

POVZETEK

V pričujoči (in prihodnji) študiji skušamo razviti osnove diaforične etike. Diaforo razumemo kot temeljno ontološko dejstvo (katere struktura pa ni samo ontološka) človekove eksistence, iz katere je mogoče razviti diaforično etiko, etiko posredovanja med človekom in naravo. Povezave z naravo pa ta etika ne more omogočiti skozi eliminacijo pojma diafore (razlike); diafore ne moremo zaobiti, preloma v strukturi bivajočega ne moremo odmisлити, ne da bi hkrati prenehali biti to, kar smo. Cilj diaforične etike tako ne more biti neke vrste romantična vzpostavitev absolutne identitete človeka z naravo. Odnos do nje je mogoče iskati samo na višji ravni dialektičnega posredovanja kot etične odgovornosti. Ker človek "ni več" neposredni del narave, in ker diafore med njima ni mogoče odpraviti, je povezanost z naravo mogoče doseči samo na sekundarni meta-ravni (primarni in neposredni odnos do narave je namreč že dolgo izgubljen in v svoji formi neponovljiv). Ta meta-raven, raven umetelno-retrospektivne, posredovane povezanosti z naravo, pa je lahko samo etična. Diaforična etika je tako bistveno dialoška etika, ki za razliko od tradicionalne etike svojega začetka nima v odnosu človek - človek, temveč v takšnem odnosu človeka do narave, ki je pogojen z njegovo vednostjo o diafori.

ZUSAMMENFASSUNG

DIE GRUNDLAGEN EINER DIAPHORISCHEN ETHIK I.

In dieser Studie werden wir die Grundlagen einer diaphorischen Ethik zu entwickeln versuchen. Diaphora verstehen wir als grundlegende ontologische Tatsache der menschlichen Existenz, aus der sich eine diaphorische Ethik entwickeln lässt, eine Ethik der Vermittlung zwischen dem Menschen und der Natur. Die Verbindung zur Natur kann aber diese Ethik nicht durch die Eliminierung von Diaphora gewährleisten. Diaphora ist dabei nicht zu umgehen. Der Bruch ist nicht wegzudenken. Ziel der diaphorischen Ethik kann also nicht eine romantische Wiederherstellung der absoluten Identität mit der Natur sein. Die Beziehung zu ihr kann nur auf einer höheren Ebene der dialektischen Vermittlung als ethischer Verantwortung für sie gesucht werden. Weil der Mensch "nicht mehr" unmittelbarer Teil der Natur ist, und weil Diaphora nicht abzuschaffen ist, kann die Beziehung zur Natur nur auf einer sekundären, Meta-Ebene (die primäre und unmittelbare Beziehung zur Natur ist nämlich schon längst verloren und in ihrer Form nicht wiederholbar), wiedererreicht werden. Und diese Meta-Ebene, Ebene der künstlich-retrospektiven, vermittelten Verbindung mit der Natur, kann keine andere sein als eine ethische. Diaphorische Ethik ist so eine dialogische Ethik, die ihren Anfang nicht im Dialog Mensch -

Mensch hat, sondern in solcher Beziehung des Menschen zur Natur, die durch sein Wissen ueber Diaphora bedingt ist.

Znano je, da je bila etika v zgodovini filozofije vezana izključno na medčloveške odnose. Radikalna posledica takšne tematizacije je bilo dejstvo, da je narava znotraj celote kulturnih razmerij zasedala obrobni položaj tehnične kategorije; reducirana je bila na svet reči, ki je bil postavljen na razpolago človeku. Narava, kot je to ugotovil že Hans Jonas, lahko preživi samo, če etika ne bo ostala privilegij odnosa človek - človek, temveč bo pridobila ustrezeni pomen že v razmerju človeka do narave. Toda pri tem nam ne gre toliko za to, da bi pokazali, da je lahko samo etično razmerje do narave tisto, ki jo lahko reši, torej ne gre za ekološko etiko v ožjem smislu, pri kateri je teoretsko prizadevanje le smoter v službi določenega praktičnega cilja, temveč predvsem upravičiti plavzibilnost, da tvori etika, še preden je bila imenovana s to besedo in je postala del zahodne filozofije, temeljno vsebino človekovega primarnega, tj. pred tehnološkega odnosa do narave ter da lahko takšna etika postane zavezujoča tudi za sodobno družbo, pod pogojem uvida v predpostavke, katerih razvitje in osvetlitev je glavni namen pričujoče študije.

