

UDK: 502:141.30
1.02 pregledni znanstveni članek

Pia Valenzuela

magister filozofije, doktorand filozofije, asistent
(Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut)
(Ljubljana)

Človek in narava: naravni zakon kot temelj okoljske etike

Izveček: Članek obravnava naravni zakon Tomaža Akvinskega kot temelj okoljske etike in idejo naravnega zakona kot soudeležbo pri večnem zakonu. Preden pregledamo stališča o tem, kaj vzpostavlja to soudeležbo pri večnem zakonu, ki jo lahko razumemo kot aktivno in pasivno soudeležbo, moramo raziskati, k čemu okoljska etika stremi. V glavnem želi okoljska etika zagovarjati vrednost naravnih bitij in moralni odnos do narave. Ideja pasivne soudeležbe tako ljudi kot naravnih bitij pri večnem zakonu lahko utemeljuje ne samo vrednost naravnih bitij, ampak tudi povezanost človeka in ostale narave. Ideja aktivne soudeležbe človeka pri večnem zakonu pa služi kot utemeljitev moralne odgovornosti do nerazumnih bitij.

Ključne besede: okoljska etika, narava, človek, globoka ekologija, soudeležba, naravni zakon, Tomaž Akvinski.

Human Being and Nature: Natural Law as a Basis of Environmental Ethics

Abstract: This article presents Thomas Aquinas' natural law argument with the intention to justify environmental ethics by referring to the natural law as the participation in the eternal law. Before dealing with what constitutes this participation of the eternal law, understood as an active and passive participation, it is necessary to examine what environmental ethics strives for. In general, environmental ethics aims to argue the value of natural beings and moral attitude towards nature. The consideration of the passive participation in the eternal law both in human and natural beings is useful for justifying not only the value of natural beings, but also the community of life between humans and the rest of nature. The consideration of the active participation in the eternal law in human beings serves to argue the moral responsibility for non-rational beings.

Key words: environmental ethics, nature, human being, deep ecology, participation, natural law, Thomas Aquinas.

Cilj okoljske etike

Okoljska etika se je kot filozofska poddisciplina pojavila okoli leta 1970 kot razmišljanje o tem, da je potrebno spremeniti vrednote, povezane z okoljem. (White 1967; Passmore 1974; Naess 1973; Routley 1973; Stone 1972; Rolston 1975) Najprej so se različne okoljske etike osredotočale na iskanje vzrokov za ekološke katastrofe in pomanjkanje okoljske zavesti: neomarksistična perspektiva na ekološko etiko, kakor npr. Habermasovo razmišljanje o možnosti, da bi naravo obravnavali kot sogovornika in zato kot moralno entiteto (Vogel

1996); logika nadvlade moškega oz. feministična etika ali ekofeminizem, ki trdi, da je vzrok za ekološke katastrofe, ki so posledica gospodovanja nad naravo, v vzorcih patriarhalnega ali moškega razmišljanja (Plumwood 1993; Collins 1974); pomanjkanje družbene zavesti, kakor jo obravnava socialna ekologija, ki trdi, da današnje ekološke težave izvirajo iz globoko zakoreninjenih družbenih problemov (Bookchin 2007); deontološki in konsekvencialistični pristopi (etika kreposti). (Sandler 2007) Nekateri avtorji, kakor denimo White (1967), so trdili, da judovsko-krščanska tradicija predstavlja antropocentrični pogled, ki nas je privedel do despotskega nadzora nad naravo. Drugi avtorji, denimo Passmore (1974), pa so to stališče kritizirali in trdili, da krščanska misel predstavlja koncept človeka kot oskrbnika Stvarnikovega dela, zaradi česar je ta do narave odgovoren in spoštljiv. Danes se okoljska etika osredotoča tudi na naslednje teme: biodiverziteteta, mesto nerazumnih bitij v etičnih teorijah (osvoboditev živali, ali je nerazumna narava lahko nosilec pravic in stranka na sodišču, varovanje vrst itd.), zdravje ekosistema, okoljska pravičnost in vprašanja revščine. Skratka, te teme ne zahtevajo samo filozofske, ampak tudi interdisciplinarno obravnavo, saj vključujejo družbene in politične dejavnike. (Brennan in Lo 2008)

Na splošno okoljska etika nasprotuje »tradicionalnemu« antropocentrizmu, radikalnejše smeri pa tudi dvomijo v moralno večvrednost človeka v razmerju do drugih vrst na planetu. Konkretno se različne okoljske etike ukvarjajo z argumenti, kako utemeljiti pripisovanje temeljne vrednosti samemu okolju. Če imajo nečloveški živi organizmi vrednost sami po sebi, imajo moralna bitja dolžnost, da jih ščitijo in preprečujejo, da bi jim kdo škodoval. Če pa imajo ti zgolj instrumentalno vrednost, potem denimo zloraba živali sama

po sebi ni nič slabega. Kant v tem smislu pravi, je trpinčenje živali posredno slabo, saj so naše dolžnosti do živali zgolj posredne dolžnosti do človeštva. Torej je trpinčenje živali slabo zato, ker je nečloveško in škoduje človeštvu: »Naše dolžnosti do živali so zgolj posredne dolžnosti do človeštva. /... / Če človek ustrelj svojega psa, ker mu žival ne more več služiti, s tem ne prekrši dolžnosti do psa, saj pes ne more razsojati, je pa njegovo dejanje nečloveško in samo po sebi škoduje njegovi človečnosti, ki jo ima dolžnost izkazovati do človeštva.« (Kant 1780) Toda te izjave so za glavnino sodobnih pristopov k okoljski etiki sporne. Ko bomo v nadaljevanju govorili o enem izmed odlomkov iz del Tomaža Akvinskega, se bomo ukvarjali tudi z njimi.

