

Johan Dahlbeck

Naturens ansikten

Abstract

This paper explores the moral underpinnings of education for sustainable development by studying the humanization of nature in contemporary teaching materials. To this end, Spinoza's and Freud's naturalistic psychological accounts – suggesting, among other things, that the human psychological constitution tends to further a reversed sense of causality – are invoked as resources for explaining the image of nature as portrayed in education for sustainable development. It is argued that the examples looked at rely on two problematic assumptions: (1) that there exists a metaphysical gulf between humanity and nature, and (2) that natural forces, like humans, act intentionally and therefore appear to be motivated by an underlying, albeit seemingly unexplainable, sense of teleology. To conclude, the humanization of nature in education for sustainable development is taken to make for a potential democratic problem insofar as the image of nature may be conceived as a powerful instrument for governing the everyday lives of people. That is, being able to influence the humanized image of nature also implies having a considerable degree of influence over the ways that people live.

Nyckelord

Spinoza, Freud, omvänd kausalitet, teleologi, förmänskligandet av naturen, psykologi, lärande för hållbar utveckling

Introduktion

Naturens krafter har alltid förefallit oförutsägbara och obegripligt mäktiga i relation till människans begränsade inflytande. Ställd inför naturkatastrofer har människan, oavsett hur teknologiskt utvecklad hon varit, alltid upplevt sig vara mer eller mindre maktlös. Så tycks det alltid ha varit. Trots detta har människan hela tiden erbjudit motstånd snarare än kapitulerat inför denna till synes övermäktiga fiende. Ett sätt att göra detta har varit genom att förse naturen med ett igenkännbart ansikte och att därmed göra naturen till en avbild av henne själv.¹

Att förmänskliga naturen genom olika populära bilder och berättelser kan beskrivas som ett försök att förstå och förutse någonting okänt genom att anpassa det till någonting mer välkänt. Eftersom människan, relativt sett, varit mer bekant med sin egen psykologiska

1 Nicholas Epley, Adam Waytz & John T. Cacioppo, "On Seeing Human: A Three-Factor Theory of Anthropomorphism," *Psychological Review* 114 (2007), <https://doi.org/10.1037/0033-295X.114.4.864>.

Johan Dahlbeck, Malmö Högskola
e-mail: johan.dahlbeck@mah.se

Studier i Pædagogisk Filosofi | <https://tidsskrift.dk/spf/index> | ISSN nr. 22449140

Årgang 5 | Nr. 2 | 2016 | side 1-18

konstitution än med orsakssamband i naturen² har hon en lång tradition av att projicera denna kunskap om sig själv på den externa världen.³ Genom att anta att den egna psykologin kan fungera som modell för naturen i stort tycks den mänskliga kausalitetsuppfattningen ha formats till att efterlikna detta psykologiska mönster. Men, som Nietzsche påpekar apropå människans tendens att tro på omvända orsaksförhållanden: "Är det att undra över att hon [människan] senare alltid bara återfann i tingen *just vad hon hade lagt in i dem?*"⁴ Problemet med den här typen av omvänd kausalitet är alltså att det som är okänt (orsaken) stöps om till en spegelbild av det redan välkända (effekten) och att den verkliga orsaken därmed förblir höljd i dunkel.

Den här artikeln utgår ifrån ett antagande om att det går att finna tydliga spår av denna omvända kausalitet – som alltså yttrar sig genom ett förmänskligande av naturen och av naturens krafter – i en samtida utbildningskontext. Mer specifikt så syftar den här texten till att lyfta fram några intressanta exempel från undervisningsmaterial framställt för användning inom ett politiskt prioriterat utbildningsområde som kallas *lärande för hållbar utveckling*. Utifrån dessa exempel diskuteras sedan bilden av naturen såsom den framträder i materialet i relation till rationalisten och upplysningsfilosofen Spinozas kritik av förmänskligandet av Gud genom idén om Guds försyn och av den omvända kausalitet som denna idé tycks främja.

Jag kommer att söka etablera ett slags släktskap mellan idén om Guds försyn och förmänskligandet av naturen i lärande för hållbar utveckling genom att visa att bägge tankefigurer är beroende av liknande utgångspunkter, såsom en omvänd kausalitet som manifesterar sig genom en teleologisk och antropomorfisk förståelse av Gud eller naturen. Jag kommer att göra detta genom att diskutera dessa exempel med utgångspunkt i Spinozas psykologiska teori, en teori som i sin tur är grundad i hans naturalistiska metafysik. Eftersom det finns en stark koppling mellan Spinozas naturalistiska psykologi och Freuds tankar om den mänskliga tendensen att avguda naturens krafter (som ett slags psykologiskt skydd mot den upplevda avlägsenheten i dessa krafter) kommer jag även att göra kopplingar till Freud i analysen av undervisningsmaterialet.

2 Detta är förvisso ett inte helt oproblemiskt antagande. Kanske är det rimligare att uttrycka det som att människan är mer bekant med sina direkta känslomässiga reaktioner på yttre påverkan än med orsakssamband i naturen. Det innebär dock inte att hon för den skull behöver ha någon vidare djup kunskap om hur hon fungerar psykologiskt, eftersom denna kunskap, i sin tur, skulle ge henne en god bild av orsakssamband i naturen, då människans psykologiska konstitution får antas vara en del av naturen.

3 Se till exempel Charles Darwin, *The Expression of Emotions in Man and Animals* (New York: Oxford University Press, 2002); Ludwig Feuerbach, *The Essence of Religion* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2004); Sigmund Freud, "En illusion och dess framtid" i *Samhälle och religion: Samlade skrifter av Sigmund Freud, Band X*, red. Lars Sjögren (Stockholm: Natur och Kultur, 2008); Sigmund Freud, "Vi vantrivs i kulturen" i *Samhälle och religion: Samlade skrifter av Sigmund Freud, Band X*, red. Lars Sjögren (Stockholm: Natur och Kultur); David Hume, *The Natural History of Religion* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1956).

4 Friedrich Nietzsche, "Avgudaskymning: Eller hur man filosoferar med en hammare," i *Friedrich Nietzsche: Samlade skrifter, Band 8*, red. Thomas H. Brobjer, Ulf I. Eriksson, Peter Handberg & Hans Ruin (Stehag: Symposion, 2013), 111.

Relationen mellan Spinoza och Freud har diskuterats i termer av ett släktskap grundat i en gemensam metafysisk utgångspunkt som kan betecknas som filosofisk immanens.⁵ Detta släktskap blir tydligast just i ett rationalistiskt resonemang om människans psykologi och, mer specifikt, i ett gemensamt antagande om att människans psykologi är konstituerad på så vis att när en människa som förlitar sig i hög grad på sin fantasi konfronteras med det till synes oförklarliga så söker hon automatiskt sin tillflykt till det redan kända, oavsett hur osannolik denna förklaring sedan ter sig. Det är framför allt i två av Freuds texter som det intellektuella arvet efter Spinoza är som mest explicit,⁶ "En illusion och dess framtid" och "Vi vantrivs i kulturen." I den här texten kommer jag att fokusera på den förstnämnda.

