



# Sivil ulydighet i økokrisens tid

*En økosentrisk tilnærming*

## Civil disobedience in the age of the ecocrisis

*An ecocentric approach*

Odin Lysaker

*Ph.d., professor i etikk, Institutt for religion, filosofi og historie, Universitetet i Agder*

Lysaker arbeider med naturfilosofi, moralfilosofi og politisk filosofi.

[odin.lysaker@uia.no](mailto:odin.lysaker@uia.no)

### Sammendrag

Extinction Rebellions bruk av sivil ulydighet som protestform mot det de oppfatter som en rovdrift på jordsystemet er omstridt. I denne artikkelen fremsettes det jeg kaller et økoargument for sivil ulydighet og hevder at slik protest er akseptabelt som en moralsk, demokratisk og transnasjonal håndtering av natur- og klimakrisen. Jeg kritiserer her John Rawls' rettferdighetsargument og Jürgen Habermas' demokratiargument for sivil ulydighet fordi de representerer en antroposentrisme som forsterker denne krisen snarere enn å bidra til å løse den. Som et alternativ, bygger økoargumentet på et økosentrisk natursyn og en økologisk demokratimodell.

### Nøkkelord

sivil ulydighet, miljøprotest, natur- og klimakrise, økosentrisk natursyn, økologisk demokrati

### Abstract

Extinction Rebellion's use of civil disobedience as a protest form against what they perceive as a predatory operation on the earth system is debated. In this article, I put forward what I term as an eco-argument for civil disobedience and argue that such protest is acceptable as a moral, democratic and transnational tackling of the natural and climate crisis. Here, I criticize John Rawls' justice argument and Jürgen Habermas' democracy argument for civil disobedience since they represent an anthropocentrism that worsens this crisis rather than helping to resolve it. Alternatively, the eco-argument is based on an ecocentric view of nature and an ecological democracy model.

### Keywords

Civil disobedience, environmental protest, natural and climate crisis, ecocentric view of nature, ecological democracy

I august 2021 avholdt den globale miljøbevegelsen Extinction Rebellion (XR) en aksjonsuke i Oslo. Sivil ulydighet var ett av demonstrantenes virkemidler i protesten mot det de hevder er samfunnets manglende handlingsvilje trass i stadig mer og sikrere vitenskapelig kunnskap om natur- og klimakrisens økende hastighet, omfang og intensitet. XRs protest skapte offentlig debatt, og enkelte stortingsrepresentanter og aviser mente at sivil ulydighet er antidemokratisk, utenomparlamentarisk og autoritær. Disse reaksjonene står i sterk kon-

trast til de mange innflytelsesrike filosofers støtte til sivil ulydighet, eksempelvis Hannah Arendt, Herbert Marcuse, John Rawls, Ronald Dworkin, Peter Singer, Noam Chomsky, Michael Walzer, Martha C. Nussbaum og Jürgen Habermas.

I ånden fra Mahatma Gandhi og Rosa Parks til Greta Thunberg og XR, kan sivil ulydighet defineres som individers, minoriteters eller andre gruppers overveide og intensjonelle ytring eller handling motivert av moralsk samvittighet. Selv om sivil ulydighet har en moralsk autoritet og er fredelig og ikke-voldelig, er aktiviteten rettslig forbudt. Aksjonistene må altså forvente og akseptere straff. Mostanden viser også hvor mye demonstrantene er villige til å ofre for saken (blant annet bøter eller fengsling) med formål om å endre det de hevder er umoralsk, udemokratisk eller urettferdig lovverk, politikkutforming eller institusjonell praksis. I tillegg kommuniseres protesten offentlig for å påvirke myndighetene eller majoriteten, samt mobilisere folk flest. Sivil ulydighet rettes især mot det aksjonistene mener er umoralsk, udemokratisk eller urettferdig. Protesten er dessuten siste utvei, det vil si at formelle kanaler (slik som stemmeretten og ytrings- og demonstrasjonsfriheten) er benyttet uten ønsket resultat. Noe av hensikten med at sivil ulydighet er ikke-voldelig, er å beskytte uskyldige tredjeparter mot dens bivirkninger.

Det finnes gråsoner mellom rett og moral angående sivil ulydighet: mellom rettslig ulovlig og moralsk akseptabel sivil ulydighet; mellom rettslig ulovlig sivil ulydighet og rettslig lovlige ytringer og handlinger. Sivil ulydighet beskyttes nemlig av ytrings- og forsamlingsfriheten etter Grunnloven §§ 100 og 101 og Den europeiske menneskerettskonvensjon artiklene 10 og 11. Det er opp til domstolenes rettspraksis og presedens å vurdere hvordan hensynet til rett og moral bør balanseres i dette grenselandet.

Filosofene innen kritisk teori har lenge interessert seg for sivil ulydighet, og særlig hvor grensen går mellom vold og ikke-voldelig sivil ulydighet, samt mellom ikke-voldelig sivil ulydighet og andre protestformer (blant annet usivil ulydighet og revolusjon). Marcuse (1970, s. 89) forstår sivil ulydighet som en frigjørende motstandsplikt, mens Habermas (1985, s. 95) mener slik aktivitet er demokratiets lakmestest. Robin Celikates er en viktig kritisk teoretiker i dag med sin såkalte radikale tilnærming til sivil ulydighet. Selv om det synes å gå en linje fra Marcuse via Habermas til Celikates, er det kun halve bildet. I likhet med Habermas, retter Celikates søkelyset på forholdet mellom sivil ulydighet og demokrati, mens han overser Marcuses naturfilosofiske kobling mellom sivil ulydighet og demokrati. Jeg støtter delvis Celikates' innvending mot Rawls' rettferdighetsargument for sivil ulydighet, men ikke hele hans kritikk av Habermas' demokratiargument. Hovedproblemet er dog at alle tre bygger på en antroposentrisme som er inadekvat i økokrisens tid.