Na drugačnem temelju od kantovske misli, a s podobnimi zaključki, nekateri avtorji zagovarjajo razsvetljeni antropocentrizem namesto tradicionalnega in trdijo, da moralne dolžnosti do okolja izhajajo iz neposrednih dolžnosti do ljudi, ki tam živijo. Ta pragmatični pristop predstavlja temelj za razvoj javnih politik in nasprotuje uničevanju okolja. Zato njegovi zagovorniki domnevajo, da je tak antropocentrizem zadosten in da je celo učinkovitejši pri okoljskih ukrepih kakor pa radikalni pristopi, ki teoretično obravnavajo temeljno vrednost nečloveškega okolja. (Light in Katz 1996; Norton 1991) Različne pristope k okoljski etiki lahko razdelimo v dve skupini. Prva skupina so pristopi, ki se osredotočajo na človeka in se delijo na dva tipa. En tip razume skrb za okolje kot del človekovega blagostanja – ne samo trenutne, ampak tudi prihodnjih generacij; to so, kakor omenjeno, razsvetljeni antropocentrični pristopi in okoljski pragmatizem, ki se razvija kot šibki antropocentrizem. (Norton 1984, 1991) Drugi tip antropocentričnih pristopov se ne osredotoča na človekovo blagostanje, ampak na človekovo popolnost: skrb za okolje

je zato vidik kulture, spoznanja, vzgoje ali celo krepost posameznika; to so pristopi v okoljski etiki, ki se osredotočajo na kreposti. (Sandler 2007; Barry 1999) Druga skupina pa so neantropocentrični pristopi, ki zagovarjajo naslednje stališče: če je antropocentrizem vzrok za uničevanje okolja, potem je rešitev v neantropocentrični obravnavi okoljskih vprašanj. Neantropocentrični pristopi se osredotočajo na živa bitja, ki niso ljudje, in domnevajo, da imajo ta vrednost sama po sebi; sem spadajo globoka ekologija, ekofeminizem in novi animizem. Neantropocentrični pristopi so za našo razpravo bolj zanimivi, saj hočejo zagovarjati ontološki odnos z nečloveškim naravnim okoljem; zanj pa je običajno značilna enakovrednost. Konkretno Arne Naess, zagovornik globoke ekologije iz sedemdesetih let dvajsetega stoletja, podpira relacijski pristop in načelo enakovrednosti vseh bitij v biosferi (biosferski egalitarizem). Vsa bitja imajo tako vrednost sama na sebi, ne glede na to, koliko so uporabna za druge. Vsa naravna bitja imajo tudi pravico do življenja in razvoja. Naessova globoka ekologija, ki jo navdihuje Spinozova metafizika, zavrača individualistični atomizem, ki temelji na predpostavki, da ima vsako bitje kot posameznik svoje lastno bistvo. (Naess 1973)

V skladu z Naessom individualistični atomizem vodi v radikalno ločevanje človeških bitij od ostale narave in podpira sebičnost ne samo v odnosu do drugih ljudi, ampak tudi v odnosu do drugih naravnih bitij. Relacijski pristop pa trdi, da se identiteta bitja vzpostavlja v njegovih odnosih z drugimi bitji v svetu, še posebej z živimi stvarmi. Poleg tega Naess in njegovi podporniki trdijo, da je mogoče razširiti meje jaza onkraj telesa in zavesti. To je moj ekološki jaz. Zato spoštovanje in skrb za moj jaz vključuje spoštovanje in skrb za naravno okolje, ki je del mene. Dopolnitev jaza pa vklju-

čuje človekovo ponovno povezavo z okoljem. Naess trdi, da tesen odnos z naravo prinaša globoko zadovoljstvo in tako prispeva h kakovosti našega življenja. Z drugega zornega kota njemu soroden avtor pravi, kako imamo vsi izkušnjo, da je stik z naravo take vrste dobrina, ki bi jo lahko imenovali temeljna dobrina. Naravni svet zato prišteva med temeljne dobrine. (Chappell 1998)