Det bör redan inledningsvis sägas något om den inte helt friktionsfria relationen mellan valet av empiriska exempel och artikelns teoretiska ramverk (och då framför allt Spinozas naturalistiska filosofi vilken jag kommer att beskriva mer ingående här nedan). För att motivera dessa val är det på sin plats att titta lite på den kontext som dessa empiriska exempel är hämtade från. De exempel från lärande för hållbar utveckling som bildar underlag för den kommande analysen är en del av en större internationell utbildningsatsning på frågor som rör just hållbar utveckling.⁷ Dessa exempel har alltså som utgångspunkt en kritisk samhällspolitisk och etisk diskussion om hur människan kan komma att förändra sitt förhållande till naturen för att genom detta påverka naturens tillstånd till det bättre. Redan här uppstår en spänning mellan idén om naturens ofullkomlighet (det vill säga som något som kan förbättras genom mänsklig intervention) och Spinozas förståelse av naturen som perfekt och determinerad. Även om Spinoza erbjuder ett filosofiskt perspektiv som tycks ta avstånd från bilden av människan som särskilt ansvarig för naturens tillstånd så finns det ändå en intressant koppling som föranleder en kritisk diskussion om lärande för hållbar utveckling med utgångspunkt i just Spinozas filosofi. I FNs inflytelserika rapportserie *Harmony with Nature*⁸ diskuteras nämligen antropocentrismen som ett grundläggande problem för människans och planetens framtida överlevnad. Problemet beskrivs vara grundat i en dualistisk förståelse där människan tänks vara substantiellt annorlunda och skild från resten av naturen och där denna förment felaktiga bild resulterat i ett utarmande av naturliga resurser. Så här beskrivs det i korthet på FNs hemsida för rapporterna:

Devising a new world will require a new relationship with the Earth and with humankind's own existence. Since 2009, the aim of the General Assembly, in adopting its five resolutions

5 Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 136-166.

6 Henri Vermorel, "The Presence of Spinoza in the Exchanges Between Sigmund Freud and Romain Rolland," *The International Journal of Psychoanalysis* 90 (2009).

7 UNESCO, *UN Decade of Education for Sustainable Development: 2005-2014* (Paris: UNESCO – Education for Sustainable Development, 2005).

8 United Nations Secretary General, *Harmony with Nature: Report of the Secretary General, I-V*. Report I: UN A/65/314; Report II: UN A/66/302; Report III UN A/67/317; Report IV: UN A/68/325; Report V: UN A/69/322 (2010-2014).

on 'Harmony with Nature', has been to define this newly found relationship based on a non-anthropocentric relationship with Nature. The resolutions contain different perspectives regarding the construction of a new, non-anthropocentric paradigm in which the fundamental basis for right and wrong action concerning the environment is grounded not solely in human concerns.⁹

I jakten på alternativa förståelser av förhållandet mellan människan och naturen riktas sökljuset mot filosofiska traditioner som inte erkänner en metafysisk klyfta mellan människan och naturen i övrigt och därmed inte inrättar en naturligt privilegierad position specifikt för människan. Här räknas Spinoza som en av de absolut främsta företrädarna.¹⁰ De exempel som vi ska titta närmare på i denna artikel kan alltså förstås som ett slags praktiskt svar på den uppmaning som rapporterna riktar till utbildningssektorn i fråga om att leda arbetet med grundläggandet av denna icke-antropocentriska förståelse av naturen. I den första rapporten skriver man således: "Education is critical if people are to be motivated and informed to take the necessary actions to mend the damage already incurred and avoid further damage to the Earth and its ecosystems."¹¹ I detta citat syns samtidigt den nämnda spänningen mellan å ena sidan ambitionen att inte separera metafysiskt mellan människa och natur och å andra sidan tendensen att samtidigt behandla människan som en privilegierad varelse i och med tilldelandet av ett särskilt ansvar för naturens tillstånd.

Idén om att människan har ett särskilt ansvar för naturen är problematisk av ett par olika anledningar från ett spinozistiskt perspektiv. För det första är idén om moraliskt ansvar svårförenlig med Spinozas deterministiska världsbild. Moraliskt ansvar är ett begrepp som förutsätter att vi har förmågan att påverka händelseförlopp i en viss given riktning. Spinozas determinism tillåter inte den här typen av inflytande.¹² Vi ska återkomma till Spinozas determinism lite senare men här räcker det att konstatera att den står i vägen för idén om människan som särskilt ansvarig för naturen. För det andra skaver idén om att människan skulle sträva efter att värna om andra ting i naturen än sig själv med Spinozas egoistiska psykologi. Spinozas egoistiska psykologi anger att begäret efter att framhärda i existensen är ett grundläggande mänskligt karaktärsdrag. Det innebär att alla våra ansträngningar grundar sig i denna egoistiska vilja att leva mer och bättre. Som Spinoza uttrycker det: "Det står således av allt detta klart att vi inte eftersträvar, vill, söker eller begär något, därför att vi anser det vara gott, utan att vi tvärtom anser något vara gott, därför att vi eftersträvar,

9 www.harmonywithnatureun.org, tillgänglig 1/12 2014.

10 I rapporterna hänvisas det bland annat till filosofen Arne Naess i diskussionen om ett alternativt förhållnings-sätt till naturen (*Harmony with Nature*, Rep. IV, para.17). Naess, som gjort sig ett namn för sin roll i grundandet av Deep Ecology-rörelsen, är välkänd just för att grunda sina resonemang om människan och naturen i Spinozas filosofi. Se till exempel Arne Naess, "Spinoza and Ecology," *Philosophia* 7 (1977). För en fördjupad diskussion om länken mellan rapporterna och Spinozas metafysik se Moa De Lucia Dahlbeck, *International Environmental Law and the Search for Harmony with Nature: A Critical Inquiry into the Metaphysical Underpinnings of the Legal Discourse on Environmental Protection* (Diss. Faculty of Law, Lund University, 2016).

11 *Harmony with Nature*, Rep. I, para.46.

12 Baruch Spinoza, *Etiken* (Stockholm: Thales, 2001), IV, teorem 37, anmärkning 2. I det följande hänvisas genomgående till denna utgåva, som här förkortas med E.

vill, söker och begär det”¹³. Det innebär att vi alltid värnar om oss själva och om det som vi tror gynnar oss själva, direkt eller indirekt. Ting i naturen som vi inte omedelbart associerar till vårt eget välbefinnande kommer därför inte att inlemmas i denna omsorg. Därför skulle idén om människans särskilda omsorg om och ansvar för naturen inte betyda något utöver människans särskilda omsorg om de ting i naturen som hon associerar till sitt eget välbefinnande. Detta skulle förvisso innebära att människan *kan* värna om andra ting i naturen i den mån hon kopplar dessa till sitt eget välbefinnande men det skulle alltså fortfarande inte handla om ett moraliskt ansvar eftersom detta strider mot Spinozas determinism.

Vi kan därmed konstatera (1) att det tycks finnas en spänning mellan en icke-antropocentrisk (spinozistisk) förståelse av naturen och idén om att människan är särskilt ansvarig för att reparera de skador som åsamkats naturen, och (2) att Spinoza (trots denna spänning) kan beskrivas som filosofisk företrädare för det perspektivskifte som rapporterna förordar. Med detta sagt, låt oss nu titta lite närmare på Spinozas filosofi.

