

Sverker Sörlin

Människans nya gränser

Vad är en människa? Den eviga frågan, som också är Primo Levis fråga efter hans erfarenhet av Auschwitz: Är detta en människa?¹

Frågan har en giltighet som inte bara är evig, den blir alltmer akut. En människa är inte bara en kropp med ett medvetande, alltså en sluten enhet med tydliga gränser. Snarare är hennes gränser oklara och förhandlingsbara. En människa är tillgänglig för yttre påverkan i form av kommunikation, propaganda och fostran. Hon kan göras till föremål för kemiska och biologiska och inte minst genetiska manipulationer.

Hon är visserligen en enhet i bemärkelsen en individ, men hon står också i relation till andra människor och till medvarelser i form av djur och, ytterst, ett ekologiskt och socialt sammanhang utan vilket hela idén om att vara människa skulle vara något annat.

Människans bräcklighet och hennes mottaglighet för yttre inflytelser är omtalad i de äldsta av skrifter. Hennes dubbelnatur, att både ha kontakt med den materiella världen genom sin kropp och med den andliga eller intellektuella med sin själ eller sina tankar, är en central beståndsdel i

1. Primo Levi, *Är detta en människa?* (1988). Boken utkom 1947.

västerländsk dualism. Den finns också i olika varianter i andra intellektuella och religiösa traditioner. I sin klassiska formulering hos Pico della Mirandola på 1400-talet får denna tanke formen av ett moraliskt och existentiellt val som Gud uppställt för människorna: »Mitt i världen har jag ställt dig«, säger Gud till människan, för att hon skall kunna välja att bejaka din längtan till Gud och godheten eller att ge efter för de djuriska impulserna och »behärskad av sin mage kråla på marken«.² Redan Aristoteles arbetade med föreställningen om en naturens skala där varelser intog olika plats och där människan befann sig i skärningspunkten mellan det gudomliga och det jordiska i kraft av sin själ.

I filosofin och vetenskapen erkänns ibland det komplexa i denna människobild. Samtidigt är det svårt att förneka att det finns en inbyggd spänning mellan denna gamla insikt om människans sammansatta väsen och några av de hörnspelare som den konventionella västerländska moderniteten vilar på. Enligt gängse marknadsekonomiskt tänkande förutsätts vi sträva efter att förverkliga vårt eget personliga välstånd. Politiskt förutsätts vi ha enskilda intressen som kanaliseras i politiska val som visserligen gör oss till delar av sociala grupper och klasser men som

till sin kärna handlar om vad som gynnar oss som individer. Juridiken har utvecklat en sofistikerad apparat för att handskas med allt som har med det enskilda att göra, individens rättigheter och skyldigheter, enskilt straffansvar, enskild äganderätt.

På område efter område framträder bilden av den moderna människan som en unik varelse skild från andra och skild från annat levande. Om tidigare samhällen från vår moderna utgångspunkt ter sig ensidiga och kanske skrämmande i sin underskattning av värdet av den enskildes frihet och integritet – med klanvälde, patriarkalism, religiöst tvång – så skulle en besökare från en annan planet som nedstiger i vår samtid kanske slås av vilken enastående förmåga vi uppvisat när det gäller att hitta på sätt att göra människor oberoende av varandra. Måhända skulle denna långväga besökare även notera att svenskarna utvecklat en alldeles särskilt långtgående och subtil form av individualism, skyddad av omfattande offentliga åtaganden som befriar dem från direkt personligt engagemang i omsorgen om medmänniskor och gemensamma angelägenheter.³

Kulturen, inte minst populärkulturen, har på senare år formulerat talrika bilder av denna människa. Instängd i sig själv och sin doktrinära enskildhet

2. Giovanni Pico della Mirandola, *Tal om människans värdighet* (1974). Texten trycktes första gången 1486.

3. Henrik Berggren och Lars Trägårdh, *Är svensken människa? Gemenskap och oberoende i det moderna Sverige* (2006).

klarar hon inte av att leva det liv som förväntas i fråga om att arbeta, köpa, pendla, bli medialt underhållen, *und so weiter*, i en själsdödande monoton upprepning. Man kan tänka på filmen *Falling Down* från 1993 med Michael Douglas eller den lilla men intensivt tidstypiska romanen *Neon* av Jay McInerney.⁴ Men temat är gammalt, det finns hos tidiga sociologer som Émile Durkheim och Georg Simmel, hos efterkrigstidens tänkare som Max Horkheimer och Theodor Adorno i *Upplysningens dialektik*⁵, och det återkommer i romanen under större delen av nittonhundratalet, i skildringen av alienationen och frustrationen hos män utan egenskaper, från Robert Musil till Jerzy Kosinski. Temat återfinns även hos sentida samhällsforskare som Robert Putnam som visat hur vi allt oftare »bowlar ensamma«.⁶