Poleg panteističnih filozofskih predpostavk Naessovega pristopa so možne še druge kritike. Nekateri feministični etiki kritizirajo raztezanje jaza, ki ga zagovarja Naess, saj bi lahko ideja, da je narava del nas samih, upravičila njeno neprestano izkoriščanje. Pravijo, da je ta misel še ena oblika kolonializma in da ne daje naravi, kar ji pripada kot drugemu neodvisno od človekovih interesov. (Plumwood 1993) Še ena kritika Naessovega stališča izpostavlja pomanjkanje dejanskega vpliva načela enakovrednosti celotne biosfere. Drugi avtorji pa obtožujejo globoko ekologijo, da je elitistično gibanje, saj so izkušnje povezanosti z naravo, ki jo ta omenja, rezervirane le za ljudi z visokim družbeno-ekonomskim položajem, in da jo pretirano skrbi za ohranjanje naravnih okolij, ne da bi razmišljala o potrebah lokalnega prebivalstva. (Guha 1989) Guhove kritike so bile zelo ostre in merijo v jedro globoke ekologije: vzroki za uničevanje okolja niso posledica razlikovanja med biocentrizmom in antropocentrizmom, tj. posledica odnosa med človekom in naravo, kakor poudarjajo ti okoljevarstveniki, ampak posledica težav pri delitvi gospodarskih virov in življenjskega sloga, zaznamovanega s potrošništvom. Guha je kritiziral globoko ekologijo tudi zato, ker je hotela biti univerzalna filozofija, ki ne upošteva družbenih in kulturnih razlik med regijami. Te kritike so bile učinkovite in so povzročile ponoven, zmernejši razmislek o globoki ekologiji, ki so jo nato poimenovali ekozofija. »Z eko-

zofijo mislim filozofijo okoljske harmonije ali uravnoteženosti. Filozofija kot neke vrste modrost je odprto normativna, saj predstavlja tako razglašanje norm, pravil, postulatov in vrednot kakor tudi hipotez, ki se nanašajo na stanje stvari v našem svetu. Modrost je namreč programska, govori o pravih, ne pa zgolj znanstveno opisovanje in predvidevanje.« (Devall in Sessions 1985)

V osemdesetih letih dvajsetega stoletja so tako egalitarizem biosfere zožili na manj radikalno načelo: tako življenje ljudi kakor tudi življenje nečloveških bitij imata vrednost sama po sebi. Naess je izjavil, da globoka ekologija ne bo več poseben nauk, ampak da se bo preoblikovala v platformo ali smer mišljenja v osmih točkah, ki jih bodo lahko sprejeli ljudje različnih ver in kultur. Skrb za okolje na splošno in razvoj neantropocentrične etike je deloma posledica človekovega vedenja v odnosu do okolja. Ni namreč mogoče zanikati, da je tako gospodovalna nadvlada človeka nad naravo, ki je posledica tehnologije, povzročila, da človek samega sebe ne dojema več kot del narave. Zato je odziv radikalnih okoljskih gibanj nekako razumljiv. Toda filozofski temelj njihovih pristopov pogosto ne ustreza realnosti stvari in posledično so prakse in dejanja, ki jih zagovarjajo, nepoštena in pretirana. Nesprejemljivi so radikalni pogledi na globoko ekologijo, kot npr. da so nekateri ljudje neke vrste rak planeta. (Rolston 1996) S tem je povezano mnenje, da bi morali včasih ohranjanju narave dati prednost pred tem, da nahranimo ljudi v stiski. Vseeno ontološki pristop neantropocentrične etike odpira zanimiva vprašanja: Kaj je temelj metafizične povezanosti človekove eksistence z naravo? Imajo vsa bitja enako vrednost? Od tipa etičnih zahtev je odvisno, kako na ta vprašanja odgovarjamo.

Tomaž Akvinski razume naravni zakon kot soudeležbo človeka in naravnih bitij pri večnem zakonu. Menimo, da na tak način lahko odgovorimo na zastavljena vprašanja in obenem postavimo pravi filozofski temelj za okoljsko etiko.

Soudeležba človeka in naravnih bitij pri večnem zakonu

Čeprav je Tomaž Akvinski posvetil celotno 94. vprašanje v *Summi Theologiae* I–II naravnemu zakonu, je osrednje besedilo o njegovem razumevanju naravnega zakona kot soudeležbi pri večnem zakonu 91. vprašanje, ki govori o različnih vrstah zakonov, še posebej 2. člen, kjer se sprašuje, ali obstaja naravni zakon:

»Ker – kakor smo že pokazali (v 1. členu) – se vse, kar je podrejeno božji previdnosti, meri in ureja po večnem zakonu, je očitno, da imajo na neki način vse stvari delež v večnem zakonu, ker jim je vtisnjeno, da težijo k svojim dejanjem in smotrom. Med vsemi bitji pa je razumsko na najbolj vzvišen način podrejeno božji previdnosti, ker v njej sodeluje samo in skrbi zase ter za druga bitja. V njem je soudeležen tudi večni razum, po katerem je razumsko bitje po naravi naravnano k obvezujočemu deju in smotru. In takšni soudeležbi večnega zakona v razumskih bitjih pravimo naravni zakon.« (Akvinski 1999, STh I-II, 91:2)