Menimo - kar bomo skušali v nadaljevanju pokazati -, da lahko etika pridobi na teoretski trdnosti le, če se izpelje iz strukture človekovega odnosa do narave. To pa ne pomeni niti naturalizacije niti ontologizacije etike. Etika pri takšni zastavitvi ne sme biti podrejena nobenemu ontološkemu konceptu, saj bi bila na ta način zabrisana primarnost etičnega razmerja do narave, za katerega se bomo tukaj zavzemali. Prav tako to ne pomeni podreditve etike pojmu narave, saj je le-ta za človeka vselej že antropomorfno preoblikovana. Raven, na kateri se bomo tukaj gibali, je zato na določen način predontološka, predetična, predantropološka in predestetična; nanašajoč se pri tem na tiste (pred)discipline, s pomočjo katerih je mogoče opredeljevati in pojasnjevati človekovo razmerje do narave.

Kljub temu da določeno etično razmerje nikoli ne more biti zgolj etični problem, pa bomo etiki, določeneje rečeno *diaforični etiki*, prisodili in posvetili osrednji pomen v razpravi.

Posebej pomembno se nam pri tem zdi upoštevanje "rezultatov" filozofske antropologije. Odo Marquard je bil tisti, ki je prepričljivo pokazal, da se je filozofska antropologija kot samostojna disciplina lahko konstituirala samo skozi obrat k naravi. In dejansko obstaja med filozofskimi antropologi, od prvih, v 19. stoletju (Steffens, Heinroth ...) do najsodobnejših (Jonas), komaj kdo, pri katerem pojem narave ne bi igral ene ključnih vlog. Pri vseh treh klasičnih filozofske antropologije (Scheler, Plessner, Gehlen) stoji narava v središču njihovega teoretskega prizadevanja. Šele skozi preraščanje subjektivistične in antropocentrične slike človeka se je lahko razživel nauk o njem, šele z vpeljavo pojma okolnega sveta (Jakob von Uexkuell), ki ga mimo narave ni mogoče misliti, je filozofska antropologija dobila svoje trdno teoretsko izhodišče.

Če je bil pojem narave tisti, ki je omogočil revitalizacijo antropologije in s tem posredno tudi filozofije¹, potem morda ni neplavzibilna trditev, da je tudi revitalizacijo etike mogoče izpeljati samo tedaj, če svojih temeljev ne bo več iskala izključno v

¹ To je teza mojega doktorskega dela *Filozofska antropologija kot poskus revitalizacije filozofije/ s posebnim ozirom na Schelerja, Plessnerja in Fromma*.

območju medčloveške interakcije, temveč v primordialnem razmerju človeka do narave. Na kakšen način imajo lahko ontologija, antropologija in etika skupno izhodišče v pojmu narave, je doslej edini - in ne brez uspeha - pokazal Hans Jonas.

Toda s kakšnimi argumenti lahko sploh zahtevamo, da naj bi bila za etiko konstitutivna ista temeljna razmerja, kot so za filozofsko antropologijo. Da velja v obeh disciplinah glavni interes človeku, je preveč splošno stičišče, da bi ga bilo mogoče uporabiti kot argument. Pri tem problemu si bomo zato pomagali s fenomenom religije, kolikor nam prav ta kot najbolj tipična in razširjena forma človekovega duhovnega življenja najbolj neposredno dokazuje izvorno odvisnost kozmologije (ontologije), mitologije (antropologije) in etike od narave. Glavne religiozne vsebine so bile namreč vselej črpane iz človekovega odnosa do narave, sveta, kozmosa in boga, in ne iz razmerja do sočloveka.

Preden se vrnemo k nakazanim problemom, se bomo na kratko ustavili pri nekaterih najbolj tipičnih težavah, ki zaznamujejo prizadevanja sodobne eko-etike, to je etike, ki izhaja iz človekovega razmerja do narave.

Primarna ali sekundarna odgovornost

Najtrši oreh sleherne eko-etike (imenovane tudi, ekološka etika, etika narave, etika okolja ...) je vprašanje ali je naša odgovornost za naravo neodvisna od naše odgovornosti za živeče in bodoče človeštvo, oz. če vprašamo skupaj z Birnbacherjem: "Ali kaže to odgovornost razumeti kot neposredno, primarno dolžnost ali kot izpeljano, sekundarno dolžnost."² Če se odločimo za drugo možnost, potem to implicira neobstoj primarnega etičnega razmerja do narave, tj. etika še naprej ostane rezervirana za odnos človek - človek. Za naravo naj bi potemtakem skrbeli samo zato, ker bi na ta način skrbeli in koristili nam samim, kolikor je pač narava temeljni pogoj našega preživetja. Princip sekundarne odgovornosti do narave je tako del tiste etike, v kateri narava še vedno nima dignitete etične kategorije in se zato še naprej izrablja kot sredstvo.