Denna existentiella och sociala frustration har ingalunda upphört, snarare har den accelererat och väcker numera ingen förvåning. Den hanteras som en konstant i den moderna tillvaron, en lika fundamental som paradoxal »stress«, som de flesta har ett personligt intresse av att underhålla för att försvara sin plats i produktionen, sam-

tidigt som den tycks underminera hälsa och välbefinnande. Doktrinen om den självfixerade individen möter emellertid motstånd på alla håll. Forskning om hälsa och psykologi visar hur vi snarare är människor som lever av relationer och förbindelser, av vänskaper och nätverk. Även ekonomisk forskning fjärrar sig alltmer från bilden av den rationella *homo oeconomicus*. En sluten, avgränsad, beslutsfärdig individ avskild från sin omgivning tycks inte kunna existera, och de som ändå gör det tycks förutbestämda till undergång.

På samma sätt har bilden av människan som isolerad från naturen förändrats. I stället växer det fram en bild av den moderna människans sammanflätning med den naturliga omgivningens villkor. Människans gränser har under det senaste århundradet utvidgats till att strängt taget införliva hela planeten, som omvandlas för våra olika syften. För detta finns numera ett välutvecklat språk och en lång rad ganska välutforskade indikatorer. »Det ekologiska fotavtrycket«⁷ är ett sätt att fastställa storleken av de »spökarealer« (ett uttryck med liknande innebörd använt av den svenskfödde livsmedelsforskaren Georg Borgström redan på

4. Jay McInerney, *Neon*. »Bright lights, big city« (1986).

5. Max Horkheimer och Theodor W. Adorno, *Upplysningens dialektik* (1981).

6. Robert Putnam, *Den ensamma bowlaren. Den amerikanska medborgarandans upplösning och förnyelse* (2001).

7. Mathis Wackernagel och William E. Rees, *Our Ecological Footprint. Reducing Human Impact on the Earth* (1995).

1950-talet⁸) som behövs för att hålla liv i en människa, eller en stad eller en nation, på en viss välståndsnivå. Detta fotavtryck bara växer och tillväxten visar inga tecken på att avta, även om den »ekologiska effektiviseringen« gjort att välståndet per ytenhet ökar något.⁹ Forskare har försökt beräkna gränser för hur långt denna expansion kan fortsätta innan farliga tillstånd inträder.¹⁰

I flera dimensioner är dessa »planetära gränser« redan överskridna, andra kommer snart att bli det. Även denna forskning har en förhistoria, som handlar om resurser och villkor för människors och staters fortlevnad. En rottråd går djupt ned i statistikens historia, den så kallade *Staatenkunde*, som bokstavligen handlade om att inventera de tillgångar som en stat och dess furste hade till sitt förfogande för att nå välstånd och hålla ordning i sitt land och vinna krig mot

sina fiender. I Storbritannien gick detta under namnet politisk aritmetik.¹¹ Insikten om att samhällets och ekonomins expansion har djupa effekter på landskapet växte under 1800-talet.¹² Intressant nog är det vid ungefär samma tidpunkt som tanken att människans egna gränser är förhandlingsbara blir tydligare. Det sker genom Darwins arbeten, som rycker ned människan från hennes piedestal som Guds avbild och i stället pekar på hennes påtagliga djuriska egenskaper och den underliggande evolution som gjort oss till dem vi är (vilket inte skall förväxlas med att biologin får någon enkel och tvingande moralisk innebörd). Men gränsen för människans räckvidd förskjuts också genom ekologin, som kan ses som en utvidgning av det darwinska programmet – förtätat av Darwin i en av den politiska historiens vackraste formuleringar: *we may be all netted together*¹³ – till en större, ytterst global nivå.