Tomaževo razumevanje naravnega zakona kot soudeležbe pri večnem zakonu spodbuja in osvetljuje razmislek o odnosu med ljudmi in naravo ter postavlja jasne metafizične zaključke. Načeloma vsem bitjem, ljudem in ostalim,

vlada večni zakon, ki izhaja iz istega božjega vira. Kakor pravi Tomaž Akvinski, je zakon opredelitev vsakega bitja za smoter. (Akvinski 1999, STh I-II, 90:1) To pomeni, da večni zakon vlada vsem bitjem preko njihovih lastnih naravnih nagnjenj k določenim dejanjem in smotrom. S tem, ko so ljudje naravnani na ustrezne cilje, so na podlagi skupne kategorije ustvarjenih bitij povezani tudi s preostalo naravo. Vsako bitje je namreč kot tako temeljno naravnano na to, da dela, kar je lastno njegovi naravi, saj je podrejeno zakonu, ki si ga ni samo postavilo. To je pasivna soudeležba pri večnem zakonu tako človeka kakor tudi nečloveških bitij, ki brani metafizično povezanost, celo enakost, vseh naravnih bitij. Da bi razumeli, kaj pomeni biti temeljno naravnani na določena dejanja in cilje, moramo pogledati, kako naravna nagnjenja razlaga Tomaž Akvinski:

»Kajti v človeku je najprej nagnjenje k dobremu v skladu z naravo, ki je skupna vsem bitjem: kolikor si vsako bitje prizadeva za ohranitev lastnega bivanja v skladu s svojo naravo: in ne glede na to nagnjenje, karkoli je sredstvo za ohranjanje človeškega življenja in za premagovanje ovir, pripada naravnemu zakonu. Drugič, v človeku je nagnjenje k stvarjem, ki se nanj nanašajo bolj posebno, v skladu z naravo, ki mu je skupna z drugimi živalmi: in zaradi tega nagnjenja pravimo, da te stvari pripadajo naravnemu zakonu, 'ki ga je narava naučila vse živali' [Pandect. Just. I, tit. I], kot so spolni odnos, vzgoja potomcev in tako dalje. Tretjič pa je v človeku nagnjenje k dobremu, v skladu z naravo njegovega razuma, na katerega se narava tudi nanaša: tako ima človek naravno nagnjenje k spoznanju resnice o Bogu in da bi živel v družbi: in v tem smislu, kar se nanaša na to nagnjenje, pripada

naravnemu zakonu; na primer, izogibanje nevednosti, ogibanje temu, da bi žalili tiste, s katerimi moramo živeti, in druge take stvari, ki se nanašajo na zgornje nagnjenje.« (Akvinski 1999, I-II, 94:2)

Obstajajo tri skupine nagnenj: k ohranjanju življenja, k ustvarjanju življenja in k razumnemu življenju. Vse te so navzoče pri človeku. Za to razpravo pa je zanimivo, če se ne osredotočamo samo na človekovo razumno nagnjenje, ampak tudi na drugi dve skupini nagnenj. Kakor smo omenili, sta namreč v ljudeh navzoči tudi prva skupina, ki se nanaša na ohranitev življenja, in druga, ki se nanaša na določene vidike čutno-prvinskega življenja. Ljudje si z vsemi bitji od najpreprostejših naprej delimo težnjo po samo ohranitvi in izogibanju vsemu, kar ogroža naša življenja. Na ravni čutnega življenja pa si ljudje z drugimi živalmi delimo vsa čutna nagnjenja, kot so znanje, ki ga črpamo iz spomina, spolni odnosi in vzgoja potomcev. Skupna naravna nagnjenja nam najprej povedo, da smo ljudje tudi naravna bitja, del narave in da imamo iste težnje kakor druga bitja. Drugič, ta nagnjenja so položena v našo naravo kot živih bitij, zato jih ne moremo spremeniti ali izbrisati, saj so neločljivo povezana z našim načinom bivanja. Tretjič, težnje iščejo nekaj dobrega, cilj vsakega nagnjenja pa je dober za naš razvoj, da postajamo taka bitja. Zato si z vsakim bitjem na pasiven način, kot nekaj, kar nam je dano, delimo najbolj temeljna nagnjenja, saj smo pod istim večnim zakonom. Obenem pa nič manj ne drži, da je vsako bitje podrejeno tudi večnemu zakonu, a v skladu s svojo specifično naravo. Z drugimi besedami, soudeležba pri večnem zakonu ne vključuje samo neke vrste metafizične zveze vseh bitij, ampak tudi njihovo specifičnost in s tem različne načine soudeležnosti pri naravnem zakonu. Zato moramo ob razmisleku o naravnih

nagnjenih na splošno razmišljati tudi o posebnem nagnjenju k razumnemu življenju.