Spinozas kausala determinism, teleologi och idén om Guds försyn

Spinoza är, som redan antytt ovan, determinist. Han är en så kallad kausal determinist vilket innebär att han menar att alla ting (och händelser) är att förstå som effekter som följer på tidigare orsaker och att alla ting kan förklaras genom sina orsaker. Detta gäller *allt*. Ingenting undantas och därmed är också människans känslor och affekter att förstå som effekter av tidigare känslor och affekter. Detta innebär att Spinoza förbinder sig till en slags determinism som inte tillåter några undantag i naturen. Det vill säga, det finns enligt Spinoza inga spontana uttryck utan allt kan förklaras genom tidigare orsaker. Detta innebär i sin tur att idén om den fria viljan inte är förenlig med Spinozas metafysik. I den mån den fria viljan förstås som ett spontant uttryck eller som icke orsakad är den inte begriplig och detta, för Spinoza, innebär att den skulle utgöra ett slags undantag från de naturlagar som resten av naturen lyder under. Detta blir problematiskt från ett traditionellt moralfilosofiskt perspektiv eftersom Spinozas förnekande av den fria viljan också innebär ett förnekande av moraliskt ansvar. Det finns ingen mening med ett begrepp som moraliskt ansvar om händelser inte kan förstås som konsekvenser av en människas fria val och handlingar utan måste förklaras som redan determinerade effekter av tidigare orsakskedjor.¹⁴ Spinozas kausala determinism innebär därmed ett hinder för förståelsen av moral i konventionell mening och huruvida hans etik överhuvudtaget kan kallas för en legitim moralteori är en giltig fråga.¹⁵ Det är dock en fråga som för oss långt bortom räckvidden för denna artikel. Därför får vi nöja oss med att konstatera att Spinozas kausala determinism utgör ett pro-

13 E III, teorem 9, anmärkning.

14 E IV, teorem 37, anmärkning 2.

15 För en fördjupad diskussion kring huruvida Spinozas etik kan sägas utgöra en genuin moralteori se Karolina Hübner, "Spinoza's Unorthodox Metaphysics of the Will," i *The Oxford Handbook on Spinoza*, red. Michael Della Rocca (Oxford: Oxford University Press, Kommande).

blem för moralteori men att vi trots detta kan ha mycket att vinna på att använda Spinozas kritiska perspektiv på antropocentrism för att förstå det samtida utbildningsfenomenet lärande för hållbar utveckling ur nya synvinklar.

För Spinoza är kunskapen om en effekt alltid betingad av kunskapen om dess orsak.¹⁶ Detta axiom är centralt för förståelsen av Spinozas metafysiska system eftersom det innebär att vi utan adekvat kunskap om någontings orsak inte heller kan säga någonting värdefullt om saken eller händelsen i sig. Spinoza menar således att människan, för att kompensera för sin bristande förmåga att förstå komplexa orsakssamband i naturen, ofta tenderar att anta att naturliga skeenden styrs av ett slags inneboende teleologisk kraft som automatiskt (men till synes oförklarligt) orienterar sig runt mänskliga värden och fördomar. I förlängningen skapar detta dock en förståelse av naturen som grundar sig i vidskepelse. I appendixet till *Etikens* första del skriver Spinoza följande:

Sedan människorna övertygat sig om att allt som sker, sker för deras egen skull, blev de tvungna att anse det i varje enskilt ting som det viktigaste, vilket var mest nyttigt för dem själva, och att värdera allt det som mest förträffligt, vilket påverkade dem bäst. Därför måste de utveckla dessa begrepp för att med dem förklara tingens beskaffenhet, det vill säga gott, ont, ordning, oordning, varmt, kallt, skönhet och fulhet. Och eftersom de betraktar sig som fria, har härur följande begrepp uppstått, nämligen beröm och klander, synd och förtjänst.¹⁷

Teleologiska förklaringar av naturen är därför snarast att betrakta som en mycket olycklig konsekvens av ett fundamentalt missförstånd av naturlig kausalitet. Detta missförstånd innebär bland annat att om något oförutsett inträffar mig så utgår jag per automatik ifrån att det inträffat av en orsak som påminner om den orsak jag själv skulle haft om jag legat bakom det inträffade. Problemet är, menar Spinoza, att det inte finns någon som helst anledning att tro att naturen, i likhet med människan, skulle agera ändamålsenligt.¹⁸

I *Tractatus theologico politico*¹⁹ skriver Spinoza just om detta missförstånd av naturlig kausalitet när han formulerar en skarp kritik mot den populära bilden av Guds försyn. Problemet med idén om Guds försyn, menar Spinoza, är att Gud och det gudomliga tenderar att iklädas olika karaktärsdrag som tycks vara starkt influerade av den författande profetens psykologiska konstitution. Spinoza illustrerar detta resonemang med exempel från Bibeln:

16 E I, axiom 4.

17 E I, appendix.

18 Ibid.

19 Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). I det följande hänvisas genomgående till denna utgåva, som här förkortas med TTP.

For Isaiah saw seraphim with seven wings each, while Ezekiel saw beasts with four wings each; Isaiah saw God clothed and seated on a royal throne, while Ezekiel saw him as a fire. Each undoubtedly saw God as he was accustomed to imagine him.²⁰

Spinoza fortsätter:

And so for the rest; and if all these passages are duly examined, they will readily show that God has no particular speaking style, but that he is elegant, concise, severe, rough, prolix or obscure according to the learning and capability of the prophet.²¹

Med dessa exempel vill Spinoza visa hur profeternas psykologiska läggning och temperament projicerats på bilden av Gud och att bilden av Gud därför varierar helt beroende på vems utsaga man läser. Profeternas fantasi är alltså avgörande för hur Gud uppfattas och beskrivs. Fantasin fungerar, menar Spinoza, som ett slags psykologiskt skydd som anpassar det till synes obegripliga efter mer välkända mönster. Denna tendens gör sig påmind så fort människan i hög grad förlitar sig till sin fantasi, och den är speciellt framträdande vid hanterandet av naturen där den dyker upp i form av olika teleologiska förklaringsmodeller till naturliga skeenden. I mötet med oförklarliga fenomen i naturen tenderar människan således att identifiera naturliga ting såsom medel som inrättats för hennes vinnings skull av någon osynlig högre makt.²² Spinoza förklarar:

[O]ch eftersom de vet att dessa medel påträffats, men inte ställts i ordning, av dem själva, har de härav fått orsak till att tro att det är någon annan som berett dessa medel till deras bruk. Ty sedan de kommit att tänka på tingen som medel har de inte kunnat tro att dessa skapat sig själva, utan från de medel de själva brukar bereda åt sig har de måst dra slutsatsen att det finns någon eller några styresmän i världen som är utrustade med mänsklig frihet och har ombesörjt allt åt dem och skapat allt för deras bruk. Och även skaplynnat hos dessa styresmän har de, då de ju aldrig hört något om detta, måst bedöma utifrån sitt eget, och på denna grund har de slagit fast att gudarna inriktar allt till människornas förmån för att binda människorna vid sig och av dem hållas i den högsta ära.²³

Vad, kan man undra, är då problemet med en gudsbild som utmålar Gud såsom motiverad av en särskild omsorg om människan? Problemet, för Spinoza, är framför allt att detta inte är förenligt med hans allomfattande begrepp Gud eller naturen (*Deus sive Natura*) såsom det enda fundamentala objektet och den substantiella grunden för, och orsaken till, allt. Om det vore så att Gud agerade ändamålsenligt så skulle detta introducera en till synes oförklarlig extern dimension i den meningen att det skulle antyda att det fanns brister hos Gud och att Gud därför strävade efter att kompensera för dessa brister vilket för Spinoza