Ker je naša intenca nasprotna prevladujoči in ker se torej zavzemamo za neposrednost in primarnost etičnega razmerja do narave, bo treba pokazati, da je pozaba narave zgodovinsko pogojeno dejstvo in ne neka konstanta človeškega bistva. Toda po drugi strani s tem postopkom še zmeraj ne bo evidentno, da iz situacije, v kateri človek samega sebe ne postavlja na višjo vrednostno raven od narave, sledijo tudi dolžnosti do nje, ki naj bi bile primarne, torej neodvisne od človekovih interesov. Kakorkoli se bo že glasila rešitev te zagate, le-ta nikakor ne more biti izpeljana zgolj na ravni etike, takšne ali drugačne.

Znotraj eko-etičnih razprav se pogosto zastavlja vprašanje, ali sploh obstaja etična utemeljitev za tisto razumevanje narave, po kateri naj bi jo varovali in ohranjali zaradi nje same. Iz naše zornega kota je lahko odgovor le negativen. V strogem smislu ta utemeljitev ne more biti etična, ker je logično nemogoče, da bi določeno etiko utemeljili etično, saj bi s tem predpostavili tisto, kar je šele treba dokazati. Tisti teoretiki, ki zastavljajo takšna vprašanja verjamejo, da posedujejo nek trdni pojem etike (pri tem gre vselej za etiko - rečeno z Jonasom - "bližnje sfere"), s pomočjo katerega lahko obravnavajo poljubne probleme. Prav to pa je postopek, ki ne vzbuja kdovekakšne prepričljivosti; zaradi tega smo prej govorili o predontološkem, predetičnem, predantropološkem in predestetičnem pristopu k obravnavani temi, to je pristopu, ki sicer razlikuje med posameznimi aspekti obravnavanega predmeta in načini njegovega ob-

² Birnbacher Dieter, Sind wir fuer die Natur verantwortlich? v: Oekologie und Ethik, Hrsg. Dieter Birnbacher, Reclam, Stuttgart 1991, str. 105.

ravnavanja (discipline), hkrati pa ne prisega in nima za verodostojne tiste postopke, ki naredijo neko reč, nek pojav za izključni predmet ene same discipline. Etika ni zgolj nekaj etičnega, tako kot ontologija, antropologija ali gnoseologija ne morejo biti zgolj nekaj ontološkega, antropološkega ali gnoseološkega.

Dejstvo ostaja, da je človekov odnos do narave vsaj zadnjih tristo let sekundarnega značaja. Kakšnega posebnega prepira o tem, kje naj bi ležali zgodovinsko-kulturni vzroki za instrumentalizacijo narave, ni; večina deli mnenje, da so le-ti skriti v judovsko-krščanski religiji, pri čemer pa se prerado pozablja, da je bila ločitev od narave izvršena tudi že v grškem polisu. Kar zadeva stare Jude, skorajda ni nobenega dvoma o tem, da v človekovem odnosu do enega samega, abstraktnega Boga, ki ne prebiva več na določenem mestu, še najmanj pa kje v naravi, le-ta nujno ostane zunaj človekovih religioznih in s tem tudi splošnejših kulturnih interesov. Bog zdaj ni več nekaj telesnega in naravnega, temveč prav nasprotno, postane njihova predpostavka. Če je narava zgolj božji produkt, ne pa tudi Bog sam, potem je človekov primarni interes nujno obrnjen samo k slednjemu. Narava, četudi jo je Bog ustvaril, je postavljena na stranski tir kot sredstvo za človekovo preživetje; človeku, ustvarjenemu po božji podobi, je postavljena v uporabo in izrabo; takšna je bila volja božja. Narava je v Bibliji razumljena kot nekaj izpeljanega in zato sekundarnega. Neposrednost arhaičnega odnosa do narave je bila s tem dokončno odpravljena. Toda sekularizacija (linija le-te ima svoje vzroke v grško-rimski kulturi) biblične zapovedi človeku, da naj gospoduje vsej naravi, se izpelje šele v novem veku. Narava postane materija, človek pa je osvobojen sleherne religiozne odgovornosti do nje (ki je v Bibliji - kljub ločitvi človeka od narave ali morda prav zaradi nje - vselej navzoča³).