»Na svoj način imajo tudi nerazumna bitja v sebi delež večnega razuma, kakor ga imajo razumna. Toda ker slednja pri tem sodelujejo s spoznavanjem in razumom, pravimo udeležbi večnega zakona v razumnih bitjih 'zakon v pravem smislu', nerazumna bitja pa pri tem ne sodelujejo z razumom, zato pri njih ne moremo govoriti o pravem zakonu, pač pa le o 'zakonu po podobnosti'.« (Akvinski 1999, STh I-II, 91:2, ad 3)

Odlomek govori o tem, kako so razumna bitja na poseben način soudeležena pri večnem zakonu. Poleg pasivne soudeležbe pri večnem zakonu, ki velja za vsa bitja in smo jo omenili zgoraj, obstaja tudi razumna in zato aktivna soudeležba pri večnem zakonu, ki je nekaj posebnega za ljudi. Zaradi razumnosti in svobode kot sposobnosti, ki sta posebnost človeka, si nagnjenja z nerazumnimi bitji delimo drugače. Naravna nagnjenja, kakršna sta želja po življenju ali spolnem razmnoževanju, ki si jih z materialnega vidika ljudje delimo z drugimi živalmi, so s formalnega stališča radikalno drugačna nagnjenja, saj ljudje lahko z razumom dojamemo cilj teh nagnjenj in jih vključimo v način ravnanja, ki ga vodijo kreposti. (González 2011) Z drugimi besedami, razumna bitja lahko razumemo smisel svojih teženj in si za svoje cilje prizadevamo na razumen način, torej ne nagonsko, ampak svobodno. Te opombe pa ne zavračajo naše trditve, da je naravni zakon, kakor k njemu pristopa Tomaž Akvinski, primeren za utemeljevanje okoljske etike, ampak jo podpirajo. Še posebej zato, ker je »razumsko bitje na najbolj vzvišen način podrejeno božji previdnosti«, ljudje pa skrbimo »zase in za druga bitja« (Akvinski 1999, STh I-II, 91:2), pri čemer za druga bitja pomeni

ne samo za ljudi, ampak tudi za naravna bitja, vso naravo, za živa in neživa bitja.

Ker ljudje razumno in zato aktivno sodelujemo pri večnem zakonu, lahko tudi poskrbimo zase in za druge (sprejemamo zakone). Obenem pa smo lahko pri teh zakonih kot preostala narava soudeleženi tudi pasivno (kot podrejeni zakonom). Kategoriji zakonodajalca/podrejenega zakonom Tomaž Akvinski razlaga takole: »Zakon [je] v nečem ne le kot tisto, ki ureja, marveč deloma tudi kot tisto, kar je urejeno.« (Akvinski 1999, STh I-II, 90:1 ad 1) Ljudje ne smemo pozabiti, da smo tudi sami del narave, in v skladu s tem moramo povezovati usodo narave s svojo lastno. (González 2009) Toda na kakšni podlagi lahko ljudje poskrbimo za naravna bitja? Zaradi svoje razumnosti se ljudje zavedamo usmeritve k ciljem, ki niso lastni samo naši naravi, ampak tudi naravi drugih bitij. Ker ostala naravna bitja ne težijo k svojim ciljem zavestno, lahko ljudje razumsko dojamemo tiste cilje, h katerim težijo naravna bitja in jim pomagamo pri njihovem doseganju.

Na tej točki je potrebno pojasniti, kaj je narava, ki je v ozadju Tomaževega pristopa k naravnemu zakonu. Pri tem namreč ne gre za sodoben koncept narave kot fizičnega, ki je omejen na funkcionalnost. Nasprotno, gre za idejo narave kot dinamičnega notranjega počela delovanja, ki si ga je Tomaž izposodil pri Aristotelu. Po Aristotelovem mnenju so rastline in živali primeri paradigem naravnih bitij, saj imajo naravo v smislu notranjega vzročnega načela, ki pojasnjuje, kako prihajajo v bivanje in kako se vedejo. (Aristotel 2004, II, 1.192b32–3) Narava zanj pomeni počelo razvoja in posebno dejavnost bitja, ki teži k svojim pravi ciljem. Gre torej za način bivanja, ki ima nagnjenje, smisel in ki kaže razumnost in posledično razumskost. (Oderberg

2010) Z drugimi besedami, narava pomeni bistvo bitja kot notranje počelo in vzgib, ki vodi posameznika k njegovi uresničitvi. S pomočjo Aristotela Tomaž Akvinski zagovarja naravno teleologijo, kakor smo lahko opazili že v zgoraj omenjenih opombah: »Ker je [vsem stvarjem] vtisnjeno, da težijo k svojim dejanjem in smotrom.« (Akvinski 1999, STh I-II, 91,2) Smotri so torej že zapisani v naravo bitij in zaznamujejo smer, v katero se ta bitja kot taka razvijajo. Ta teleologija, ki je naravna, je izvirna v smislu, da je že zapisana v zgradbo vsakega bitja, da obstaja v naši naravi. Kakor trdi Aristotel, je vsako živo bitje cilj svojega lastnega procesa teženj in po svojem bitju soudeležen pri božjem: »Najnaravnejše dejanje je ustvarjanje še enega, kot sem jaz, žival, ki ustvarja žival, rastlina rastlino, da bi, kolikor narava omogoča, lahko bili deležni večnega in božanskega. To je cilj, h kateremu vse stvari stremijo, zaradi katerega naredijo vse, kar jim narava omogoča. Fraza 'zaradi katerega' pa je dvoumna; pomeni lahko bodisi (a) cilj, h kateremu stremimo, ali (b) bitje, v čigar korist napravimo dejanje«. (Akvinski 1999, *De An.* II, 4, 415a. 23-27) Torej smo ljudje in nečloveška bitja sami po sebi cilj svojih lastnih procesov, ki so posledica nagnjenj, in prav to kaže na našo soudeležbo pri večnem zakonu.