20 TTP, 32.

21 Ibid.

22 E I, appendix.

23 E I, appendix.

är en absurd tanke. Eftersom Spinozas definition av Gud säger att Gud utgör den enda möjliga självorsakande och självförklarande substansen²⁴ som allting annat (det vill säga alla attribut och alla modi) kan förklaras med hjälp av,²⁵ så blir det tydligt att idén om en dimension bortom Gud blir både problematisk och motsägelsefull. Detta bör förstås mot bakgrund av Spinozas naturalism som ger vid handen att det inte är legitimt att vädja till någonting utanför naturen eftersom detta "utanför" skulle vara obegripligt och oförklarligt inifrån naturen. Detta "utanför" skulle nämligen introducera ännu en substans bortom Gud eller naturen och två substanser kan inte dela samma attribut och kan därför inte heller kommunicera med varandra enligt Spinozas metafysik.²⁶ För sammanhanget räcker det dock att konstatera att det är orimligt att tänka sig att Gud eller naturen skulle agera på grund av människan eftersom Gud eller naturen, enligt Spinoza, inte agerar ändamålsenligt överhuvud taget.

Mot bakgrund av detta blir det tydligt att Spinozas kritik mot idén om Guds försyn är en kraftfull kritik eftersom den grundar sig i en metafysik som inte tillåter oförklarligheter såsom idén om en allsmäktig och perfekt gud som agerar utifrån ett behov av att kompensera för brister, vilket ju paradoxalt nog skulle antyda att Gud trots allt inte är perfekt. Med detta sagt råder det ingen tvekan om att bilden av en gud som agerar med människans bästa i åtanke har varit väldigt inflytelserik och dessutom lämnat flera tydliga spår i ett modernt och sekulariserat bildspråk.

I följande avsnitt kommer jag att använda några av Spinozas och Freuds nyckelargument angående omvänd kausalitet och människans fantasi och fördomar i en kritisk diskussion av några utvalda exempel från olika utbildningsmaterial framställda för användning inom lärande för hållbar utveckling. Men först några inledande ord om just lärande för hållbar utveckling.

Lärande för hållbar utveckling och förmänskligandet av naturen

Lärande för hållbar utveckling framträder som ett politiskt prioriterat kunskapsområde i en samtida svensk utbildningskontext.²⁷ Som diskuterats ovan är detta förankrat i FNs satsning på utbildning som ett sätt att få till stånd en förändring av förståelsen för relationen mellan människa och natur, där antropocentrismen formuleras som ett centralt problem att hantera. Detta är alltså inte oproblematiskt eftersom själva begreppet hållbar utveckling tycks vila på en föreställning om att människan har ett särskilt ansvar för naturen och därmed faktiskt är privilegierad av naturen. Begreppet hållbar utveckling har dessutom fått en stark

24 E I, teorem 14.

25 E I, teorem 15.

26 E I, teorem 2.

27 Skolverket, *Hållbar utveckling i skolan: Miljöundervisning och utbildning för hållbar utveckling i svensk skola* (Stockholm: Skolverket, 2002).

position som ett slags reglerande ideal på en internationell utbildningspolitisk arena.²⁸ Detta innebär att hållbar utveckling kan sägas fungera som en universell moralisk princip som kan användas på alla utbildningsnivåer och som fungerar oberoende av undervisningsämne. Som Andrew Stables noterar så är hållbarhet dock att betrakta som en svagare form av reglerande ideal eftersom det är svårt att förankra i, eller validera genom, konkreta erfarenheter.²⁹ Lärande för hållbar utveckling framstår alltså som ett kunskapsområde som inte är helt lätt att avgränsa på något tydligt vis. Kanske är det därför rimligast att, som Stables föreslår, i första hand förstå hållbarhet som ett uttryck för en fundamental mänsklig önskan om att leva i en harmonisk, kontrollerad och bekväm värld.³⁰

Utifrån denna förståelse kan det huvudsakliga (om än outtalade) syftet med lärande för hållbar utveckling beskrivas som en ansats att göra den externa världen psykologiskt hanterbar.³¹ Det innebär att det handlar om ett försök att kontrollera sitt beteende i relation till en osäker framtid och i den mån utbildning för hållbar utveckling syftar till att försöka hantera framtiden så innebär det också en hantering av människors hopp och rädslor.³² Utbildningsmaterial framställt för arbete med hållbarhet tenderar därmed att just fokusera på att föreslå olika strategier för att undvika olika oönskade framtidsscenarier. Eftersom framtiden ofta ter sig osäker från människans perspektiv så finns det emellertid alltid ett visst utrymme för tvivel. Följaktligen tycks det som om en stor del av arbetet går ut på att stabilisera bilden av det förestående hotet. Därmed kan man argumentera för att de olika katastrofscenarier som används i utbildningssyfte får en produktiv roll eftersom de motiverar till fortsatta satsningar på olika utbildningsinitiativ. Eftersom en viktig del av stabiliserandet av hotbilden tycks vara att göra hotet både igenkännbart och förutsägbart så kan det vara anledning att studera något konkret exempel på hur bilden av naturen framträder i material för lärande för hållbar utveckling.

Det första exemplet är hämtat ur ett utbildningsmaterial om hållbarhet och konsumtion som publicerats av Stiftelsen Håll Sverige Rent. Stiftelsen Håll Sverige Rent är en ideell organisation som "verkar för minskad nedskräpning, ökad återvinning och för att främja individers och organisationers miljöansvar."³³ Det aktuella utbildningsmaterialet heter "Mofflor och människor – en storyline om hållbar konsumtion"³⁴ och det riktar sig till årskurs F-5. Utdraget jag kommer att studera närmare är ett fiktivt brev som skickats från en

28 Andrew Stables, "The Unsustainability Imperative? Problems with 'Sustainability' and 'Sustainable Development' as Regulative Ideals," *Environmental Educational Research* 19 (2013).

29 Stables, "The Unsustainability Imperative?", 181.

30 Ibid.

31 Det uttalade syftet ligger snarast i linje med FN:s formulering om att utbildning är avgörande för att få till stånd en förändring av människans ohållbara förhållande till naturen samt att förhindra att ytterligare skada sker (*Harmony with Nature*, Rep. I, para.46).

32 Johan Dahlbeck, "Hope and Fear in Education for Sustainable Development." *Critical Studies in Education* 55 (2014), <https://doi.org/10.1080/17508487.2013.839460>.

33 "Om Håll Sverige Rent," tillgänglig 1/12 2014, <http://www.hsr.se/om-oss>.