Teleologija

V najtesnejši zvezi s sekularizacijo leži problem teleologije. Narava kot materija je svet čiste faktičnosti, "je svet, v katerem ničesar ni, v katerem ni kaj spoznati in o katerem ni kaj sporočati".⁴ Tam, kjer narava ni več dojeta teleološko, ostane svet postopoma brez smisla in cilja. Pravšnji teoretski izraz je ta tendenca doživela v Nietzschejevem nihilizmu, ki seveda ni bil njegova privatna zadeva. Telos, kot konkretno, nazorno postavljanje ciljev, je bil tipičen za mitično dojemanje kavzalnosti. Mitična zavest ni mogla ozavestiti nobenega naravnega in človeško kulturnega procesa, ne da bi le-ta v sebi posedoval imanentni telos, ne da bi vprašanje zakaj ostalo neodgovorjeno. Tudi glede na pojem smotra je bilo mitično mišljenje mišljenje iz enotnosti človeka in narave. V novoveškem mišljenju pa ostane teleologija zgolj še v pristojnosti človeka, medtem ko ostaja narava nasprotno reducirana na neko brezsmotno kavzalno gibanje.

"Alternativa se zato glasi: ali nam bo uspelo gospodujoče razmerje do narave integrirati v novo razmerje med človekom in naravo, ki ima zaenkrat še nedoločene poteze, ali pa bo človek postal žrtev svojega lastnega obvladovanja narave. Bodisi se odločimo interpretirati naravo antropomorfno, ali pa bomo sami postali antropomorfni oz. brezsvetni subjekti, ki si sami odtegujejo tla pod nogami."⁵

³ O tem sem podrobneje spregovoril na "International Symposium on the Interpretation of the Bible", v Ljubljani, septembra 1996.

⁴ Spaemann Robert / Loew Reinhardt, Die Frage Wozu?, Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, Piper, Muenchen 1981, str. 272.

⁵ Die Frage Wozu?, str. 288.

Antropocentrizem ali biocentrizem

S tem smo se že dotaknili naslednjega problema oz. dileme, ki je tipična za ekotične razprave: teoretski spopad med antropocentristi (kar ni isto kot antropomorfisti) in biocentristi? Kot radikalnega antropocentrista je treba v prvi vrsti omeniti Kanta, pri čemer mislimo predvsem na njegovo dihotomijo med osebami in stvarmi. Za Kanta so samo osebe umna bitja, tj. cilji na sebi, medtem ko so vsa ostala bitja samo stvari, tj. sredstva.⁶ Po drugi strani pa je treba k biocentristom šteti predvsem Hampshire, Meyer-Abicha in P.W. Taylorja. Slednji denimo zastopa tezo, da je človekovo prepričanje o njegovem privilegiranem mestu znotraj celote bivajočega neutemeljeni in iracionalni predsodek. Sleherni individualni organizem naj bi bil po njegovem teleološka sredina, in to ne manj, kot je to primer pri človeku.⁷

Za razliko od radikalnih biocentristov, h katerim sodijo vsa zgoraj navedena imena, pa imamo posebno pri Jonasu opraviti z zmernim biocentrizmom. Jonas razlaga fenomen življenja s pomočjo deskriptivnega pojma svobode, ki naj bi imela po njegovem prepričanju svojo najizvirnejšo formo v metabolizmu. Zmernost njegovega nastavka je v tem, da se pri njem - podobno kot pri Aristotelu - progresivna stopenjska shema, s pomočjo katere se opisujejo naravna razmerja, konča pri človeku. Toda biocentrična teza, pa naj bo radikalna ali zmerna, ni manj problematična od antropocentrične. Negotovo namreč ostaja, "ali in kako lahko sploh zahteve narave formuliramo neodvisno od naših lastnih". Nemogoče je, nadaljuje Vossenkuhl, "da bi sami sebe enostavno izključili in na ta način, dozdevno osvobojeni človeka, določali zahteve narave"... Seveda pa se ne moremo kar tako ponovno zateči k antropocentrizmu.⁸

Če zgodovine filozofije, posebej v 19. in 20. stoletju, ne ignoriramo povsem, potem se nam mora zdeti konflikt med biocentristi in antropocentristi vsaj toliko preživet, kakor to npr. velja za dualizem duše in telesa. Tudi tukaj nam je lahko filozofska antropologija (še posebno tista Helmuta Plessnerja) v veliko pomoč, še posebej zato, ker je človeka vselej razumela kot del narave in ga skušala celo razumeti in izpeljati iz nje, ne da bi ga pri tem podredila splošni strukturi bivajočega in ga tematizirala kot enakega med enakim. Prav Plessnerjeva sintagma "ekscentrične poziciionalnosti" je tista, ki označuje enkratnost človekove razdvojenosti, njegov položaj, ki je hkrati v naravi in zunaj nje. Dilema biocentrizem - antropocentrizem pravzaprav ni nobena prava dilema. Človek kot delujoče bitje je namreč že vselej onstran nje. Človek je postavljen v naravo,⁹ in da bi preživel, se mora z njo boriti, toda njegova zmaga nad njo bi hkrati pomenila njegov dokončni poraz, njegovo smrt. Človekova nujnost, da se z naravo bori, je posledica njegove svobode (antropocentrizem), možnost njegovega poraza pa nasprotno pomeni njegovo odvisnost od nje (biocentrizem). Ta dilema je bila praktično že odločena, še preden se je pojavila v formi teoretičnega vprašanja.