8. Se till exempel Georg Borgström, *Jorden – vårt öde* (1953) eller *Gränser för vår tillvaro* (1964).

9. Maarten A. Hajer, *The Politics of Environmental Discourse. Ecological Modernization and the Policy Process* (1995).

10. Johan Rockström med flera, »Planetary Boundaries. Exploring the Safe operating Space for Humanity«, i *Nature* volym 461 (2009), s. 472–75. Och Anders Wijkman och Johan Rockström, *Vi kan inte förhandla med naturen* (2009).

11. Karin Johannisson, *Det mätbara sambället. Statistik och samballsdröm i 1700-talets Europa* (1988); Henrik Höjer, *Svenska siffror. Nationell integration och identifikation genom statistik 1800–1870* (2001); Sverker Sörlin, *Europas idéhistoria. 1492–1918. Mörkret i människan* (2004), kapitel 5.

12. Det klassiska arbetet är George Perkins Marsh, *Man and Nature. Or, Physical Geography as Modified by Human Action* (1864).

13. Formuleringen återfinns i Charles Darwins anteckningsböcker över »Transmutation of species« från åren 1837–1838; se <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=sid&itemID=F1575&pageseq=36>, hämtningsdatum 17 februari 2011.

Den som först lanserade ekologin och myntade den som begrepp, den tyske zoologen, författaren och konstnären Ernst Haeckel¹⁴, var för övrigt en glöddande darwinist. Vad Haeckel och den efterföljande ekologin, i allt väsentligt utvecklad under 1900-talet, gjorde var att beskriva allt levandes sammanhang och i detta ingick även människan. Det är således, enligt ekologin, en gränslös varelse som från denna utkantsposition i naturen och det levande tar sig in i den moderna världen och genom denna nya lära utmanar föreställningen om en människa med tydliga gränser. För ekologin handlar, precis som delar av sociologin, om beroenden och samspel, om att formulera en människa som sträcker sig utanför sig själv och ingår i sammanhang som är bokstavligen livsviktiga.

En mycket rik, men i konventionella framställningar försummad politisk och idéhistorisk tradition, har under nittonhundratalet formulerat denna nya människa med alltmer förhandlingsbara gränser mellan »sig«, sitt manipulerbara och känsliga inre i form av inre organ och flyttbara gener, och sitt livsuppehållande yttre i form av en miljö och en natur som bär upp hela

hennes existens. Här kan vi bara göra några nedslag för att antyda konturerna av denna historia. Ett inslag i den är demografins utveckling under mellankrigstiden, då föreställningen om en grundläggande konflikt mellan jordens folkökning och planetens produktionsförmåga först började formuleras.¹⁵ Ett avgörande arbete är den ryske biokemisten Vladimir Vernadskijs *Biosfera* från 1926, som myntade begreppet *biosfär* och klargjorde sammanhanget mellan det levandes tunna hinna och den mänskliga civilisationens skörhet.¹⁶ Systemekologin, som i sin tur lånade mycket från den tillämpade matematiken, visade med enkla men övertygande flödesdiagram hur människornas produktion var en del av den mycket större som naturen själv tillhandahöll; av detta blev långt senare begrepp som »ekosystemtjänster« som nu finner sina vägar in i naturresursförvaltning och stadsplanering.¹⁷ Samtidigt kom resultat från psykologisk forskning som kunde visa att behaviorismens enkla stimulus-respons-förståelse av människan var otillräcklig; en människa var för sin psykiska hälsa beroende av nätverk av människor och hon stod också i

14. Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen* (1866).

15. Alison Bashford, »Nation, Empire, Globe. The Spaces of Population Debate in the Interwar Years«, i *Comparative Studies in Society and History* volym 49, nr 1 (2007), s. 170–201; Matthew Connelly, »To inherit the Earth: Imagining world population, from the Yellow Peril to the Population Bomb«, i *Journal of Global History*, nr 1 (2006), s. 299–319; Matthew Connelly, *Fatal Misconception. The Struggle to Control World Population* (2008).

16. Vladimir I. Vernadskij, *The Biosphere* (1998).

17. Gretchen Daily, *Nature's Services. Societal Dependence on Natural Ecosystems* (1997).

ansvarsförhållanden och känslomässiga beroendeförhållanden till husdjur och andra levande varelser, vilket för övrigt är ett av de teman som Donna Haraway kommer in på i den här publicerade texten.