34 Lisa Petri, "Mofflor och människor – en storyline om hållbar konsumtion," (Stockholm: Stiftelsen Håll Sverige Rent, 2008).

grupp naturväsen som kallar sig för mofflorna till eleverna i den tilltänkta klassen som ett första steg i en storyline-process. Brevet är skrivet från mofflornas perspektiv och här följer ett utdrag ur brevet:

En kväll när vi steg upp efter en heldagsömn upplevde vi skymningen annorlunda jämfört med hur den brukar vara. I skogsdungen, där vi brukar samlas för nattens första måltid, sänker sig solen normalt sätt harmoniskt ner över björkarna. Denna kväll var det dock något som var annorlunda. Något stök som störde ordningen. Vi blev alla lite illa till mods och visste inte riktigt vad det var som var annorlunda förrän stormofflan Klibbslim såg att det var fullt av människoprylar slängda mitt i dungen. Jaha, tänkte vi allihop, vem ska nu städa upp här? Var ska vi göra av allting? Och varför ligger de här sakerna mitt i vår dunge? Några av oss mofflor blev lite sura och tyckte att det var dålig stil av människorna att bara dumpa sina grejor mitt i vår matsal. Andra satt mest och slokade med sina öron, som vi mofflor gör när vi känner oss deppiga. Jag satt ensam gräset och funderade på hur vi skulle kunna lösa situationen på bästa sätt.³⁵

Brevet från mofflorna kan förstås som en vädjan till människan (å hela naturens vägnar) riktad från en icke-mänsklig röst. Mofflorna är således ett bland naturens alla finita modi som vill etablera kontakt med människan för att få hennes hjälp med att återställa den ordning som tänks ha rubbats i naturen. Som utbildningsmaterial finns det framför allt två underliggande antaganden i brevet som förtjänar lite extra uppmärksamhet. Den ena rör det metafysiska gapet mellan människa och natur som antyds genom att människan porträtteras som naturens tilltänkta beskyddare, även om det i just det här exemplet visar sig att människan råkar ha försummat sitt ansvar. Om vi vänder oss till Spinoza är detta just ett sådant antagande som kan kritiserars utifrån ett naturalistiskt perspektiv och han menar att den skarpa gränsdragningen mellan människa och natur bygger på en bristfällig förståelse för naturen. Av samma anledning som Spinozas naturalism gör att han inte kan acceptera idén om Guds försyn gör den att han inte heller kan tillåta olika metafysiska dimensioner där en del av naturen lyder under helt andra lagar och regler än en annan del. Därför är det inte särskilt överraskande att Spinoza är starkt kritisk till tendensen att behandla människan som ett kungadöme inom kungadömet,³⁶ något som tycks krävas för att hon ska kunna tänkas modifiera och manipulera naturen från utsidan.³⁷ Spinoza skriver så här:

[N]aturens lagar och regler, enligt vilka allt blir till och förvandlas från den ena formen till den andra, är överallt och alltid desamma, och därför måste även sättet att förstå alla tings natur, hurdana de än är, vara ett och samma, det vill säga genom naturens allmänna lagar och regler.³⁸

35 Petri, "Mofflor och människor," 32.

36 E III, inledning.

37 Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 142.

38 E III, inledning.

Utifrån sitt starka naturalistiska åtagande drar Spinoza därmed den radikala slutsatsen att han kommer att "behandla de mänskliga handlingarna och drifterna alldeles som om det vore fråga om linjer, ytor eller kroppar."³⁹ För sammanhanget räcker det emellertid att konstatera att Spinozas tydliga diskvalificering av idén om olika uppsättningar naturlagar väcker relevanta frågor kring hur vi ska förstå relationen mellan människa och natur i exemplet med mofflorna.

Frågan är då hur vi ska förstå brevet från mofflorna om vi inte kan förstå det som en tillfredställande beskrivning av relationen mellan människan och omvärlden? Detta leder oss till det andra antagandet som brevet från mofflorna tycks vila på: ett antagande om att människans psykologi kan fungera som modell för förståelsen av naturen i stort. Innan vi tittar närmare på vad detta antagande innebär i sig så kan det vara idé att titta på vad som skulle kunna motivera det i just det här sammanhanget. En tänkbar förklaring skulle kunna vara att eftersom naturen i sig tycks psykologiskt oåtkomlig som en slags avgränsad och enhetlig entitet, utifrån den spinozistiska förståelse som säger att naturen utgör allting som existerar, så kan brevet förstås som ett instrument för att göra naturen psykologiskt hanterbar. I "En illusion och dess framtid" diskuterar Freud denna mekanism på ett mer generellt plan. Han skriver så här:

De opersonliga krafterna och ödets makter kan man inte komma åt, de blir för evigt främmande. Men om lidelser rasar i elementen liksom i den egna själen, om inte ens döden är något spontant utan en ond viljas våldsdåd, om man överallt i naturen har väsen omkring sig som liknar dem man känner från den egna samfälligheten, då drar man en suck av lättnad, känner sig hemmastadd i det hemska, det kusliga och kan psykiskt bearbeta den ångest som tett sig meningslös. Man är kanske fortfarande värnlös, men inte längre hjälplöst förlamad, man kan åtminstone reagera, ja kanske är man inte ens värnlös; samma medel som man betjänar sig av i sin samfällighet kan man använda gentemot dessa våldsamma övermänsklikor där utanför, man kan försöka besvärja, blidka och besticka dem och berövar dem genom en sådan påverkan en del av deras makt.⁴⁰

Det framstår som ganska tydligt att bilden av naturen i brevet från mofflorna stämmer överens med Freuds resonemang om förmänskligandet av opersonliga naturkrafter. Naturen i brevet är begåvad med ett igenkännbart känsloregister – naturen uttrycker både besvikelse och ilska – och genom att rikta dessa känslor mot människan bildar naturen, via mofflorna, en förutsägbar motpart att blidka och att förhandla med. Detta kan i sin tur förstås som ett psykologiskt botemedel mot de ångestladdade känslor av försvarslöshet som hotet av en förestående naturkatastrof kan utlösa. Även om detta kan tyckas irrationellt så menar Freud att denna reaktion är högst förväntad eftersom förmänskligandet av naturens krafter av tradition visat sig vara en produktiv del av organiserandet av ett fungerande mänskligt samhälle. Han skriver således:

39 Ibid.

40 Freud, "En illusion och dess framtid," 360.

Just på grund av dessa faror som naturen hotar oss med, har vi ju slagit oss ihop och frambringat kulturen, som bland annat också skall möjliggöra vår samlevnad. Det är faktiskt kulturens huvuduppgift, dess egentliga existensgrund, att försvara oss mot naturen.⁴¹

Det är alltså rimligt att tänka sig att förmänskligandet av naturen kan förklaras psykologiskt och att samma mekanism kan fungera som ett effektivt instrument för att, via fantasin, binda samman människor genom samhällen. Ett grundläggande antagande som krävs för att denna tankefigur ska fungera är dock "att alla ting i naturen, liksom de [människorna] själva, handlar för ett ändamåls skull."⁴² Även om detta antagande kan förklaras utifrån ett psykologiskt perspektiv så tycks det problematiskt utifrån en rationell förståelse av kausalitet i naturen. Eftersom det verkar rimligt att anta att ett utbildningsmaterial om hållbar utveckling bör kunna grundas i en rationell förståelse av orsakssamband i naturen (med tanke på att syftet torde vara att utbilda för en starkt förmåga att agera i enlighet med troliga förutsägelser av framtida händelser) är det inte helt klart hur brevet från mofflorna passar in i ett sådant sammanhang.