Biocentrizem ali antropocentrizem je teoretična dilema, ki se v praksi nikoli ne pojavlja. In ker je ozadje tega teoretičnega razpravljanja vselej praktični odnos človeka do narave, je lahko ta dilema v najboljšem primeru samo eden izmed teoretičnih rezultatov zapletenosti človekovega razmerja do narave in ne njegova predpostavka, ki bi jo naj bili dolžni pojasniti, še preden bi vzpostavljali kakršenkoli odnos do narave. Ostaja dejstvo: človek je iz narave postavljen v naravo, in da bi preživel, mora z njo sklepati tudi kompromise. V tej igri ne sme izgubiti in ne zmagati, kajti v obeh primerih bi to

⁶ Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, str. 428.

⁷ Taylor P.W., *The Ethics of Respect for Nature*, v: *Environmental Ethics*, 1981.

⁸ Vossenkuhl Wilhelm, *Oekologische Ethik*, v: *Information Philosophie I*, 1993, str. 10.

⁹ Ta formulacija ne predpostavlja nikakršnega postavljalca.

pomenilo njegov konec. To je paradoks njegove pogojene svobode, katere del vsebine je tudi navidezna izključujočnost biocentrizma in antropocentrizma.

Bit in najstvo

Ker se, kot že rečeno, ne želimo neposredno ukvarjati z ekološko etiko, njenemu centralnemu problemu, tj. razmerju med bitjo in najstvom ne bomo posvečali posebnega pomena. Toda kar tako se mu tudi ne želimo izogniti, pa čeprav nas v tej fazi razpravljanja deontološka etična vprašanja še ne bodo zanimala: Kot prvi je v novem veku na ta problem opozoril David Hume; toda od tu naprej pa vse do McIntyreja, Loewa in Tugendhata se njegova tematizacija ni niti malo spremenila. Kot najsplošnejša izjava, ki opisuje problem bit - najstvo, lahko velja tista, ki jo je zapisal Reinhardt Loew.

"Dopustiti nastanek najstva, s pomočjo naravne pojasnitve biti, je nemogoče. Iz golihih faktov namreč nikoli ne sledi najstvo."¹⁰

Šele pred kratkim je Ernst Tugendhat poskušal preformulirati t.i. "naturalistični prestop" (naturalistischer Fehlschluss), in sicer tako, da je najstvo (Sollen) zamenjal s hotenjem (Wollen).

"... iz biti ne sledi najstvo. Toda kaj to pomeni? Kajti najstvo kot tako ne more imeti nobenega absolutnega smisla (vse najstvo in moranje je namreč vezano na določeno sankcijo). Nasprotno pa dobi zavrnitev naturalističnega prestopa razumljiv smisel le, če ga preformuliramo: iz biti ne sledi hotenje. Iz dejstva, da je nekaj tako, kot je (tudi jaz sam), ne more nikoli nujno slediti, da hočem to in to. Od mene je namreč odvisno, če to hočem. Hotenje nikoli ne more biti za hotečega neko že vnaprej dano empirično dejstvo (bit)."¹¹

S to preformulacijo pa se jedro problema pravzaprav ni v ničemer spremenilo. Še vedno gre namreč za to, da iz nobene deskriptivne izjave o tem - pa naj si bo še tako upravičena in prepričljiva -, da se narava nahaja v določenem stanju, ne more z logično nujnostjo slediti določeno vrednotenje tega stanja. Logični prepad med bitjo in normativnimi zahtevami naj bi potemtakem bil nepremostljiv.

Očitno je, da tako dolgo, dokler ostajamo v tako zastavljenem problemu, iz njega ni mogoče najti pravega izhoda. Zato bomo skušali to problematiko prenesti na nekoliko splošnejšo raven. Ni mogoče spregledati, da je razmerje med bitjo in najstvom eminentno logični problem, znotraj katerega nedvomno drži, da je nek normativni pojem mogoče najti v rezultatu logičnega postopka le takrat, ko je vsaj ena premisa normativni stavek. In ker pojem biti za logiko ni normativni pojem, iz njega ni mogoče izpeljati nič normativnega. Naravo je sicer mogoče interpretirati aksiološko, toda to ni več zadeva logike.