Under 1900-talets senare del och in på 2000-talet kom allt fler belägg för människans gemensamma ursprung, och en delad pool av DNA från artens förhistoria på den afrikanska kontinenten. Även om vi var individer och under tidernas lopp delats i språk, nationer och klasser, så hade vi ytterst samma grund. Vi tillhörde en och samma artgemenskap och var därigenom förbundna med varandra. Filosofiskt fanns en större klangbotten i äldre idéer om en mänsklighet med gemensamma rötter och delade intressen.¹⁸ Länkarna mellan människa, natur och globalisering har poängterats alltmer i forskning och historieskrivning under senare år, inte bara i den här återgivna texten av Michel Serres, utan även hos till exempel Bruce Mazlish.¹⁹ Givna referenspunkter är FN-stadgan om de mänskliga rättigheterna 1949 och den i tiden snabbt växande litteraturen om en enda värld med en uppsättning kollektiva problem, till exempel Fairfield

Osborns *Vår plundrade planet* och flera liknande i samma djupt pessimistiska, ofta nymalthusianska genre.²⁰

Ett viktigt begrepp i denna historia om en gemensam mänsklighet med ett gemensamt öde är *oikoumene*, som erkändes av påven under 1500-talet efter de omfattande debatterna om grymheterna i Nya världen och huruvida de varelser som där offrades verkligen var människor med samma rättigheter som européerna. Enligt bullan *Sublimis Deus* var indianerna förtjänta av samma påvliga uppmärksamhet och skulle inte betraktas som vildar, *bruta animalia*. Indianerna var inte födda enbart för att tjäna, de var äkta människor, *vero homines*, som kunde vinnas för den kristna tron.

Successivt växte idén om en gemensam mänsklighet och vann fotfäste under 1600- och 1700-talen. Locke talade om mänskligheten i allmänna ordalag och beskrev haven som »denna mänsklighetens stora och ännu bestående allmänning»²¹, fast utan att någonsin kompromissa med sin grundläggande övertygelse om individens rätt till fortbestånd och självförsvar. Rousseau var klar över hyckleriet i det rådande språkbruket och konstaterade att »hela

18. John M. Headley, *The Europeanization of the World. On the Origins of Human Rights and Democracy* (2008).

19. Bruce Mazlish, *The New Global History* (2006).

20. Fairfield Osborn, *Vår plundrade planet* (1949); Björn-Ola Linnér, *The Return of Malthus Environmentalism and Post-War Population-Resource Crisis* (2003).

21. John Locke, *Andra avhandlingen om styrelseskicket. En essä angående den civila styrelsens sanna ursprung, räckvidd och mål* (1998), s. 54.

världen är full av folkslag vilka vi bara känner till namnet, och ändå inlåter vi oss i att döma om människosläktet«²² – mänskligheten måste inkludera alla i ett begrepp som stod över enskilda nationer och individer och för att göra det måste världens alla folk undersökas och beskrivas.

Montesquieu, som ändå var så in-tresserad av skillnader, klandrade sina föregångare Pufendorf och Grotius för att de hade försummat att utvidga de rättigheter som de tillskrivit de fria männen också till slaverna.²³ Johann Gottfried Herder talade om mänskligheten som »en enda familj på en planet som inte är så stor«.²⁴ Han förutsåg också, för mer än två hundra år sedan, att mänskligheten inte skulle lämna något hörn av planeten orört. Än mer uttalad är denna idé om en gemensam mänsklighet hos Thomas Paine, som i sin *Människans rättigheter* fastslog att »alla människor är ett; varmed jag menar, att alla människor har en enda rang, och följaktligen alla är fördda jämlika och jämlika rättigheter av naturen [...]«.²⁵

Det kan förefalla som en utveckling att här erinra om vad man kunde kalla mänsklighetens idéhistoria, men

i själva verket är det nödvändigt. Den natur, och den planet, vars framtid nu diskuteras är en del av mänskligheten och dess moderna öde är en del av mänsklighetens öde.

Man kan alltså, som framställningen ovan antyder, beskriva de senaste två hundra årens historia som en växande spänning mellan dessa två bilder av människan och hennes gränser. Å ena sidan modernitetens klassiska individ, i sig utan utsträckning bortom sin kropp, men med rättigheter och skyldigheter, vars frihet ska utvidgas så långt möjligt och vars handlingar ska inskränkas så litet som möjligt, utan att hennes egna beroenden av den större omgivningen behöver formuleras eller tillvaratas. Å andra sidan en människa djupt invävd i beroenden av medvarelser och ekologiska samband.

