsekvens af den økologiske universalitet, der for Serres er den ultimative reference for politik, ret og moral. I *Éclaircissements* hævder Serres f.eks. at den økologiske fornuft, indsigten i nødvendigheden, *byder* at handle således at kloben består, at luften forbliver respirabel, at havet forbliver hav, at livet udfolder sig med analoge chancer - "vi" er vogtere, konservatorer for livets biologiske kendsgerning, der må sikre at livet overlever. Kemp udleder sin bio-etik ud fra den kantianske person-etik, der er fraværende i Serres' opstilling, således at hensynet til naturen forstås og hævdes - selv som hensyn til naturens eget liv - ved en udstrækning eller udvidelse af ideen om den menneskelige persons ukrænkeligheds, så den bliver hele den levende verdens ukrænkelighed, hvorfor denne bio-etik bliver antropocentrisk eller antropo-centrifugal (udgående fra respekten for mennesket) - og begrundes for Kemp i sidste instans i den fænomenologiske etiker Emmanuel Lévinas begreb om den ukrænkelige Anden. Konklusionen må være, at en demokratisk økologi udemærket kan integrere det Serres sigter til med rehabiliteringen af naturretten, i form af en utilitaristisk social-etik, uden at det har konsekvenser for den demokratiske organisering af politikken, men at en overskridelse af denne utilitaristiske social-etik ved at fundere politik, ret og moral i naturens orden har politiske konsekvenser.

Således må her det sidste spørgsmål stilles til *Naturpagtens* konceptioner: er der ækvivalens mellem den kulturelle a-kosmisme og det demokratiske samfund? Serres synes under alle omstændigheder ofte at se hele det kulturelle felt og dets selvforståelse som en levendegørelse af Sartres dictum fra *Eksistentia-lisme er en humanisme*: "Der er ikke noget andet univers end et menneskeligt univers, den menneskelige subjektivitets univers", ligesom Serres undertiden

kan bebrejde den Sartre'ske engagements-forståelse dens ufuldstændighed, da denne ikke implicerer epistemologisk indsigt! Skulle demokratiet og samfundskontrakten virkelig være nominalistiske foreteelser, der forhindrer økologisk bevidsthed? Jeg kender ikke andre fornuftige svar end dem, man finder i Kants "ontologi".

¹ Ferrys filosofiske udvikling belyses i interviewet med Ferry ved F. Frandsen i dette nr. af *Slagmark*. Subjekt- eller bevidsthedsfilosofien er senest blevet diskuteret indgående i H. Hauge: *K.E.Løgstrup - en moderne profet*, Kbh. 1992.

² Ferry citerer således ofte Fichtes "præ-eksistentiale" dictum - fra *Grundlage des Naturrechts* - om menneskets essens: "Tout animal est ce qu'il est, l'homme seul originairement n'est rien"

³ Hertil ville man måske kunne indvende at Serres' antropologi tillader denne slutning, fra samfunds- til naturkontrakt, da volden og ikke friheden er primær.

⁴ "Les biochimistes [...] ont une "philosophie naturelle" intrinsèque à leur activité scientifique. [...] La biochimie est une chimie comme une autre, au moins dans ses méthodes et son épistémologie; la chimie est une science par la physique, au moins depuis Perrin; et la philosophie de la physique, c'est la théorie de l'information", "Vie, information, deuxième principe" in *Hermès III, La traduction*, 1974, der udfolder den i J. Monods *Le hasard et la nécessité*, Paris, 1970, inhærente naturfilosofi.

⁵ J. Petitots epistemologiske position debatteres i seminar-akterne *La philosophie transcendentale et le problème de l'objectivité* - Jean Petitot, Paris, 1991. I teksten "Le savoir, le devoir et l'espoir, ou la connaissance comme émancipation" in (red.) R. Pol Droit: *Sciences et Philosophie - pour quoi faire*, Paris 1990 - (da. "Om viden og håb" in UNDR NNF 59) markerer Petitot sin støtte til en politisk filosofi på kantianske præmisser.