Logično mišljenje je vselej razlagajoče mišljenje, pri čemer se raz-laga tisto, kar je, in ne kako je. To pomeni, da tisto, kar je raz-loženo, ni nujno hkrati tudi razumljeno. Razlaganja, ki je analitične narave, tako ni mogoče enačiti z razumevanjem, ki je bolj zavezano sintetičnemu mišljenju. Razlaganje vselej pomeni na sukcesivni način razstaviti nek določen X na njegove sestavne dele; v tem se kaže procesualnost tega postopka, ki vselej vodi od celote k njegovim delom, od enega k množtvu. Ko tako dobljene, z analizo prečiščene dele ponovno sestavimo v celoto, stoji na koncu tega postopka kot njegov rezultat vselej tisto, kar je ta postopek na začetku spravilo v njegovo gibanje. V tem smislu je strogo logično mišljenje vselej tavitološko, tako kot so

¹⁰ Loew Reinhardt, *Leben aus dem Labor, Biologie und Moral*, Muenchen 1985, str. 35.

¹¹ Tugendhat Ernst, *Vorlesungen ueber Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, str. 95-96.

to tudi vse analitične sodbe, o katerih je govoril že Kant. Ko Loew zatrjuje, da iz golih faktov nikoli ne more slediti določeno najstvo, je lahko to z vidika logike pravilna ugotovitev, toda pri tem se pozablja dvoje: prvič, logično razmerje do narave ni edino možno in zavezujoče, in drugič, kot je to vedel povedati že Hegel, golih faktov, čistih dejstev na sebi sploh ni. Vsako dejstvo je obloženo s predsodki in predpostavljeno vednostjo tistega, ki se je o dejstvih namenil govoriti (to je tudi eden izmed argumentov, ki podpira antropocentrično pozicijo). Kdor vztraja pri tem, da je problem biti in najstva diskutabilen zgolj znotraj logike, ta po našem mnenju zagreši logični prestop.

Narava kot vrednota?

Da bi naravo razumeli, je ni treba nujno razložiti. Za hermenevtiko kot sintetično mišljenje bit (bodisi kot nekaj bivajočega ali nebivajočega) nikoli ni zgolj neko golo, od človeka neodvisno dejstvo, temveč pojem, ki razkriva določljivo ali nedoločljivo vrednostno strukturo. Ko pa se govori o vrednostni strukturi biti (v našem primeru o naravi), stopi normativna problematika najstva vsaj na začetku v ozadje, to je v območje aplikativnosti, ki lahko postane aktualna šele takrat, ko se teoretsko prečiščevanje približa relativni nedvornosti. Diaforična etika, katere osnove bomo skušali razviti v nadaljevanju, ne stoji s praktično orientiranimi aplikativnimi vprašanji v nobeni brez-pogojni zvezi; kar pa še ne pomeni, da je sama sebi namen.

O vrednostni strukturi narave je mogoče govoriti le s stališča človeka, kar pomeni, da o naravi kot vrednoti na sebi ni mogoče ničesar reči, ne da bi hkrati predpostavili možnost meta-človeške pozicije. Četudi si Jonas prizadeva dokazati nasprotno, v tem ko pravi, "v svoji notranji logiki kvalificirana z grožnjo lastne negacije, se mora bit potrjevati, in potrjevana eksistenca se imenuje eksistenca kot interes",¹² je očitno, da je pojem interesa, glede na katerega je mogoče govoriti o vrednostni strukturi biti, antropomorfnemu pojemu, ki ga Jonas tiho podtika celotni strukturi bivajočega. Četudi je očitno, da se življenje, na katerikoli stopnji že, vselej bori za življenje, da je njegov glavni "interes" preživetje, kot se največkrat izrazimo, pa to še vedno ne pomeni, da je psihološki pojem interesa intrinzična vrednota biti kot bivajočega. Tukaj je vidno, da temelji Jonasov zmerni biocentrizem na netematiziranih antropomorfnih predpostavkah. Mi nasprotno vztrajamo na tem, da je o vrednostni strukturi narave mogoče govoriti le v razmerju do človeka oz. iz tega razmerja, tj. antropomorfnosti; kar pa seveda ne pomeni, da se s tem izgubi teoretična relevantnost, nasprotno, šele skozi zavestno antropomorfnost tematizacijo vrednot le-te zadobijo status kompleksnega problema, ki je bistveno resnejši, kot če se vztraja pri apriorni nasebnosti vrednot.

"Narava za nas" ni samo ontološki, glede na ta "za nas" antropološki, temveč tudi in predvsem etični pojem. Teza, ki jo bomo v nadaljevanju skušali izpeljati, se glasi, da je izvorni odnos do narave eminentno etični problem.¹³ Celu za novodobni instrumentalni odnos do narave je mogoče pokazati, da v sebi skriva etične konture. Instrumentalni odnos se kaže za etičnega v toliko, kolikor gre pri njem za podcenjevanje in odrekanje vrednostne strukture naravi; vrednotimo namreč tudi takrat, ko nečemu ali komu vrednote odrekamo. Če imamo pri tem opraviti z negativnim etičnim odnosom do narave, potem je bil izvorni odnos do narave - kakršnega lahko predvsem opazujemo v arhaičnih religijah - predvsem pozitiven.