De två texterna i detta avsnitt kan uppfattas som uttryck för insikten om att en sådan spänning föreligger och att den är problematisk. I båda texterna, av Michel Serres respektive Donna Haraway, spelar gränsen mellan människa och natur en avgörande roll. Serres utgår från sin egen bok *Le contrat naturel*, där han på ett närmast rättsfilosofiskt plan undersökte grunderna för

22. Jean-Jacques Rousseau, »Om ojämlikheten mellan människorna«, i Rousseau, *Kulturen och människan. Två avhandlingar* (1992), s. 152. Uppsatsen skrevs 1755.

23. Montesquieu, *Om lagarnas anda* (1998), bok X, s. 3.

24. Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791), svensk översättning *Ideer till mennisko-historiens filosofi* (1814–1816).

25. Thomas Paine, *Människans rättigheter* (1992), s. 86, moderniserad stavning. Boken skrevs 1791–1792.

den stora transformation han tyckte sig iaktta på en planet där naturens krafter snart skulle övertrumpas av den samlade mänskliga påverkan.²⁶ I denna situation måste människan upphöra med att blott och bart söka besegra sin gamla överman naturen och tvärtom uppträda som ombud för naturens levande varelser, ytterst i omsorg om sin egen långsiktiga välgång.

För Serres vidgas således människans gränser först genom påverkan av naturen, sedan genom att hon träder i ett ansvarsförhållande till den natur som hon påverkar, och slutligen genom att hon inser att detta ansvar inte är lokalt utan globalt och att de enskilda och lokala människorna härigenom förenas till en gemensam mänsklighet med ett och samma planetära intresse. På ett visst sätt blir för Serres härigenom jorden en mänskligheten sammanfallande subjekt och objekt; deras öden är sammanflätade. Begreppet »skala« blir för Serres av avgörande betydelse. När påverkan av omgivningen ökar och resursflöden och handel vidgas över allt större områden, så blir i motsvarande grad skalan för det relevanta mänskliga ansvaret större och större.

Men som varje förändring av skalan förändrar globaliseringen successivt och djupgående objektens och subjektens

respektive ställning i den process som bringar handling och kunskap mot ökad universalitet.²⁷

Bakom denna litet gåtfulla formulering döljer sig ett perspektiv på världsutvecklingen som enklast kan beskrivas så att människan genom att etablera allt större »objekt« för sin kontroll av världen – kunskap, tekniska system, infrastruktur – successivt förvandlar hela jorden till ett objekt och därigenom som subjekt kommer att bebo sin egen skapelse och upprätta samtliga dess invånare till subjekt i rättslig mening. På ett visst sätt befinner sig Serres härigenom i den stora traditionen från Bartolomé de las Casas, som på 1500-talet argumenterade just för indianernas rättigheter i Karibien.²⁸ Den så kallade etiska cirkeln, som också är politisk, har vidgats till att gälla inte bara fria män, utan även de arbetande klasserna, kvinnor, barn. Nu har turen, menar Serres, kommit även till de andra levande varelserna och varför inte till naturen själv i sin helhet. Den gamla skiljelinjen mellan människa och natur, eller mellan subjekt och objekt, måste omförhandlas. Och den människa som gör det är således en människa som i sig, som mänsklighet, införlivat sin omgivning och fått ansvar för den såsom något som inte är en annan del av

26. Michel Serres, *Le contrat naturel* (1990).

27. Michel Serres, »En återblick på naturfördraget«, i detta nummer, s. 210.

28. Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552).

verkligheten utan en annan aspekt av samma gemensamma verklighet. Man kommer att tänka på ett bekant uttryck av den spanske filosofen José Ortega y Gasset i *Méditaciones del Quijote*: »Yo soy yo y mi circunstancia« – »Jag är jag och min omgivning. Överlever inte min omgivning överlever inte heller jag.«²⁹

Om Serres följer utvidgningen av människans gränser utåt, mot det planetära, så spårar Donna Haraway samma rörelse inåt, mot genetikens koder och de enskilda varelsernas beteende och samspel. Hon intresserar sig för det levandes väsen i människans omgivning: husdjuren, särskilt hundarna och katterna, men också de flocklevande och människoliknande djuren, som hon ägnat åtskillig forskning, dels som biolog men framför allt som utforskare av hur den naturvetenskapliga kunskapen formats, särskilt i studier av primater.³⁰ Med en avsiktlig parafras på Bruno Latours bekanta tes »vi har aldrig varit moderna«³¹ menar Haraway att »vi aldrig har varit mänskliga«, det vill säga att gränsen mellan djuriskt och mänskligt är överdriven och i grunden socialt konstituerad. Det mänskliga är i själva verket något som räcker också

in i djurens värld, eller kanske rättare, det djuriska räcker långt in i det mänskliga.