I kontrast, er jeg inspirert av kritisk teoretiker Robyn Eckersleys videreføring av Marcuse og Habermas i hennes artikulering av et naturfilosofisk grunnlag for en demokratisk bruk av sivil ulydighet. Jeg spør her om sivil ulydighet bør være moralsk, demokratisk og transnasjonalt akseptabelt overfor natur- og klimakrisen. Jeg svarer ja på dette spørsmålet, men kvalifiserer svaret ut fra Eckersleys *økosentrisme*. Dette natursynet avviser antroposentrismen og er holistisk ved å ta hele jordsystemet i betraktning. Jeg kaller dette *økoargumentet* for sivil ulydighet, som Rawls, Habermas og Celikates drøftes ut fra.

Denne artikkelen er tredelt, og jeg presenterer først Rawls' rettferdighetsargument for sivil ulydighet og min drøftelse av Celikates' innvendinger mot dette. Dernest tar jeg for meg Habermas' demokratiargument for sivil ulydighet og problematiserer Celikates' videreføring av denne posisjonen. Til sist introduserer jeg mitt økoargument for sivil ulydighet innenfor rammen av et økosentrisk natursyn og en økologisk demokratimodell.

## 1. Rettferdighetsargumentet

Rawls' bok *A Theory of Justice* er sentral i debatten om sivil ulydighet. Jeg kaller hans posisjon rettferdighetsargumentet for sivil ulydighet fordi Rawls (1971, s. 320–328) bygger på sin rettferdighetsteori og dennes frihets- og forskjellsprinsipp. Rawls (1971, s. 319–321) definerer sivil ulydighet som samvittighetsbasert, ikke-voldelig og offentlig protest som er ulovlig, men like fullt anerkjennes som demokratisk. Ifølge Rawls (1971, s. 319, 328, 335) er sivil ulydighet akseptabelt for å bekjempe alvorlige og langvarige brudd på rettferdighetsprinsippene. Rawls (1971, s. 319) mener videre at sivil ulydighet er forsvarlig når individer eller grupper motsetter seg myndighetenes konstitusjonelt legitimerede lover og politikk om dette oppleves urettferdig. Han hevder også at sivil ulydighet er akseptabelt når alle andre formelle kanaler og virkemidler (eksempelvis ytringsfrihet, politiske partier og demonstrasjoner) er benyttet uten at ønsket mål er oppnådd og at sivil ulydighet er siste utvei for å gjøre urettferdighet om til sin motsats (1971, s. 327). Rettferdighetsargumentet for sivil ulydighet er dessuten opptatt av minoriteters bruk av dette demokratiske verktøyet. Ut fra Rawls' (1971, s. 31, 328) tenkning, kan minoriteter tvinge majoriteten til å endre sin rettferdighetssans ved hjelp av sivil ulydighet. Hvis minoriteter har forsøkt alle formelle kanaler for å påvirke majoriteten uten å lykkes, er sivil ulydighet legitimt å bruke (1971, s. 327–328). Rettferdighetsargumentet krever da at én minoritet koordinerer motstanden mot majoriteten med andre minoriteter som har opplevd lignende urettferdighet (1971). For Rawls (1971, s. 319) reiser slik motstand spørsmål om det demokratiske flertallsstyrets grunnlag og grenser og er således en avgjørende testcase for demokratiets moralske grunnlag.

Trass i Rawls' innflytelse i debatten om sivil ulydighet, kritiserer Celikates (2016a, s. 982) rettferdighetsargumentet for å føre til en *avpolitisering* av den sivile ulydighetens demokratiske rolle. Det vil si, rettferdighetsargumentet er for snevert til å fange opp mangfoldet av konkrete erfaringer som motiverer demokratisk praktisering av sivil ulydighet. I stedet avgrenses tilnærmingen seg til individers moralske samvittighet og rettsstatlig troskap, mener Celikates. Videre, forklarer Celikates (2020a, s. 533–534), resulterer avpolitiseringsen i ufarliggjøring av og immunisering mot grupperes bruk av sivil ulydighet når slik protest egentlig burde anerkjennes som demokratisk. Celikates (2020a) utbroderer dette poenget når han påstår at den normative vurderingen av sivil ulydighet hos Rawls ikke er forankret i marginaliserte grupperes faktiske politiske kamper. Det innebærer i neste omgang at majoriteten har en definisjonsmakt til å avgjøre om minoriteters motstand skal anerkjennes, koopteres eller undertrykkes. Slik jeg forstår Celikates, mener han at avpolitiseringsen delvis skyldes at Rawls (1971, s. 8, 216, 354) baserer sivil ulydighet på en idealteori (det vil si en teori som forutsetter et fullt ut rettferdig samfunn) fremfor en ikke-idealteori (det vil si en teori som utarbeides etter at en idealteori om rettferdighet er valgt).

Celikates' første kritikk, er at Rawls' definisjon av sivil ulydighet er individualistisk. I så fall umuliggjøres en repolitisering fordi en slik prosess ifølge Celikates forutsetter en kollektiv forståelse og praktisering av sivil ulydighet. Individer som Thunberg er viktige når de protesterer, men deres sivile ulydighet finner samtidig sted kollektivt gjennom sosiale grupper og bevegelsers mobilisering. Ordet «kollektivt» viser til minoriteters eller andre grupperes demokratiske anerkjennelseskamper. Gjennom slik mobilisering skapes og utvikles noe kollektivt også i form av sosiale bånd samfunnsmedlemmene imellom. Her finner en ytterligere demokratisering av sivil ulydighet sted når samfunnsmedlemmene bygger på disse båndene i videreutviklingen av demokratiske fellesskap. Ifølge Celikates skjer dette helst når innbyggerne dannes til kollektivt orienterte medborgere snarere enn kun som individuelle statsborgere. Førstnevnte forutsetter aktiv og frivillig deltagelse og kollektiv samhandling gjennom sivilsamfunnets uformelle kanaler (eksempelvis offentligheten,

medier og ideelle organisasjoner), mens sistnevnte kun krever at man har sivile og politiske friheter uten å bruke dem.