⁶ Spørgsmålet om hvilke væsentræk, der knytter sig til bestemte typer (regioner) af værender er et aktuelt naturfilosofisk problem, der diskuteres indenfor Cognitive Sciences og i aktuel semiotisk forskning set i en transcendental biologis perspektiv, dvs, et perspektiv, der ser biologien som evolutiv mulighedsbetingelse for den humane kognitive kompetens og det humane neuro-psykiske udstyr. Ferrys kritik kunne umiddelbart synes at ramme denne videnskabelige orientering imod at se kontinuitet mellem natur og menneske, f.eks. J. Hoffmeyers *En snegl på vejen*, Kbh. 1993; "Hvad der tænker hos et menneske er ikke hjernen, det er ikke engang kroppen, det er den naturhistorie, som vi alle er børn af og midlertidige deltagere i" - Vi adskiller os ikke principielt fra alt levende... Hoffmeyer reflekterer således i KRITIK 104 "De ikke-menneskelige subjekter. Et svar" på Ferrys kritik af den radikale økologi ved hjælp af J. Lotmans begreb om "semio-sfæren", der semiotiserer naturen og omvendt for Hoffmeyer naturaliserer de menneskelige subjekter. Endnu engang forekommer de anstrengelser, den tyske idealisme udfoldede, uomgængelige for en overvejelse af dette naturfilosofiske problem: Schellings forslag om at forstå natur og ånd i én sammenhængende begrebsudvikling og filosofien som "selvbevidsthedens fremadskridende historie" forekommer umiddelbart som en løsning af den aporetiske tilstand forholdet mellem

frihed og natur befinder sig i, således at mennesket som udviklingens sidste led alene er i besiddelse af selvbevidsthed, autonomi og intentionalitet. Omvendt må Cassirers neo-kantianske forsøg på at arve Kant i en kulturfilosofi, der igennem en transcendental refleksion over kulturens kategorier ser de symbolske former som en mulighedsbetingelse herfor, ligeledes overvejes. For Cassirer bliver det som konsekvens heraf grundlæggende at overveje sproget eller det symbolskes mulighedsbetingelse. P.Aa. Brandt kritiserer således (i "Bio-semiotik" fra *Mere byrde til kulturen*, Kbh. 1991) Hoffmeyer for at bedrive en bio-semiotisk kulturanalyse, der reelt er ude af stand til at tænke det symboliserende "dyr" - en mangel, hvis etiske effekter kendes i nationalistiske og racistiske forsøg på at identificere *kultur og livsformer*, der binder etikken til livsfilosofien (digteren E. Jünger er ét eksempel) og ikke til frihedens transcendens. Denne omfattende problematik - fra naturfilosofi til etik - er en udløber af diskussionen af den radikale økologi, der i sidste ende måske mere dæjer sig om den tysk-amerikanske filosof H. Jonas' bio-etik end om Serres' natur-kontrakt, da Serres i *Naturpagten* og *Éclaircissements* påkalder sig en rationalistisk universal-moral. Dog deler begrebet om det objektivt transcendentale filosofisk realisme med den semio-kognitive forskning, og det er endvidere bemærkelsesværdigt, at Serres specificerer implikationen heraf: *det reelle producerer betingelserne og midlerne til sin egen selverkendelse* via Atlans informationsteoretiske biofysik.

⁷ For en udførlig diskussion af Michel Serres' begreb om det objektivt transcendentale se N. Lyngsø: *En eksakt rhapsodi - om Michel Serres filosofi*, upubl. prisopgave 1992.

⁸ N. Luhmann: "Hvorfor "systemteori"?", in (red.) J.C. Jakobsen: *Autopoiesis. En introduktion til Niklas Luhmanns verden af systemer*. 1992.