Här kan det vara på sin plats att lite kort diskutera rimligheten i att diskutera barns förvärvande av naturvetenskapliga kunskaper i relation till pedagogiska exempel hämtade från material framställda för arbetet med hållbarhetsfrågor med fokus på barn i de yngre åldrarna. Förmänskligandet av naturen är av tradition ett vanligt förekommande grepp i olika pedagogiska sammanhang anpassade för små barn. Det är inte alls ovanligt att till exempel barnlitteratur av olika slag förmänskligar djur för att förmedla berättelser som är lätta att känna igen och som barn kan identifiera sig med. Detta behöver inte förstås som ett pedagogiskt problem i sig utan kan snarast tolkas som ett effektivt berättartekniskt instrument att använda för att fånga barns uppmärksamhet. Exempel hämtade från kontexten lärande för hållbar utveckling skiljer sig dock en aning från barnfilmer eller barnlitteratur i stort. Denna skillnad kan förstås i två steg. För det första är utbildning (däribland även yngre barns utbildning), som vi såg inledningsvis, framskrivet som ett särskilt prioriterat område vad gäller att inleda arbetet med att etablera en icke-antropocentrisk förståelse för naturen. Detta arbete, i sin tur, kan utifrån FNs riktlinjer tolkas som ett slags övergripande mål för lärande för hållbar utveckling. Samtidigt verkar det rimligt att förstå just förmänskligandet av naturen som en tydlig effekt av en antropocentrisk förståelse av naturen där människan bildar en slags modell för förståelsen av naturen i stort. Därmed torde detta – att förmänskliga naturen – innebära en viss spänning för det övergripande projektet i fråga om att placera in arbetet med miljöfrågor i en i grunden antropocentrisk ram. För det andra har de senaste årens strategiska satsningar på utvalda delar av yngre barns utbildning i Sverige inneburit ett ökat fokus på bland annat barns naturvetenskap-

41 Freud, "En illusion och dess framtid," 359.

42 E I, appendix.

liga förståelse. I förskolans reviderade läroplan⁴³ kan man under rubriken "Utveckling och lärande" till exempel läsa följande om de strävandemål som formulerats:

Förskolan ska sträva efter att varje barn

- utvecklar intresse och förståelse för naturens olika kretslopp och för hur människor, natur och samhälle påverkar varandra,
- utvecklar sin förståelse för naturvetenskap och samband i naturen, liksom sitt kunskande om växter, djur samt enkla kemiska processer och fysikaliska fenomen,
- utvecklar sin förmåga att urskilja, utforska, dokumentera, ställa frågor om och samtala om naturvetenskap.⁴⁴

Det är i ljuset av formuleringar som dessa som det blir intressant att diskutera bilden av naturen – och i förlängningen av "barns förståelse för naturvetenskap och samband i naturen" – utifrån exempel som "Mofflor och människor." Det blir intressant inte minst eftersom arbetet med lärande för hållbar utveckling blivit många svenska förskolors och skolors svar på det ökade trycket på naturvetenskapligt lärande för yngre barn. På Håll Sverige Rents hemsida framgår det bland annat att 2600 skolor och förskolor i Sverige är anslutna till Grön Flagg,⁴⁵ vilket ger en antydning om det genomslag olika projekt med koppling till utbildning för hållbar utveckling fått i en svensk utbildningskontext. Detta motiverar i sin tur en kritisk analys av de utbildningsmaterial som står till buds inom de projekt som driver arbetet med utbildning för hållbar utveckling, däribland ett material som "Mofflor och människor" eller de utbildningsspel som kommer att diskuteras lite längre fram i artikeln.

Med utgångspunkt i Spinozas naturalism är det alltså inte okomplicerat att försöka beskriva eller förklara världen från en mofflas perspektiv i utbildningssammanhang. Om vi antar att mofflor ska förstås som varelser som är annorlunda konstituerade än människor så finns det nämligen ingen anledning att tro att människans psykologi skulle kunna fungera som giltigt ramverk för en sådan förklaring. Spinoza diskuterar den här frågan i ett brev till Hugo Boxel. Han gör detta utifrån exemplet med den populära antropomorfska förståelsen av Gud:

Further, when you say that you do not see what sort of God I have if I deny in him the actions of seeing, hearing, attending, willing etc., and that he possesses those faculties in an eminent degree, I suspect that you believe there is no greater perfection than can be explicated by the afore-mentioned attributes. I am not so surprised, for I believe that a triangle, if it could speak, would likewise say that God is eminently triangular, and a circle that God's nature is

43 Jag väljer att använda förskolan som exempel här eftersom förskolan utgör det första ledet i utbildningskedjan och därmed visar att arbetet med att stärka barns naturvetenskapliga förståelse inleds redan i de yngsta åldrarna.

44 Skolverket, *Läroplan för förskolan Lpfö98, reviderad 2010* (Stockholm: Fritzes, 2011), 9-10.

45 "Håll Sverige Rents Grön Flagg," tillgänglig 13/8 2015, <http://www.hsr.se/det-har-gor-vi/skola-forskola/hall-sverige-rents-gron-flagg>

eminently circular. In this way each would ascribe to God its own attributes, assuming itself to be like God and regarding all else as ill-formed.⁴⁶

Utifrån Spinozas resonemang ovan verkar det alltså rimligt att anta att i den mån mofflorna förses med ett ansikte av människor så är detta ansikte också tydligt mänskligt till sin karaktär. Förklaringen till detta skulle helt enkelt vara att mofflornas brev är författat av människor snarare än av mofflor. Om mofflor verkligen existerade i världen skulle det inte finnas någon anledning att tro att en mofflas beskrivning av världen skulle överensstämma med en människas beskrivning. Därmed kan man anta att bilden av naturen som förmedlas genom mofflornas brev bara är begriplig från den mänskliga fantasins begränsade perspektiv. I den mån detta perspektiv är otillräckligt för att erbjuda rationella förklaringar av kausalitet i naturen så finns det alltså ingen anledning att tro att mofflornas brev kan förmedla något annat än en kreativ, men i grunden felaktig, bild av naturen. Fantasin är, enligt Spinoza, ett otillräckligt instrument eftersom fantasi, i Spinozas terminologi, är ett begrepp för kunskap införskaffad genom externa orsaker.⁴⁷ Kunskap som nås genom externa orsaker är per definition subjektiv eftersom den externa världen inverkar på våra kroppar på olika vis. Det innebär, precis som Margaret D. Wilson påpekar, att de ytliga och tillfälliga slutsatser vi drar med hjälp av vår fantasi, som en följd av slumpmässiga möten med andra kroppar, inte är tillförlitliga i vårt sökande efter direkt intellektuell insikt i de grundläggande principer som ligger bakom naturliga fenomen.^{48,49}

För Spinoza, liksom för Freud, är problemet med denna bristfälliga beskrivning av naturen att den hjälper till att vidmakthålla en felaktig bild av kausalitet. Den praktiska konsekvensen av detta problem är att det gör människor synnerligen mottagliga för olika fantastiska utsagor oberoende av deras egentliga sanningshalt. Enligt Freud grundar detta sig i ett beteende som etableras tidigt i en människas liv. Han skriver:

Jag tror snarare att människan, även när hon förlämnar naturkrafterna personlig skepnad, följer en infantil förebild. Genom att iaktta personerna i sin första omgivning, har hon lärt sig att om hon etablerar en relation till dem kan hon på den vägen påverka dem, och därför

46 Baruch Spinoza, "The Letters" i *Spinoza: Complete Works*, red. Michael L. Morgan (Indianapolis, IN: Hackett, 2002), 904.