Slik jeg leser Rawls, er ikke den kollektive blindflekken like mye til stede i hans tenkning som Celikates hevder. I Rawls' rettferdighetsteori finner man snarere flere kollektive aspekter. Kanskje viktigst av disse aspektene er når Rawls (1971, s. 3) forklarer at rettferdigheten er sosiale institusjoners første dyd. Denne dyden er videre fundert i slike kollektive elementer som samfunnets grunnleggende struktur og samfunnsmessige samarbeid borgerne imellom som denne strukturen bygger på. I tillegg kan rettferdighetsargumentet forstås kollektivt når det forsvarer sivil ulydighet som et virkemiddel minoritetsgrupper kan bruke for å protestere mot majoritetens urettferdige behandling innenfor demokratiske rettsstaters kollektive ramme.

Den andre innvendingen Celikates retter mot rettferdighetsargumentet, er at Rawls undervurderer hvordan makt påvirker praktiseringen av sivil ulydighet. Ifølge Celikates (2020a, s. 533) er det problematisk fordi forståelsen av ordet «sivil» i begrepet sivil ulydighet alltid har vært brukt som et ideologisk våpen majoriteten bruker for å gjøre minoriteter konforme og kontrollere deres protest. Denne type maktmisbruk finner sted når majoriteten definerer hvilken protest som er god og dårlig og truer derigjennom minoriteter til taushet.

Denne innvendingen kan synes mer overbevisende fordi Rawls nettopp ikke tar innover seg slik definisjonsmakt. Det skyldes dels at Rawls drøfter sivil ulydighet innenfor rammen av idealteori, som ikke tar høyde for makt. Det er samtidig uklart om Celikates' innvending overfor Rawls er gyldig når de baserer seg på ulike metoder, nemlig idealteori og ikke-idealteori.

Den tredje kritikken Celikates fremfører overfor Rawls, handler om minoritetsgrupper. Ifølge Celikates (2020a, s. 533, 537) er ikke Rawls i stor nok grad opptatt av minoriteters erfaringer og konsentrerer seg for mye på majoritetens rettferdighetssans. Én konsekvens av dette misforholdet er at majoriteten ignorerer minoriteters rett til å bruke sivil ulydighet mot majoriteten. Man bør snarere ta mer på alvor hvorfor minoritetene overhodet protesterer overfor majoriteten, forklarer Celikates. Slike grupper kan være statsborgere, men allikevel være marginaliserte i offentligheten på grunn slike aspekter som klasse, språk, etnisitet eller kjønn (2020a, s. 226–227). Selv om Celikates (2016a, s. 984) hevder at minoriteters urettferdighetserfaringer i større grad bør anerkjennes, og at de er et positivt bidrag til en ytterligere demokratisering av sivil ulydighet, bør man ikke ubetinget gi dem siste ordet.

Rawls' rettferdighetsargument er, som vist, opptatt av minoriteters tilgang på å kunne demokratisk protestere ved hjelp av sivil ulydighet. Det kan dog fra Celikates' ståsted hevdes at i faktiske situasjoner der minoriteter ønsker å bruke sivil ulydighet ikke er godt nok ivaretatt hos Rawls. Det kan blant annet skyldes at det for minoriteter kan være vanskelig å koordinere den sivile ulydigheten minoriteter imellom, slik Rawls krever. Minoriteters utblivende koordinering kan skyldes slike ting som tidsnød og ressursmangel, samt at samarbeid ikke er ønskelig eller mulig. Igjen kan Rawls vise til at rettferdighetsargumentet er basert på en idealteori og at Celikates' innvending her bommer.

Det fjerde og siste problemet Celikates mener å finne hos Rawls, dreier seg om at rettferdighetsargumentet er nasjonalt og ikke transnasjonalt. Her mener Celikates (2019, s. 68–69, 74–76, 78) at sivil ulydighet må kunne praktiseres på alle nivåer. Celikates påpeker i den sammenheng at migranter, slik som klimaflyktninger, gjør at ingen statsgrenser kan stenges. Det er dermed viktig å erkjenne mangfoldet av rom der ulike aktører kan protestere (Celikates, 2020b, s. 90). Da synliggjøres sivil ulydighet utøvd i ulike randsoner innenfor en stat, på grensen til en stat eller mellom stater. Slik transnasjonal motstand kan bidra til

ytterligere demokratisering av sivil ulydighet gjennom det Celikates (2020b, s. 74) beskriver som en transformativ dynamikk av uventede former for sivil ulydighet. Transnasjonal sivil ulydighet er da et korrektiv til minoriteters manglende mulighet til å være sivilt ulydige innenfor stater (2020b, s. 78).

Slik jeg oppfatter det, er poenget om transnasjonal sivil ulydighet Celikates' mest trefende kritikk av Rawls. Om vi går til Rawls (1971, s. 326) selv, forklarer han at rettferdighetsargumentet for sivil ulydighet avgrenses til statlige institusjoner og dermed til urettferdighet innad i et gitt samfunn. Etter mitt syn, er Celikates' testcase – global migrasjon – en god illustrasjon på Rawls' transnasjonale underskudd. Mennesker har til alle tider beveget seg over hele kloden. Nå det gjelder dagens natur- og klimakrise, gjør for eksempel stadig stigende havnivå at innbyggerne i små øystater i løpet av få tiår må flykte, uten FNs flyktningskonvensjon beskytter dem. Da kan sivil ulydighet, også mellom stater, være en eksistensiell avgjørende sikkerhetsventil.