¹² Jonas Hans, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, str. 86.

¹³ Drugih, že omenjenih vidikov tega odnosa se bomo v tej študiji dotaknili le obrobno.

Narava in arhaične religije

Povezanost človeka z naravo je bila v arhaičnih religijah tako globoka, da je mogoče celo nastanek religiozne zavesti razumeti šele v ozadju človekovega začudenja in strahospoštovanja, ki ga je izražal nasproti naravi. To pomeni, da ima najprimitivnejša etična forma svoj neartikuliran izraz v določenih psihičnih procesih, s pomočjo katerih postane narava za arhaičnega človeka za zavest. To postajanje za zavest, opredmetovanje, je elementarna forma vrednotenja in s tem ne le temelj religije in etike, temveč kulture v celoti.

Če opisuje Rudolf Otto nastanek religije in njenih osrednjih lastnosti s pomočjo pojmov, kot so numinozno, tremendum, fascinosum in majestas, potem to ne pomeni nič drugega, kot koncipiranje religije na temelju človekovega etičnega odnosa do narave. Da so predvsem totemistične religije gojile izključno sakralen odnos do narave, je splošno znano. Predniki, ki so jih znotraj teh religiozних form pogosto častili kot kreatorje sveta, so največkrat nosili distinktivna obeležja živali, včasih celo rastlin. Narava kot pozitivno vrednostno strukturiran okolni svet, v katerem ima vse svojo točno določeno vlogo, svoj pomen in smisel, pomeni, zgodovinsko gledano, začetek kulture. Posredovanje obeh - narave in kulture - je našlo svoj najustreznejši izraz v animizmu in pansihizmu.

Toda kaj pravzaprav pridobimo, če vključimo arhaične religije v problemsko polje, za katerega nam tukaj gre? So lahko te kulture za naš čas sploh še merodajne? Soglašamo z Birnbacherjem, ko pravi, da je "povratak k magičnim in mitičnim predstavam o naravi izključen".¹⁴ Po drugi strani pa ne bi smeli pozabiti, da je, prvič, pri arhaičnem človeku, pri njegovem delovanju in izražanju mogoče opaziti ontološko-antropološko-estetično-etično indifferenco, ki temelji na predetičnem (nezavednem) razmerju do narave, in drugič, da ta izvornost pozneje ni bila izgubljena zaradi "razvoja" človeškega duha, višje forme zavesti oz. samozavedanja, temveč zaradi zunanjih, ideoloških sprememb, ki sta jih v bistvenem povzročili judovsko-krščanska in grškoroimska kultura. S tem želimo poudariti, da je bil primarni odnos do narave vselej univerzalno etični (to je takšen, ki je v sebi združeval vse ostale načine človekovega dožemanja neposredne okolice in sveta) in da se moramo danes povrniti k prebujenemu etičnemu razmerju do narave, saj njena pozabljenost in odrinjenost ne sodi k nekakšnim nespremenljivim lastnostim tistega, po čemer in zaradi česar je človek človek, in to ne da bi zganjali kakršenkoli misticizem in se vračali k poljubnim tradicionalnim religioznim formam.

Celo za začetke filozofske misli ni pretirano težko pokazati, da ima pojem thau-mazein, okrog katerega se spleta njen začetek, etično strukturo in da temelji na občudovanju in čudenju tistega, kar so stari Grki ujeli v pojmu fysis in ne v pojmu demokratia. Tudi indoevropski koren pojma biti, "bheu", kar pomeni toliko kot rasti in postajati, kaže na sorodnost z grškim pojmom fysis in s tem na vegetabilnost v najširšem smislu. Hylozoizem, o vsebini katerega je govor še pri Talesu, je bil samo še relikv starega pansihizma, pa še ta je moral s Platonom dokončno izginiti. Narava je postala drugorazredna.