En sådan gränsöverskridande ontologi har varit i stort sett otänkbar i den västerländska tradition som jag beskrev ovan. Nu är den det inte längre på samma sätt, troligen därför att de enskilda djuren blivit en del av det objekt (>naturen<) som vi i Serres mening alltmer håller på att överta ansvaret för. Sensibiliseringen inför djurens lidande har sin egen historia som i västerländsk tradition i allt väsentligt inleds på 1700-talet och ibland brukar sammanfattas med Jeremy Benthams dictum: det väsentliga är inte att fråga om djuren kan tala eller tänka utan: »Kan de lida?«.³² Haraway observerar att det ingalunda bara är teologer och ekonomer som stått i vägen för en vidgning av föreställningen om en enad mänsklighet med ett planetärt och uthålligt ansvar för det levande. Även filosofer ingår i den mänskliga utvaldhetens förtrupper. Här använder Haraway vad som redan förefaller vara på god väg att bli en trop i djur-människa-litteraturen. Exemplet är hämtat från en föreläsning av Jacques Derrida. Denne stod naken i duschen iakttagen

29. José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, volym 1 (2004), s. 757. *Méditaciones del Quijote* utkom 1914.

30. Donna Haraway, *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* (1989); *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse. Feminism and Technoscience* (1997); *When Species Meet* (2008).

31. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essais d'anthropologie symétrique* (1991).

32. Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), andra upplagan (1823), kapitel 17, s. 311, fotnot.

av sin katt, vilket blir startpunkten för en reflektion över kattens eventuella tankar om hans nakenhet. Haraway noterar att Derrida förutsätter en föreställning om nakenhet som en katt inte kan ha. Samma situation återges av den brittiska författaren Jenny Diski i hennes bok *What I Don't Know about Animals*.³³ Men Diski visar att inte alla filosofer är lika cerebrala och förblindade av sin artcentricitet som Derrida genom att citera Wittgenstein, som konstaterade att om ett lejon kunde tala så skulle vi ändå inte kunna förstå det eftersom det skulle tala på »lejonska«: ett sätt att tänka som vi inte har tillgång till. Att förstå orden och grammatiken skulle båda föga, eftersom de meningsbärande sammanhangen, som ju är själva idén med att tala, skulle vara förborgade. För övrigt: katten ville förmodligen bara bli utsläppt ur badrummet (eller lade kanske märke till något av rätt storlek som den kunde leka med).

Dessa texter av två tänkare med djup förankring och insikt i den moderna

biologin vittnar om den omförhandling som pågår om de grundläggande begreppen *människa*, *natur* och (indirekt fast det ordet knappt ens nämns i texterna) *miljö*. Att denna omförhandling pågår hänger i sin tur samman med att vi av allt att döma är på väg allt djupare in i en epok i den planetära utvecklingen som av naturforskare benämns *antropocen*³⁴, därför att människan (*anthropos*) nu är den dominerande faktorn i påverkan också på den geologiska skalan. I texter som dessa kan vi kanske ana konturerna till den politik som planetens människor kan börja överväga om någon eller några generationer. I en optimistisk tolkning representerar de, båda från 2000-talets första årtionde, vad Ortega y Gasset och Vernadskij med sina texter från 1914 och 1926 betydde för FN:s rättighetsförklaring 1949, FN-konferensen »En enda värld« i Stockholm 1972 eller Kyotoprotokollet 1997 – kanske med ungefär samma tidsfördröjning. Indirekt säger de oss: även morgondagen behöver en politik.

33. Jenny Diski, *What I Don't Know about Animals* (2010).

34. Se till exempel Will Steffen, Paul J. Crutzen och John R. McNeill, »The Anthropocene. Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?«, i *AMBIO. A Journal of the Human Environment* volym 36, nr 8 (2007), s. 614–662, samt Paul J. Crutzen, »Geology of Mankind – The Anthropocene« i *Nature* nr 415 (2002), s. 23.