Vidimo lahko, da je potrebno človekovo aktivno in pasivno soudeležbo pri večnem zakonu obravnavati skupaj, če želimo zagovarjati kakršnekoli okoljske etične zahteve. Zato je potrebno antropološki pristop, ki temelji na aktivni soudeležbi pri večnem zakonu in ki izhaja iz razumskega premisleka, ki poudarja razlikovanje med ljudmi in preostalo naravo, dopolniti z ekološkim pristopom, ki temelji na pasivni soudeležbi in poudarja naravno skupnost ljudi in nečloveških bitij. (González 2011) Okoljski etiki, ki temelji na teh pristopih, ni potrebno, da bi postavljala ljudi nasproti

naravnim bitjem. S tem se lahko izognemo nasprotujočim si zaključkom, da so ljudje nekaj povsem ločenega od narave ali da so le še ena živalska vrsta. Ne gre za to, da bi ustvarjali radikalno dihotomijo človekovega stanja na način »narava proti kulturi«, saj sta ta vidika vgrajena in povezana v človeku samem. Heydov predlog, da bi se izognili tej dihotomiji, je, da bi s pomočjo razmisleka o kategorijah kulturne dediščine in naravne dediščine v sodobni debati o okolju analizirali, kaj pripada naravi in kaj kulturi. (Heyd 2008) V nasprotju s temi pristopi pa antropološki pristop, dopolnjen z ekološkim pristopom, lahko pomaga pri razumevanju inkluzivnega koncepta narave, ki ne zanemara različnih posebnosti bitja in ki razmišlja o okoljski skupnosti, v kateri moralna bitja, ljudje, sprejemamo odgovornost za nerazumna bitja.

Z inkluzivnim konceptom narave mislimo na idejo narave kot celote – v smislu vse narave. Pri tem je zanimiva Heideggerjeva kritika zoženja modernega koncepta narave in njegov predlog, da bi obnovili grški koncept narave (*physis*), ki je izvorno pomenil nebo in zemljo, kamen in rastlino, žival in človeka, človeško zgodovino, ki so jo razumeli kot delo bogov, in končno bogove same. To pomeni, da na naravo ne gledamo več kot na neko ločeno sfero – in je zato ne uporabljamo več za nepremišljeno izkoriščanje –, ampak na kraj, kjer bivajo ljudje in še bolj kot izraz božanskega. To iskanje enotnosti, ta holizem daje smisel razlikam med bitji. (Heidegger 1989; Pobierzym 2004) Druga zanimiva Heideggerjeva ideja predstavlja koncept skrbi. Skrbeti v bistvu pomeni varovati štiri prvine – nebo, zemljo, smrtnike, božanstva. Kar nam je zaupano v varstvo, moramo ohranjati. Življenje namreč skoraj vedno pomeni biti ob stvareh. Ohranjanje zemlje je zato več kakor to, da jo izkoriščamo ali da ji škodujemo. Ohranjanje zemlje pomeni, da zemlja

ni naša, da iz nje ne delamo predmeta, kar bi bil le korak od nenadzorovanega izkoriščanja. (Heidegger 2007)

Če se zdaj vrnemo k zgoraj omenjenim kritikam, pripisanim judovsko-krščanskemu pogledu, ki naj bi podpiral oblastniški nadzor nad naravo, se zdi, ta le-tem manjka temelj. Te kritike se namreč pogosto v glavnem osredotočajo na odlomek iz Prve Mojzesove knjige, v katerem Bog človeku zapove, naj gospoduje nad zemljo: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril. Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: 'Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji.'« (1 Mz 1, 27-28) Toda gospodovanje ne pomeni oblastniškega nadzora nad naravo. Gospodovanje pomeni razumno vladanje, saj samo razumno bitje lahko vlada drugim in skrbi zanje. Skrbeti za druga bitja pomeni paziti nanje, jih varovati, kakor je jasno zapisano v 1 Mz 2,15: »Gospod Bog je vzel človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval.« S tem, ko ljudje skrbijo za ostalo naravo, postajajo kakor Bog, saj postajajo del božjega nežnega in skrbnega odnosa do vseh ustvarjenih bitij. To pomeni, da mora naša skrb za stvari spoštovati načrt božje previdnosti zanje. Da bi razumeli, kako Bog skrbi za stvari in jih vodi do njihove dovršitve, moramo najprej razumeti cilje, ki jih je Bog določil stvarem, saj je »končna dovršitev prav vsega v uresničitvi svojega cilja«. (George 2012) Zato imamo ljudje odgovornost, da razvijamo zmožnosti naravoslovnih znanosti, da bi tako bolje razumeli naravno dinamiko in zakone, ki vladajo okolju.