Selv om jeg ikke overbevises av alle Celikates' innvendinger mot Rawls, mener jeg førstnevntes overordnede poeng om avpolitisering er viktig. Det er derfor interessant å se på Celikates' (2020a, s. 535–536) forslag til hvordan en repolitisering av sivil ulydighet kan skje. Det fordrer ytterligere demokratisering av forståelsen og praktiseringen av sivil ulydighet. Da må det han oppfatter som den radikale kjernen og komplekse potensialet i ordet «sivil» i definisjonen av begrepet sivil ulydighet gjenvinnes. Her mener han at den sivile ulydighetens faktiske praktisering dokumenterer at den er mye mer kompleks og radikal enn det ordet sivil muligens skulle tilsi. Da utvides registeret for sivil ulydighet til å inkludere subalterne og mothegeomoniske protestformer. Celikates understreker videre at sivil ulydighet inneholder et normativt overskudd. Det betyr at motstanden er mer enn symbolpolitikk fordi den kan resultere i politisk og rettslig samfunnsendring både i formelle og uformelle sfærer. En ytterligere demokratisering av sivil ulydighet kan dessuten finne sted om protesten relateres tett til og inspireres av historiske og samtidige politiske kamper. Dette beskriver Celikates som disse kampenes radikal-demokratiske mening. Til sist minner han om at den omfattende og rike filosofiske litteraturen om sivil ulydighet som demokratisk akseptabelt, fra Henry David Thoreau og Arendt via Rawls og Habermas til Étienne Balibar. Disse ulike, men viktige stemmene bør lyttes til og læres av flere for å videreutvikle praktiseringen av sivil ulydighet, mener Celikates. Da kan man unngå at slik fredelig protest blir voldelig.

## 2. Demokratiargumentet

Habermas' (1985; 1996, s. 382–384) posisjon kaller jeg demokratiargumentet for sivil ulydighet fordi han bygger på sin deliberative demokratimodell. Ifølge Habermas (1985, s. 100) er sivil ulydighet en moralsk begrunnet protest som motiveres av personlig samvittighet eller egeninteresse, men er samtidig en offentlig handling som annonseres på forhånd, der politiet verner offentlig ro, orden og sikkerhet. Videre sier argumentet at selv om sivil ulydighet innebærer overlatt lovbrudd som aksjonistene er villige til å ta konsekvensene av, må de respektere rettsstaten som sådan. Habermas mener dessuten at sivil ulydighet utelukkende er en kommunikativ handling (det vil si en symbolsk talehandling som ønsker å formidle et bestemt budskap til et bestemt publikum) og følgelig må være ikke-voldelig.

Slik jeg leser ham, er Habermas' demokratiargument for sivil ulydighet tredelt. Den første, moralske dimensjonen hevder at sivil ulydighet er en lakmustest for hva som er demokratiets moralske grunnlag (Habermas, 1985, s. 101). Den andre, politisk-kulturelle dimen-

sjonen påpeker at sivil ulydighet modner samfunnets politiske kultur i kraft av å inngå i en tidvis avbrutt, men like fullt pågående kollektiv og nødvendig demokratisk læringsprosess (Habermas, 1985, s. 99, 101, 104, 106). Dette synet bygger på Habermas' (1985, s. 101–102) demokratimodell der medborgerne bedriver kollektiv menings- og viljesdannelse gjennom anerkjennelse og deliberasjon. Habermas (1985, s. 104) legger til at fordi denne læringsprosessen er pågående, er også demokratiet og dets konstitusjonelle aspekter en del av en uferdig, påvirkbar og skjør prosess som bidrar til å etablere eller ivareta, samt fornye eller utvide, demokratiet. Den siste dimensjonen hevder at sivil ulydighet er en del av grunnlaget for og beskyttelsen av rettsstatens legitimitet (1985, s. 101, 103). Habermas (1996, s. 148) er her opptatt av hvordan minoriteter med en sterk ideologisk, religiøs eller annen overbevisning kan teste lovverkets legitimitet ved å være sivilt ulydige. Siden den deliberative demokratiets grunnprinsipp sier at alle berørte parter bør bli hørt (1996, s. 107), mener Habermas (1996, s. 383) at stemmeløse grupper ved hjelp av sivil ulydighet i tillegg kan appellere til parlamentet og byråkratiet for å gjenåpne formelt avsluttede politiske behandlinger av deres situasjon, slik at beslutningene kan revideres i lys av minoritetenes offentlige kritikk og protest.

Ifølge Celikates (2016b, s. 37) er Habermas' demokratiargument og Rawls' rettferdighetsargument svært like. Celikates (2020a, s. 537) problematiserer denne likheten og hevder at Habermas da forstår ordet «sivil» i begrepet sivil ulydighet på en begrenset måte og på et statlig plan. Videre mener Celikates (2020a) at fordi Habermas' demokratiargument bygger på offentlig deliberasjon, tilsløres at mange aktører kan ha gode grunner for å være sivilt ulydige selv om de uttrykker seg på andre måter enn det Habermas kaller kommunikativ handling. Celikates (2020a, s. 533, 537) mener dessuten at demokratiargumentet i for liten grad bidrar til å gi marginaliserte, minoriteter og andre sårbare grupper en stemme gjennom å utøve sivil ulydighet.