47 Michael Della Rocca, *Spinoza* (New York: Routledge, 2008), 245.

48 Margaret D. Wilson, "Spinoza's Theory of Knowledge" i *The Cambridge Companion to Spinoza*, red. Don Garrett (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 115.

49 Att förstå fantasin som ett problem att råda bot på är emellertid att missförstå Spinoza. Fantasin är inte bara en ofrånkomlig och därmed nödvändig aspekt av människans natur, den är dessutom en värdefull resurs att dra nytta av. Precis som fantasin kan utnyttjas för att befästa fördomar och irrationella vidskepelse så kan den också utnyttjas för att tjäna intellektet. Genom att dra nytta av fantasins förmåga att prägla våra kognitiva mönster kan vår föreställningsförmåga tränas till att känna igen saker som gynnar vår strävan efter att framhärda och frodas i existensen. För en fördjupad diskussion om hur fantasin kan förmås att tjäna intellektet genom utbildning se Genevieve Lloyd, "Spinoza and the Education of the Imagination" i *Philosophers on Education: New Historical Perspectives*, red. Amelie O. Rorty (London & New York: Routledge, 1998).

behandlar hon senare i samma avsikt allt annat som möter henne likadant som hon behandlade dessa personer.⁵⁰

Att behandla naturens opersonliga krafter som om de vore en person utrustad med känslor är alltså inte bara vilseledande utan det utgör dessutom ett potentiellt demokratiskt problem. Precis som idén om Guds försyn lätt låter sig utnyttjas som ett effektivt styrningsinstrument av makthungriga präster, kan den förmänskligade bilden av naturen utnyttjas på samma vis. De som får inflytande över hur bilden av naturen tolkas får nämligen också ett påtagligt inflytande över människors liv såtillvida att det är till dem människor vänder sig för att få svar på frågor om vad naturen behöver och vill ha. Detta gör att människor tenderar att placera sina öden i händerna på de få som blivit auktoriserade uttolkare av naturens behov.⁵¹ Som Steven Nadler påpekar så innebär detta i förlängningen att de människor som har mest att vinna på den här typen av vidskeplighet också gör allt för att stabilisera och cementera den.⁵² För att återknyta till Spinozas diskussion om profeterna så kan det tilläggas att bilden av naturen, precis som bilden av Gud, kommer att variera helt beroende på författarens psykologiska konstitution. Därför verkar det också rimligt att anta att mofflornas behov och begär säger mer om dess mänskliga författare än om naturens rådande tillstånd.

Mofflorna är inte de enda förkroppsligade manifestationer av naturen i utbildningsmaterial för hållbar utveckling. Ytterligare exempel på förmänskligandet av naturen dyker upp i några olika utbildningsspel som producerats av spelstudion Gro Play i samarbete med Stiftelsen Håll Sverige Rent. I de här spelen kan spelaren interagera med fiktiva karaktärer som kaninen Banja, Tröjan Tula, Katta Kompost och Mikroorganismerna. I spelet Gro Memo är målet till exempel att hjälpa "de söta djuren att städa upp sina förorenade hem" för att så småningom få se "hur djuren blir gladare under spelets gång då skogen och havet mår allt bättre."⁵³ Genom att städa upp i djurens naturliga miljö får spelaren alltså se hur deras ledsna miner förvandlas till glada miner. På liknande sätt beskrivs Tröjan Tula i spelet Gro Book som "en tröja vars högsta önskan är att bli omtyckt och komma till användning"⁵⁴ och genom att göra de rätta valen kan spelaren påverka Tulas form, färg och humör. Idén om att naturen, och alla djur och växter i naturen, kan göras glad och kan fulländas genom mänskliga ingrepp är ett återkommande drag i Gro Plays utbildningsspel. Mänskliga handlingar förutsätts alltså inneha den potentiella förmågan att transformera naturen från

50 Freud, "En illusion och dess framtid," 365.

51 Det demokratiska problemet framträder tydligt mot bakgrund av det faktum att den förmänskligade bilden av naturen dyker upp i en utbildningskontext som uttryckligen ska arbeta för att barn "utvecklar sin förståelse för naturvetenskap och samband i naturen, liksom sitt kunnande om växter, djur samt enkla kemiska processer och fysikaliska fenomen" (Skolverket, *Läroplan för förskolan*, 10). Det är dessutom anmärkningsvärt att det i sammanhanget rör sig om just de yngre barnen eftersom dessa får antas vara i full färd med att etablera sin bild av sig själva och omvärlden under just denna intensiva period i livet.

52 Steven Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 54.

53 "Gro Play – Our Apps," tillgänglig 1/12 2014, <http://www.groplay.com/apps>.

54 Ibid.

ett bristtillstånd till en fulländad helhet. Som vi har sett är denna föreställning inte godtagbar för Spinoza eftersom den bygger på en bristfällig förståelse för kausalitet i naturen. Vad den istället erbjuder är en fantasifull beskrivning där den mänskliga viljan föreställs vara en slags övernaturlig kraft som kan styra naturliga skeenden på ett sätt som tycks trotsa naturlagarna. Naturen är, för Spinoza, tvärtom alltid perfekt, alldeles oavsett vad som sker eller vad enskilda människor gör. Idén om att somliga saker är goda i sig själva – såsom återvinning – och att somliga saker är onda i sig själva – såsom förorening – blir bara begripligt, menar Spinoza, från den mänskliga moralens begränsade perspektiv. Yitzhak Y. Melamed förklarar:

Had Spinoza witnessed the great earthquake in Lisbon, his response would have been straightforward and simple: there was *nothing* evil in that event. The land of the city was just exhibiting its particular nature, and it was *as perfect as it could be*. To say that the mass death that resulted from the event was evil is to make the erroneous comparison between a particular ('the land of Lisbon,' or a certain person who perished in the event) and a universal ('land,' or 'humanity,' respectively), and falsely conclude that the particular lacks a perfection which naturally belongs to it.⁵⁵

Sett från naturens allomfattande perspektiv så är mänskliga handlingar alltså att betrakta som obetydliga och i den mån naturen alls (vilket i sig är en orimlig tanke) skulle betrakta mänskliga handlingar på något särskilt vis så skulle det i så fall vara med likgiltighet. Från den mänskliga psykologins perspektiv så är det däremot fullt rimligt att tänka sig att både återvinning och förorening tillskrivs ett visst moraliskt värde, och utifrån en enskild människas blick kan naturliga ting och händelser alltså mycket väl beskrivas i termer av gott och ont (eller någonstans däremellan). Att ta steget därifrån och tillskriva naturen i sig förmågan att göra moraliska bedömningar ter sig däremot fullständigt orimligt. För Spinoza innebär detta ett allvarligt felsteg som kommer sig av en sammanblandning mellan en enskild människas perspektiv och naturens allomfattande perspektiv. Snarare än att åsyfta ett perspektiv från summan av alla ändliga ting innebär naturens perspektiv att skeenden och ting förstås bortom tid och rum, ur vad Spinoza kallar evighetens perspektiv (*sub specie aeternitatis*). Det är när vi förstår hela världen från evighetens perspektiv (något Spinoza menar ligger bortom vår naturligt begränsade fattningsförmåga) som vi ser att ingenting sker av en slump utan att alla händelser följer på andra händelser i oändliga kausalitetskedjor. Skulle vi kunna uppfatta detta skulle vi också inse att allting är determinerat av en komplex samverkan av olika tidigare orsaker. Naturens perspektiv innebär på så vis ett slags total acceptans av sakernas tillstånd och naturliga utveckling. Det är ett perspektiv bortom moral såtillvida att gott och ont förlorar sin betydelse ur evighetens perspektiv.