Vseeno pa to ne pomeni, da je varovanje okolja samo znanstveno ali tehnično vprašanje; je tudi in predvsem

etično vprašanje, kakor je dejal sveti Janez Pavel II. Zapisal je namreč, da »imajo vsi moralno dolžnost skrbeti za okolje ne samo v svoje dobro, ampak tudi v dobro prihodnjih generacij«, ter izpostavil, da bi moral biti človek v odnosu do narave razumen in plemenit gospodar in varuh, ne pa brezbrizen izkoriščevalec in uničevalec. Skrb za okolje torej »pomeni, da je treba z življenjem ravnati pazljivo, in to tudi z življenjem živali in vse žive in nežive narave«. (Janez Pavel II. 1983; Janez Pavel II. 1998) Glede tega je Benedikt XVI. pojasnil: »Knjiga narave je ena in nedeljiva«, iz česar sledi, da je »degradacija narave /... / tesno povezana s kulturo, ki oblikuje človeško sožitje«. (Benedikt XVI. 2009) Ti navedki dokazujejo, da je že od začetka, še posebej pa v sodobnem svetu, krščanska tradicija zagovarjala antropocentrični pogled, ki spoštuje okolje, in pozivala vse prebivalce planeta, naj se v skladu s Tomaževimi idejami o skupni soudeležbi pri večnem zakonu spominjajo svoje izvirne narave ustvarjenih bitij. Ugotavljamo pa tudi, da je pri učenju zadnjih papežev vprašanje okolja tesno povezano z drugimi pomembnimi socialnimi vprašanji. (Janez XXIII. 1963; Pavel VI. 1971; Janez Pavel II. 1979; Janez Pavel II. 1987; Benedikt XVI. 2009; Frančiček 2015)

Zaključek

Tomaževe ideje ne pojasnjujejo samo razprav o okoljski etiki, ki se osredotočajo na notranjo ali ključno vrednost nerazumnih naravnih bitij. Tomaževe izjave o tem, kako božja previdnost skrbi za stvarstvo, so v skladu s tem, kar trdi o božji ljubezni do stvarstva. Razlaga namreč, da Bog nekatera ustvarjena bitja ljubi zaradi njih samih, a tudi kot sredstva, druge pa ljubi zgolj zaradi njih samih, ne pa tudi kot sredstvo. Tomaž pri tem razlikuje tri možne situacije:

nekaj lahko ljubimo samo kot sredstvo (npr. kaseto), samo zaradi njega samega (človeka), ali pa tako zaradi njega samega, pa tudi kot sredstvo (npr. zdravje). (Akvinski 1999, ScG I, c. 91) Njegove izjave kažejo, da nerazumna ustvarjena bitja uvršča v tretjo kategorijo. (George 2012) Zato je potrebno za nerazumna bitja skrbeti tako zaradi njih samih kakor tudi kot sredstvo. Spomnimo se, da se Kantove izjave o vrednosti nerazumnih bitij, kakor smo zapisali zgoraj, od Tomaževih zaključkov razlikujejo, saj Kant pravi, da imajo nerazumna bitja zgolj instrumentalno vrednost, zato naj zanje skrbimo zgolj kot za sredstvo. S Tomaževega stališča je zato privilegiran položaj ljudi – razumnih bitij, ki jih ljubimo zaradi njih samih – predvsem klic k večji odgovornosti pri skrbi za naravo, pri čemer je potrebno, kakor smo omenili, spoštovati teleologijo bitij. V bistvu je vsaka pomoč, ki jo lahko nudimo naravnemu bitju, mogoča zato, ker je to bitje samo po sebi usmerjeno k nekemu cilju, čeprav je verjetno včasih prešibko, da bi ga doseglo. To pa je razlog za ekološko ravnanje, za skrb ali dejanja, ki so potrebna za ohranjanje ali ravnovesje nekega ekosistema, denimo za ukrepe, da neka vrsta ne bi izumrla. Vsekakor pa je neko dejanje vedno možno le zato, ker temelji na naravni težnji, tj. na naravni dinamiki, ki poganja razvoj.

Za konec želimo odgovoriti še na zgoraj zastavljena vprašanja o temelju metafizične vezi človeške eksistence z naravo in (enake) vrednosti vseh bitij. Kakor smo zapisali, morajo odgovori na ta vprašanja temeljiti na pravem antropocentričnem in ekološkem pogledu. V tem smislu specifična drugačnost človeka in skupni metafizični izvor vseh naravnih bitij, vključno s človekom (antropološki in ekološki pristop skupaj), razkrivata, kakšna je verjetnost, da bi lahko zagovarjali okoljsko etiko, ki temelji na soudeležbi pri večnem

zakonu. To pa obenem pomeni tudi, da moramo premisliti naravno teleologijo, ki je temelj pristopa Tomaža Akvinskega k naravnemu zakonu, in hkrati pogled na naravo kot celoto.