Celikates' Habermas-lesning er etter mitt syn problematisk. Riktignok er Habermas opptatt av den sivil ulydighetens moralske grunnlag, at protest legitimerer demokratiet og relaterer motstanden til det konstitusjonelle. Imidlertid overser Celikates det jeg betegner som en anarkisk kjerne i Habermas' demokratitenkning (Lysaker, 2021). Denne kjernen skaper mer uenighet og konflikt enn hva Celikates går med på. Ifølge Habermas er deliberasjon en måte å håndtere uenighet på, fremfor å skulle enes rasjonelt (Lysaker, 2021). Videre er denne anarkiske kjernen relatert til følelsesmessige reaksjoner på krenkelsener (Lysaker, 2021). Det er også verdt å huske at Habermas' (1996, s. 327–328, 356) demokratisyn ikke kun krever at alle berørte parter blir hørt, men i tillegg forstår demokratiet som et kretsløp. Da sluses protest eller annen politisk aktivitet kontinuerlig rundt i samfunnets ulike sfærer, herunder privatliv, uformelle sfærer som offentlighet og sivilsamfunn, samt formelle sfærer som parlament og domstoler. Han forstår dessuten menneskerettigheter som demokrati med andre midler på et globalt nivå (1996, s. 456). Sivil ulydighet synes derfor for Habermas å være en praksis som kan legitimeres også overnasjonalt.

Celikates og Habermas er, etter mitt syn, mer enige enn det førstnevnte vedgår. Både Celikates og Habermas forstår sivil ulydighet, som jeg viste, som medborgeres samhandling gjennom protest, og begge tar høyde for at slik motstand kan skape konflikt. Videre er de opptatte av medborgernes mulighet for å rette kritikk fra uformelle samfunnssfærer mot formelle. Celikates og Habermas deler også det syn at politikk finner sted på ulike nivåer, både innenfor stater og transnasjonalt. I tillegg er de opptatte av det kollektive ved at minoriteter, marginaliserte og andre stemmeløse kan bruke sivil ulydighet som protest overfor majoriteten.

### 3. Økoargumentet

Celikates (2020a, s. 535; 2020b, s. 88) nevner relasjonen mellom demokrati, sivil ulydighet og klimaaktivisme à la Extinction Rebellion og Fridays for Future, men uten å forklare om det er en sammenheng mellom slik miljøprotest og poenget om repolitisering av sivil ulydighet. Ei heller inspireres Celikates av Marcuses eller Eckersleys forslag om å artikulere en naturfilosofi som grunnlaget for sivil ulydighet i møte med natur- og klimakrisen, eksempelvis ved å utvide idéen om transnasjonal sivil ulydighet til å favne hele jordsystemet. Problemet er da, slik jeg ser det, at han ikke kan fremsette en systemkritikk overfor en av krisens hovedårsaker, nemlig den dominerende antroposentrismen. Ifølge kritisk teoretiker John S. Dryzek (2002, s. 147, note 1) er problemet at både Rawls' rettferdighetsargument og Habermas' demokratiargument er *like antroposentriske*. Det betyr at de setter mennesket i sentrum snarere enn naturen og gjør mennesket til målestokk og formål for alt. Begge tilnærmingene søker følgelig menneskelig frigjøring gjennom mer effektiv dominans og kontroll over naturen. Da aksepteres instrumentell bruk – eller snarere overforbruk – av naturens alt begrensede ressurser og masseutryddelse av arter for å dekke menneskets grunnbehov, for å kun nevne noen av antroposentrismens viktigste effekter og bivirkninger. Antroposentrismen har således langt på vei bidratt til overgangen fra holocen til antropocen, fra én geologisk og økologisk tidsepoke til en ny (Dryzek & Pickering, 2019). Denne overgangen skyldes især menneskers økologiske fotavtrykk (som beregner vårt forbruk av naturressurser). Det resulterer blant annet i jordens overforbruksdag (altså når jordens ressurser er oppbrukt for inneværende år og som i Norge finner sted alt i april) og vippepunkter (det vil si en rask forverring av jordens klimasystem fordi visse terskelverdier overskrides). Følgene er større ustabilitet og variasjoner i det økologisk-sosiale jordsystemet og dets livsoppretholdende kapasitet (altså geologi og økosystemer) (Dryzek & Pickering, 2019). Derfor påvirkes både den menneskelige og den ikke-menneskelige natur, som dessuten utsettes for en svært høy risiko for alvorlige, gjennomgripende, langvarige og irreversible konsekvenser av klimaendringene og naturtapet (IPCC, 2014).

Natur- og klimakrisen kan etter mitt syn forstås som ny, overopphetende, dobbel, planetær og eksistensiell. Den er ny fordi krisen er et produkt av den geologisk relativt unge tids epoken antropocen. Antropocen henger sammen med en rekke ulike, men samvirkende fenomener, slik som jordbruk, kraftproduksjon, teknologisk utvikling, arbeidseffektiverende maskiner, industrialisering, kapitalisme, befolknings- og forbruksvekst, økt levestandard, vekstideologi og fremskrittsoptimisme. Krisen er overopphetende fordi dens omfang, tempo og intensitet stadig forsterkes for alt eksisterende på jorden, især ikke-fornybare ressurser. Den er dobbel når krisen omfatter både naturressurstap og klimaendringer. Krisen er planetær ved å gjelde for hele jordsystemet, det vil si den menneskelige natur samt både levende og ikke-levende deler av den ikke-menneskelige natur. Dette i kontrast til antroposentrismens ontologiske dualisme som skiller mellom menneskelig og ikke-menneskelig natur ved å hevde at førstnevnte rager over sistnevnte på grunn av egenskaper eller ferdigheter. Natur- og klimakrisen er også eksistensiell fordi vi mest sannsynlig «styre[r] kloden mot stupet, og menneskeheten mot [et] varslet kollektivt sammenbrudd» (Vetlesen, 2008, s. 11).