De kemikalier som förorenar floden är, från naturens amoraliska perspektiv, att betrakta som några bland alla de andra finita ting som framhärdat i sin existens, som är så perfekta

55 Yitzhak Y. Melamed, "Spinoza's Anti-Humanism: An Outline" i *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, red. Carlos Fraenkel, Dario Perinetti & Justin E. H. Smith (Dordrecht: Springer, 2011), 158.

de kan vara och som gör precis det som de är orsakade av naturen att göra. Från människans perspektiv ser det annorlunda ut eftersom människokroppen påverkas negativt av dessa kemikalier, och därmed blir det tydligt att gott och ont inte går att separera från det som är bra respektive dåligt för en viss kropps förmåga att framhärda i sin existens. Således skriver Spinoza: "Försåvitt något ting överensstämmer med vår natur, såtillvida är det med nödvändighet gott"⁵⁶ och, på motsvarande vis, att "försåvitt det är ont för oss, såtillvida står det i motsättning till oss."⁵⁷ Att floden förorenas kan alltså mycket väl beskrivas i moraliska termer men det anklagande fingret kan endast riktas från ett specifikt perspektiv (såsom den negativt påverkade mänskliga kroppen) eftersom ingenting inom naturen kan motarbeta naturen som helhet. Naturen kan inte motverka sig själv eftersom naturen, för Spinoza, är perfekt och därför inte har några brister att kompensera för. Däremot sker det en ständig omfördelning av krafter i naturen och på så vis innebär de förorenande kemikaliernas ökade förmåga att framhärda i sin existens en minskad förmåga hos de drabbade människokropparna. Därmed kan man konstatera att även om mötet inte är hälsosamt från en människas perspektiv så kan det mycket väl vara det från kemikaliernas perspektiv. Detta i sin tur innebär att det som alldeles tydligt är nedbrytande och dåligt för en människa varken är bra eller dåligt för naturen som helhet. Vad det handlar om är istället att olika inkompatibla kroppar strävar efter att framhärda i sin existens på samma gång. Spinoza förklarar detta genom att konstatera att naturlagarna dikterar att alla individuella ting strävar efter att framhärda i sitt tillstånd genom att bevara och, om möjligt, öka i sin kraft att existera.⁵⁸⁵⁹ På detta följer att moralen är en mänsklig angelägenhet och att idén om att somliga saker är bättre än andra alltid är perspektivbunden. Det är just därför som idén om att en mänsklig handling skulle kunna tillfredsställa en tröja eller att komposthögen är som nöjdast när den är välanvänd främjar en felaktig bild av kausalitet i naturen. Detta beror helt enkelt på att naturliga skeenden då passats in i ett moraliskt ramverk som är i grunden oförenligt med naturens amoraliska karaktär. Detta måste därför förklaras utifrån mänsklig psykologi och Freud menar således att "genom insättandet av en mora-

56 E IV, teorem 31.

57 E IV, teorem 30.

58 Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics: The Theologico-Political Treatise* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 238.

59 Att alla ting drivs av en inneboende strävan kan tyckas misstänkt lik en typ av aristotelisk teleologi som sedan länge förkastats av den moderna vetenskapen. Faktum är dock att Spinozas strävan inte är att betrakta i teleologisk mening – som en strävan mot ett redan givet naturligt mål – utan som en oavslutad strävan i strikt mekanistisk mening. Saker och ting strävar, för Spinoza, i den meningen att de fortsätter att röra sig i samma riktning tills de stöter på andra krafter som påverkar deras riktning och rörelse. När något strävar innebär det alltså att detta något framhärdat i sin rörelse snarare än att det söker sig mot ett på förhand givet mål. Matthew J. Kisner förklarar skillnaden med hjälp av ett exempel: "Acorns strive to become trees, not in the sense they intend or plan to become trees, but rather in the sense that acorns causally act to bring about changes such that they become trees" (Matthew J. Kisner, *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life* [Cambridge: Cambridge University Press, 2011], 88n).

lisk världsordning uppfylles rättfärdighetskravet, som så ofta förblivit ouppfyllt inom den mänskliga kulturen.”⁶⁰

Det är värt att påminna om att de exempel som diskuterats här inte valts ut därför att de är exceptionella på något vis. Snarare framstår de som ganska representativa för hur naturen avbildas i olika utbildningsmaterial framställt för pedagogisk verksamhet med yngre barn. Som tidigare nämnts så erbjuder förmänskligandet av ting och djur ett tacksamt berättartekniskt instrument som används flitigt både i populärkultur och i utbildningssammanhang (framför allt för de yngre barnen). Det som är anmärkningsvärt i sammanhanget är alltså inte förekomsten av förmänskligade bilder av naturen som sådant utan den spänning som uppstår mellan förmänskligandet av naturen och de ökade kraven på barns naturvetenskapliga förståelse som bland annat formuleras i styrdokument som förskolans läroplan.

Avslutande ord

För att knyta ihop den här texten skulle jag vilja hävda att såväl moffloras brev som Gro Plays utbildningsspel är lärorika och intressanta exempel, men frågan är vad det egentligen är man kan lära sig av dem? Snarare än att stimulera till initierade diskussioner om kausalitet i naturen (vilket skulle helt ligga i linje med de tidigare citerade strävandemålen från förskolans läroplan) så tycks det som om dessa exempel kan erbjuda intressanta insikter om hur mänsklig psykologi och fantasi fungerar. Här finns talande exempel på hur naturen förmänskligas för att bli mer förutsägbar och mer hanterbar. Eftersom naturen inte är en människa är detta dock inte helt oproblematiskt. Det innebär bland annat att naturen anpassats till att efterlikna en människa, och därmed utrustats med teleologiska drivkrafter, med känslor och med moral. När de här dragen dyker upp i det studerade utbildningsmaterialet indikerar det att lärande för hållbar utveckling präglas av en tendens att följa välkända moraliska mönster. Eftersom den moraliska agenten i sammanhanget är naturen så innebär detta en slags upphöjning av moralen som då befinner sig bortom den mänskliga sfären. Människor tenderar, precis som Freud påpekar, att göra moralen till ”en högsta rättslig instans [som] vakar över dem, med ojämförligt mycket mera makt och konsekvens” och som kan garantera en berättelse där ”[a]llt gott får [...] sin lön, allt ont sitt straff.”⁶¹ Men om vi bortser från den psykologiska förklaringen till upphöjandet av moralen och istället bara konstaterar att moralen är en specifikt mänsklig konstruktion, och om vi därmed också betraktar moffloras brev som ett brev skrivet av människor snarare än av naturen själv, så kvarstår ändå frågan om vems värden och känslor som kommuniceras genom moffloras röst?

60 Freud, ”En illusion och dess framtid,” 372.

61 Freud, ”En illusion och dess framtid,” 362-363.