⁹ Her kunne eventuelt en repetition af Kants kritik af rationalismen evokes - Serres ontologiserende analogi-dannelse mellem forskellige "kontrakter" skyldes en fornuft, der tiltror sine egne frembringelser realitet og en fri indbildningskraft, der frembringer transcendentale illusioner, dvs. fremstiller analogien mellem naturlove og sociale regler som ontologisk givet. Dermed kunne Serres' gennemgribende strukturelle ligevægtsforhold anskues som netop en interpretation, hvis interpretationens objektive korrelat subtraheres. Imidlertid sætter denne "løsning" det ontologiske korrelat i parentes, det vil sige: man ser hvor resistent det værenshistoriske problem er.

¹⁰ Et hovedværk er vel G. Batesons *Steps to an Ecology of Mind* - jeg støtter mig i det følgende til Th. Wägenbaur: *The Construction of Nature. A critique of ecological reason*. Arbejdsrapport no. 20. Humanistisk forskningscenter Menneske og Natur. Følgende semi-leibnizianiske Bateson-citat kan give et indtryk af den spekulative fremgangsmåde: "The cybernetic epistemology which I have offered you would suggest a new approach. The individual mind is immanent but not only in the body. It is immanent also in pathways and messages outside the body; and there is a larger Mind of which the individual mind is only a sub-system. This larger individual mind is comparable to God and is perhaps what some people mean by "God", but it is still immanent in the total interconnected social system and planetary ecology".

¹¹ Op. cit.

¹² Analogt hertil bemærker Ferry et sted det utænkelige i, at selv den radikale økologi skulle kunne acceptere tildeling af rettigheder til HIV-vira.

13 "C'est ainsi qu'auprès de Leibniz... on apprend à construire le modèle en réseau. Un réseau est précisément la graphie d'un système complexe. Il trace l'ensemble des liaisons ou interactions entre les éléments d'un système, il en est le simplexe... Curieusement, j'avais omis de le noter, le faisceau divin comporte autant de liaisons que le réseau a côtés, c'est-à-dire de bords. Le point de vue de Dieu se suffit des bords. Et nous sommes plongés dans le tissu enchêvtré du réseau (...). L'ordre classique est bâti sur ce graphe à la fois très simple et complexe, qui est venu, par le dix-neuvième siècle, jusqu'à nous. Il s'est récemment reproduit deux fois au moins dans la modernité : par la théorie des communications et celle, générale, des systèmes." p. 63. *Le Passage du Nord-Quest*, 1980

Litteratur

- J. Egholm (red): *Michel Serres - filosofi, litteratur, videnskab*, 1994 (udkommer).
- L. Ferry: *Den nye økologiske orden (Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal, l'homme)*. Paris 1992.
- A. Gore: *The Earth in the Balance. Ecology and the Human Spirit*, N.Y. 1992.
- I. Kant: *Den evige fred* (-ed.) SNU. Kbh. 1990.
Grundlæggelse af moralens metafysik, Kbh. 1993.
Oplysning, historie, fremskridt, Århus 1993.
- P. Kemp: *Det uerstattelige. En teknologi-etik*. Kbh. 1991.
- N. Lyngsø: *En eksakt rhapsodi - om Michel Serres' filosofi*, 1994 (udkommer)
Natur og Moral - NSU no. 27. Ålborg 1988.
Rejouer le politique - travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique. Paris 1981.
- J.J. Rousseau: *Samfundspagten*. Kbh. 1987.
- J. P. Sartre: *Eksistentialisme er en humanisme*. Kbh. 1992.
- H.-J. Schanz: *Er det moderne menneske blevet voksent?* Århus 1993.
- M. Serres: *Le système du Leibniz et ses modèles mathématiques. I-II* Paris 1968.
Hermes V - Le Passage du Nord-Quest. Paris 1980.
Éclaircissements. Entretien avec B. Latour. Paris 1992.
Naturpagten (oversat af P. Aa. Brandt). Kbh. 1993.