Så lenge den menneskelige natur plasseres i sentrum og rangeres over den ikke-menneskelige natur og sistnevntes alt begrensede og langt på vei overforbrukte ressurser, så er det tvilsomt om slike idéer, praksiser og institusjoner som kapitalisme og antroposentrisme, som i stor grad har bidratt til å skape natur- og klimakrisen, faktisk også kan løse den. I antropocen er, etter mitt syn, Celikates' (2016b) påståtte radikale forståelse av sivil ulydighet – som hevder å bryte med både Rawls og Habermas – *ikke radikal nok* fordi alle

tre reproducerer antroposentrismeproblemet som natur- og klimakrisen krever at vi overskrider. Da hviler forklaringsbyrden på Celikates og andre som forsvarer «business as usual» i betydningen at de mener at antroposentrismen er uproblematisk i natur- og klimakrisens tidsalder. En slik virkelighetsforståelse er også på kollisjonskurs med vitenskapelig kunnskap, der FNs klimapanel (IPCC, 2014, s. v) dokumenterer at klimaendringene krever at «business as usual» forlates snarlig og fundamentalt.

Alternativt kan man følge Marcuses tenkning som «speaks directly to ecocentric concerns» (Eckersley, 1992, s. 100). Det fordrer en forståelse av sivil ulydighet som artikulere et annet naturfilosofisk grunnlag enn antroposentrismen. Dette kaller jeg økoargumentet, som hevder at sivil ulydighet er et akseptabelt moralsk, demokratisk og transnasjonalt virkemiddel for en mer adekvat håndtering av natur- og klimakrisen enn rettferdighets- og demokratiargumentet og deres antroposentrisme. Her bygger jeg også på Eckersleys (2004, s. 190) forslag om at en reform av den liberale staten til en såkalt grønn stat, og dens potensial som tilrettelegger for økologisk medborgerskap på et transnasjonalt, om enn ikke et globalt, nivå. Økoargumentet er også inspirert av kritisk teoretiker Eckersleys (1992; 1996) reartikulering av Marcuses perspektiver på naturfilosofi og sivil ulydighet i kraft av det hun betegner som et økosentrisk natursyn og en økologisk demokratimodell.

Økoargumentet innebærer videre en påstand om at i antropocen må den menneskelige natur samt levende og ikke-levende deler av den ikke-menneskelige natur anerkjennes (Lysaker, 2019). Grunnen er at i innværende geologiske epoke er alt eksisterende sårbart og skadbart overfor, og følgelig berørt av, natur- og klimakrisen. Økoargumentet mener at alt eksisterende er berørte parter gjennom å være til og på ulike, unike og aktive vis igangsette og utvikle sine eksistensprosjekter, som er gjensidig betinget og avhengige av hverandre (Lysaker, 2019). Når antroposentrismen resulterer i slikt som overforbruksdagen og vippepunkter, er den ikke-menneskelige natur særlig berørt av krisen – men uten å ha en demokratisk stemme eller være representert på samme vis som mennesker er. Å defineres som en berørt part forutsetter her ikke menneskelig aktørskap. Disse partene må heller ikke være like i egenskaper eller ferdigheter for å telles med. Det holder å eksistere og være berørte av kort- og langsiktige konsekvenser og bivirkninger av natur- og klimakrisen. Som en adressat for slik berøring, bør naturens ikke-menneskelige deler tilskrives en moralsk status som beskyttelsesverdig på lik linje med den menneskelige natur (Lysaker, 2019).

Økoargumentet for sivil ulydighet er også basert på et økosentrisk natursyn. Det vil si at begrepet natur på et ontologisk plan forstås holistisk fremfor dualistisk. Da henger alt sammen med alt; den menneskelige natur henger sammen med levende og ikke-levende deler av den ikke-menneskelige natur (Lysaker, 2019). Naturen forstås videre som supra-individuelle helheter, slik som artspopulasjoner, habitater, økosystemer, biosfæren og økosfæren (eksempelvis vann, luft, jord, temperatur og elver). Økosentrismen retter søkelyset også på det komplekse og helhetlige avhengighetsforholdet og det gjensidige samspillet mellom disse ulike sidene av virkeligheten. Denne tilnærmingen går utover både den tidligere nevnte antroposentrismen i tillegg til biosentrismen (her forstås naturen som biologisk og individuelt levende organismer slik som dyr, trær og planter). I lys av natur- og klimakrisens kompleksitet basert på dens nye, overopphetende, doble, planetære og eksistensielle aspekter, virker det økosentriske natursynet mer adekvat enn antroposentrismen og biosentrismen. Det skyldes økosentrismens større og mer helhetlige ontologiske, epistemologiske og normative bilde av krisen.

Ut fra økosentrismen identifiserer Eckersley det hun forstår som demokratiets grunnvilkår:



[A]t the *very minimum* [...] there are certain *basic ecological conditions essential* to human [and non-human] survival that should not be bargained away by political majorities because such conditions provide the *very preconditions* (in the form of life support) for present and future generations of humans to practice democracy. [...] [T]hey might be seen as even *more fundamental* than the human political rights that form the ground rules of democracy. (Eckersley, 1996, s. 218, min kursivering)

Passasjen over uttrykker, ut fra min lesning, den økologiske demokratimodellens kjerne. Her tenker jeg særlig på henvisningen til visse grunnleggende økologiske betingelser, der økologi synes å vise til en økosentrisk naturforståelse snarere enn et antroposentrisk eller et biosentrisk natursyn. Dette rammeverket hviler på tre byggesteiner. For det første det moralske idealet om *naturens trumf* (Lysaker, 2019). Det vil si at hele jordsystemet settes i sentrum og tilskrives en førsteprioritet vis-à-vis andre hensyn. Denne trumfen er en moralsk grunnverdi som bør ivaretas for alt eksisterende. Ut fra et slikt «det viktigste først-prinsipp», synes det mulig å bidra til å bremse natur- og klimakrisen. Økodemokratiet definerer følgelig natur- og klimakrisen som sak nr. 1 og ikke som én blant mange, ulike og konkurrerende interesser.