Reference

Akvinski, Tomaž. 1999. Izbrani filozofski spisi. Prev. Pavel Češarek et al. Ljubljana: Družina.

Aristotel. 2004. Fizika. Prev. Valentin Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.

Barry, J. 1999. Rethinking Green Politics. London: Sage.

Benedikt XVI. 2009. Okrožnica Ljubezen v resnici [*Caritas in Veritate*]. Prev. Peter Pavel Bratina. Ljubljana: Družina.

Bookchin, Murray. 2007. Social Ecology and Communalism. Oakland: AK Press.

Brennan, Andrew; Lo, Yeuk-Sze. 2008. Environmental Ethics. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental> (dostopno 11. 11. 2019).

Chappell, Timothy. 1998. Understanding Human Goods. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Collins, Sheila D. 1974. A Different Heaven and Earth. Valley Forge: Judson Press.

Devall, Bill; Sessions, George. 1985. *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith.

Frančišek. 2015. *Hvaljen, moj Gospod [Laudato si]: okrožnica o skrbi za skupni dom*. Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Ljubljana: Družina.

González, Ana M. 2009. *Éticas sin moral. Pensamiento y Cultura*. *Revista de Humanidades* 12, št. 2, 303–320.

González, Ana M. 2011. *El fundamento de la ley natural. V: En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural*, 147–166. Ur. Tomás Trigo. Pamplona: EUNSA.

George, Marie. 2012. *Aquinas on the goodness of creatures and man's place in the universe: a basis for the general precepts of environmental ethics*. *The Thomist* 76, 73–124.

Guha, Ramachandra. 1989. *Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique*. *Environmental Ethics* 11, 71–83.

Heidegger, Martin. 1989. *Serenidad*. Prev. Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, Martin. 2007. *Construir, habitar, pensar. Filosofía, ciencia y técnica*. Prev. Soler, Francisco; Acevedo, Jorge. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Heyd, Thomas. 2008. *Relacionando Cultura y naturaleza*. *Azafea* 10, 161–178.

Janez XXIII. 1963. Encyclical *Pacem in Terris*. The Holy See. http://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (dostopno 4. 10. 2019).

Janez Pavel II. 1979. Okrožnica Človekov Odrešenik [*Redemptor Hominis*]. Ljubljana: Družina.

Janez Pavel II. 1983. Treffen von Johannes Paul II. mit Vertretern aus Wissenschaft, Kultur und Kunst. The Holy See. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1983/september/documents/hf_jp-ii_spe_19830912_scienza-arte.html (dostopno 12. 10. 2019).

Janez Pavel II. 1987. Okrožnica O skrbi za socialno vprašanje [*Sollicitudo Rei Socialis*]. Prev. Rafko Valenčič. Ljubljana: Družina.

Janez Pavel II. 1998. Post-Synodal Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia*. The Holy See. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_06111999_ecclesia-in-asia.html (dostopno 6. 11. 2019).

Kant, Immanuel. 1963. Lectures on Ethics. Prev. Louis Infield. New York: Harper and Row.

Light, Andrew; Katz, Eric. 1996. Environmental Pragmatism. London: Routledge.

Naess, Arne. 1973. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary. *Inquiry* 16, št. 1–4, 95–100.

Norton, Bryan G. 1984. Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics* 6, 133–138.

Norton, Bryan G. 1991. *Toward Unity Among Environmentalists*. New York: Oxford University Press.

Oderberg, David S. 2010. The Metaphysical Foundations of Natural Law. V: Natural Moral Law in Contemporary Society, 44–75. Ur. Holger Zaborowski. Washington DC: Catholic University of America Press.

Pavel VI. 1971. Apostolic Letter *Octogesima Adveniens*. The Holy See. http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html (dostopno 12. 11. 2019).

Passmore, John. 1974. *Man's Responsibility for Nature*. London: Duckworth.

Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.

Pobierzym, Ricardo P. 2004. Martín Heidegger: La propuesta del habitar como un desafío a la ecología. *Temakel*. <http://www.temakel.com/texfilhabitararq.htm> (dostopno 5. 11. 2019).

Rolston, Holmes. 1975. Is There an Ecological Ethic? *Ethics* 85, 93–109.

Rolston, 1996. Feeding People versus Saving Nature? *World Hunger and Morality*, 248–267. Ur. Aiken, William; LaFollette, Hugh. Prentice Hall: Englewood Cliffs.

Routley, Richard. 1973. Is there a need for a new, an environmental ethic? Proceedings of the 15th World congress of Philosophy 1, 205–210.

Sandler, Ronald. 2007. Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics. New York: Columbia University Press.

Stone, Christopher D. 1972. Should Trees Have Standing? Law Review 45, 450–501.

Sveto Pismo. Slovenski standardni prevod. Biblijanet. <http://www.biblija.net> (dostopno 5. 10. 2019).

Vogel, Steven. 1996. Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory. Albany: State University of New York Press.

White, Lynn. 1967. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. Science 55, 1203–1207.