For det annet fokuserer øko-demokratiet på idéen om *økologisk medborgerskap* (Lysaker, 2019). Det vil si samhandling gjennom å utvikle ens resonans med og sensibilitet overfor hele planeten (Lysaker, 2019). Slik sanselighet anerkjenner medborgernes følelsesmessige reaksjoner i form av sorg og raseri når man eksempelvis erfarer tap av arter eller ikke-fornybare naturressurser. Selv om slike reaksjoner langt på vei bygger på negativt erfarte følelser, kan de samtidig artikuleres positivt som en økologisk kjærlighet (Lysaker, 2020). Det er en kjærlighet til alt eksisterende som sårbart og beskyttelsestrengende, som i antropocen i økende grad skades og bør derved moralsk beskyttes.

Til sist bygger det økologiske demokratiet på tanken om *alt* som er *berørt*, også bør bli hørt (Lysaker, 2019). Her fremholdes et føre var-prinsipp som i antropocen inkluderer alt eksisterende, herunder den ikke-menneskelige natur og fremtidige generasjoner. Intensjonen bak denne alle økosentrisk berørte parter-prinsippet, er en mer adekvat håndtering av den svært høye risikoen for alvorlige, gjennomgripende, langvarige og irreversible konsekvenser av natur- og klimakrisen. Siden alt eksisterende i økosentrisk forstand kan berøres av disse konsekvensene, er det avgjørende å være føre var enn etter snar angående alle parter ulike, unike og aktive eksistensprosjekter. Igjen er det tilstrekkelig å være berørt gjennom den sårbareheten, skadbarheten og beskyttelsesverdigheten som den ikke-menneskelige natur og den menneskelige natur deler. En slik reformulering av alle berørte parter-prinsippet ut fra øko-kjærlighet kan øke muligheten for at eksempelvis den ikke-menneskelige natur og fremtidige generasjoner blir sett, hørt og beskyttet.

For mer inngående å kunne besvare problemstillingen jeg reiste innledningsvis, nemlig om sivil ulydighet bør være et akseptabelt moralsk, demokratisk og transnasjonalt virkemiddel i møte med natur- og klimakrisen, skal jeg til sist drøfte økoargumentets mulige implikasjoner for sivil ulydighet. Det gjør jeg i lys av det økosentriske natursynet og den økologiske demokratimodellen, herunder poengene om naturens trumf, økologisk medborgerskap og anerkjennelsen av alle berørte parter. Mitt startsted er da Eckersleys tilnærming til sivil ulydighet:

Many green activists have responded to the *shortcomings* of liberal democracy [and global capitalism] by *disparaging* and *rejecting* conventional liberal democratic channels of political participation and, in some cases, the rule of law. The growth of mass environmental protests, *non-violent civil disobedience* and direct action, which began in the 1960s and has continued through succeeding decades, is symptomatic of a *deep* and *widespread frustration* and *dissatisfaction* with the reactive and piecemeal environ-

mental measures emanating from the liberal democratic parliamentary process. (Eckersley, 1996, s. 212, min kursivering)

Ifølge Eckersley bidrar sivil ulydighet til «'stronger' forms of democracy» (Eckersley, 1996, s. 211). Siden hun skrev dette for nærmere tre år siden, og fordi natur- og klimakrisen kun har blitt mer akutt siden den gang, synes dette perspektivet å være *enda mer relevant* i dag. Det er derfor interessant å knytte det an til sivil ulydighet utført i dag av blant andre XR.

Når det gjelder poenget om naturens trumf, virker sivil ulydighet å være et moralsk, demokratisk og transnasjonalt akseptabelt virkemiddel i møte med natur- og klimakrisen. All den tid krisen er eksistensiell ved å berøre alt eksisterende, er sivil ulydighet en rimelig moralsk protest på vegne av hele planeten. Da henter aksjonistene sin moralske autoritet fra en eksistensiell inngang snarere enn lovverk som forbyr og straffer sivil ulydighet. Siden hensynet til naturens trumf er en del av det økologiske demokratiets grunnmur, kan sivil ulydighet forstås som et grunnvilkår for dette rammeverket og som en betingelse for nedbremsing av natur- og klimakrisens overoppheting. Også transnasjonalt synes poenget om naturens trumf å være nødvendig for så vidt som utgangspunktet er beskyttelsen av jordsystemet som en førsteprioritet.

Også angående økologisk medborgerskap, synes sivil ulydighet å være et moralsk, demokratisk og transnasjonalt akseptabelt virkemiddel stilt overfor natur- og klimakrisen. Det økologiske medborgerskapets moralske gehalt kan hevdes å hvile på appellen til øko-kjærlighet. Når blant andre XR bruker sivil ulydighet i sine aksjoner, kan slik protest forstås som en kjærlighet til alt som eksisterer som sårbart og skadbart og bør derfor ytterligere beskyttes. Som økologisk medborger kan man da sluse øko-kjærligheten inn i felles rom for demokratisk motstand. Ut fra idealet om økologisk medborgerskap, samhandler man demokratisk ved å aktivt delta i offentligheten, sivilsamfunnet eller andre uformelle rom ved å rette en systemkritikk overfor antroposentrisk praksis. Det kan skje blant annet ved å øke innbyggernes kollektive kunnskap om krisen, samt å inspirere til å sanselig leve seg inn i andre eksistensformer. I neste omgang kan dette øke bevisstheten om disse eksistensformenes iboende verdi og skaden de lider under i antropocen. Videre kan økologisk medborgerskap forstås som transnasjonalt fordi mange av disse aksjonistene bedriver sin motstand på tvers av statsgrenser. Det gjøres i kraft av organisasjoner, nettverk eller annen samhandling.

Til sist skal jeg vurdere om det å anerkjennes som en berørt part kan forsvare sivil ulydighet som moralsk, demokratisk og transnasjonalt i møte med dagens økokrise. Å være en berørt part kan moralsk forstås i kraft av en iboende verdi som anerkjennes hos alt som berøres – enn si skades – av krisen. Gitt at dette innbefatter alt eksisterende, identifiserer idéen om berørthet hvem eller hva som er beskyttelsesverdig i økosentrisk forstand. Idéen om en berørt part er videre demokratisk relevant fordi det utvider hvem eller hva som anerkjennes som en del av det politiske. Den økologiske demokratimodellen er opptatt av måter berørte parter (eksempelvis dyr, elver, økosystemer og fremtidige generasjoner) ikke blir hørt i formelle politiske arenaer. Dette demokratiske underskuddet – som skyldes et gap mellom dem eller det som er berørt uten å være hørt – kan imidlertid bøtes på ved at berørte parter som er stemmeløse blir hørt gjennom klimaaksjonister, miljøvernorganisasjoner eller andre formative aktører (Dryzek & Pickering, 2019, s. 105). I tillegg kan protesten være en motstand mot blokkerte politiske maktstrukturer som bidrar til å holde natur- og klimakrisen vekk fra politisk debatt, som er inadekvat i antropocen. Da blir sivil ulydighet en lakmustest for økodemokratiets legitimitet. Å være berørt i denne forstand, nemlig som sårbart og skadbar, er dessuten transnasjonalt fordi både menneskelig og ikke-menneskelig naturs ulike og unike eksistensprosjekter ikke stanser ved statsgrensene.

## 4. Konklusjon

I ånden fra naturfilosofer og miljøaktivister som Arne Næss, bruker XR sivil ulydighet. I det foregående argumenterte jeg for at slik ulovlig, men ikke-voldelig protest er moralsk, demokratisk og transnasjonalt akseptabelt i møte med natur- og klimakrisen. Som et svar på min kritikk av rettferdighets- og demokratiargumentets antroposentrisme, introduserte jeg økoargumentet for sivil ulydighet basert på økosentrisme og økologisk demokrati. Her forstås sivil ulydighet som en gylden middelvei mellom «business as usual» (især kapitalismens overforbruk av naturressurser) og økosabotasje (som Andreas Malm forsvarer). Fordi krisen er eksistensiell, akutt og planetær, og selv om sivil ulydighet er forbudt, bør XR, Greta Thunberg og andre som bruker denne protestformen ønskes velkommen. Da er det samtidig verdt å lytte til innflytelsesrike filosofer, fra Arendt og Marcuse via Rawls og Nussbaum til Habermas, og deres forsvar for sivil ulydighet. Det synes å være et riktig og viktig skritt i retning av å anerkjenne og beskytte alt eksisterende på jorden i økokrisens tid.

*Jeg takker Sigurd Hverven, to anonyme fagfeller og redaktørene for innspill til en tidligere versjon av denne artikkelen. Tidligere versjoner av artikkelen ble presentert på Conference on Earth System Governance i Bratislava i 2021 og Philosophy and Social Science Conference i 2022.*

## Referanser

- Celikates, R. (2016a). Democratizing Civil Disobedience. *Philosophy & Social Criticism*, 42(10), 982–994. <https://doi.org/10.1177/0191453716638562>
- Celikates, R. (2016b). Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation. *Constellations*, 23(1), 37–45. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12216>
- Celikates, R. (2019). Constituent Power Beyond Exceptionalism. *Journal of International Political Theory*, 15(1), 67–81. <https://doi.org/10.1177%2F1755088218808311>
- Celikates, R. (2020a). Disobedience and the Ideology of Civility. *Contemporary Political Theory*, 19(3), 533–537. <https://doi.org/10.1057/s41296-020-00392-7> <https://doi.org/10.1057/s41296-018-00296>
- Celikates, R. (2020b). Radical Civility. I Christ, J., Lepold, K., Loick, D. & Stahl, T. (Red.), *Debating Critical Theory* (s. 83–94). Rowman and Littlefield.
- Dryzek, J.S. (2002). *Deliberative Democracy and Beyond*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/019925043x.001.0001>
- Dryzek, J.S. & Pickering, J. (2019). *The Politics of the Anthropocene*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198809616.001.0001>
- Eckersley, R. (1992). *Environmentalism and Political Theory*. State University of New York Press.
- Eckersley, R. (1996). Greening Liberal Democracy. I Doherty, B. & de Geus, M. (Red.), *Democracy and Green Political Thought* (s. 212–236). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203449554>
- Eckersley, R. (2004). *The Green State*. MIT Press.
- Habermas, J. (1985). Civil Disobedience. *Berkeley Journal of Sociology*, 30(96), 95–116.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/1564.001.0001>
- IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change). (2014). *Climate Change Synthesis Report Summary for Policymakers*. [https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/02/AR5\\_SYR\\_FINAL\\_SPM.pdf](https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/02/AR5_SYR_FINAL_SPM.pdf)
- Lysaker, O. (2019). Økologisk demokrati og naturens iboende verdi. *Etikk i praksis*, 13(2), 41–58.
- Lysaker, O. (2020). Ecological Love. I Lysaker, O. (Red.), *Between Closeness and Evil* (s. 55–88). Scandinavian Academic Press.
- Lysaker, O. (2021). Bodily Felt Integrity: The Anarchic Core of Communication in Jürgen Habermas's Democratic Thought. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 22(3), 1–22.
- Marcuse, H. (1970). *Five Lectures*. Allen Lane.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjf9z6v>
- Vetlesen, A.J. (2008). Innledning. I Vetlesen, A.J. (Red.), *Nytt klima* (s. 9–20). Gyldendal forlag.