Diafora, odnos in odgovornost

Preidimo zdaj k osrednjemu problemu, tj. k predstavitvi osnov diaforične etike, na podlagi katere je po našem mnenju mogoče ponovno vzpostaviti etično razmerje do

¹⁴ Birnbacher, Oekologie, str. 127.

narave, ne da bi ob tem obujali stare religiozne ali morda celo mistične prakse. Na podlagi razmerja človek - človek, na katerem temelji tradicionalna etika, je nemogoče priti do eko-etike, do etike narave, ne da bi ob tem predpostavili določene premise, ki same niso in ne morejo biti del tradicionalne etike. Razlog tega leži izključno v zahodni tradiciji, v kateri človek samega sebe razume kot subjekt; to je tisti, ki je vselej tematiziran kot vzrok vsemu in ne kot posledica. Subjekt kot vzrok ne more biti neposreden del narave, saj bi bila s tem ogrožena njegova edinstvenost in vzvišenost - ki jih človek zahteva zase - glede na ostale forme bivajočega. Glede na to je bila etika vselej določena duhovna pristojnost v območju medčloveških odnosov, v katerih si stojita nasproti vsaj dva subjekta kot enakopravni osebi.

Iz etike, katere tiha predpostavka je izključitev narave, je nemogoče koncipirati naravo kot moralno kategorijo, ki bi imela svoje lastne pravice. Toda katera pot nam tu sploh preostane? Izhajati iz premise o enotnosti človeka in narave je možno samo v omejenem obsegu, saj človek, čeprav je narava, je njen del, le-ta hkrati tudi ni; od nje se namreč bistveno razlikuje skozi možnost svoje specifične forme, ki jo skupaj s Plesnerjem imenujemo ekscentrična pozicionalnost. Diafora, razlika, o kateri bo tukaj govor, je neposredni vzrok/posledica (o tem, ali je vzrok ali posledica ali oboje in na kak način, na tem mestu ne bomo razpravljali) te specifične forme. Človek je narava in on *ima* naravo. Skozi možnost distance mu narava (tudi njegova lastna) postane predmet; on jo ima. To pomeni, kar smo že prej poudarili, da biocentrična pozicija ne more preprosto nadomestiti antropocentrične, saj je vsak govor o življenju in naravi substancialno ločen od predmeta govora, in sicer skozi samo formo govora.

V sodobni eko-etiki se pogosto zastavlja vprašanje, ali lahko narava, neodvisno od človeka, poseduje vrednostno strukturo. Iz naše pozicije se kaže to vprašanje kot odvečno, saj je narava lahko problem samo v razmerju do človeka. Pojmi, kot sta uničevanje, ali varovanje narave, imajo svoj smisel samo v kontekstu človekovega odnosa do narave. Rešitve problemov, ki jih s seboj prinaša ta odnos, zato ni mogoče iskati zunaj le-tega, kot denimo pri spekulativnem pojmu narave in njenih vrednot na sebi ali pri nič manj spekulativnem pojmu človeka na sebi. Problem narave je problem človekovega odnosa do nje, zato mu ne moreta biti kos ne biocentrizem in ne antropocentrizem.

Človek podvaja svet. Iz te podvojitve izhaja pojem diafore kot ločnice med obema svetoma, ki se med seboj razlikujeta kot biti in imeti. Človek hkrati je in ima, je del biti, hkrati pa jo ima za svoj predmet. Kar omogoča govor o biti in imeti, je diafora, najelementarnejši hiatus v strukturi bivajočega. Diaforo razumemo kot temeljno ontološko dejstvo (katere struktura pa ni samo ontološka) človekove eksistence, iz katere je mogoče razviti diafориčno etiko, etiko posredovanja med človekom in naravo. Povezave z naravo pa ta etika ne more omogočiti skozi eliminacijo pojma diafore; diafore ne moremo zaobiti, preloma v strukturi bivajočega ne moremo odmisлити, ne da bi hkrati prenehali biti to, kar smo. Cilj diafориčne etika tako ne more biti neke vrste romantična vzpostavitev absolutne identitete človeka z naravo. Odnos do nje je mogoče iskati samo na višji ravni dialektičnega posredovanja kot etične odgovornosti. Ker človek ni več neposredni del narave in ker diafore med njima ni mogoče odpraviti, je povezanost z naravo mogoče doseči samo na sekundarni meta-ravni (primarni in neposredni odnos do narave je namreč že dolgo izgubljen in v svoji formi neponovljiv). Ta meta-raven, raven umetno-retrospektivne, posredovane povezanosti z naravo, pa je lahko samo etična. Diafориčna etika je tako bistveno dialoška etika, ki za razliko od tradicionalne etike svojega začetka nima v odnosu človek - človek, temveč v takšnem odnosu človeka do narave, ki je pogojen z njegovo vednostjo o diafори.

Ločitev od narave je ločitev zavesti. Človek kot telo namreč je in ostaja narava. Problem odnosa do narave je torej problem za zavest; zato je tudi rešitev mogoče iskati

samo na mentalni ravni. Ker pa bi absolutna združitev z naravo bila možna samo skozi izničenje zavesti, kar pa ni izvedljivo, ne da bi hkrati prenehali biti to, kar smo, je lahko to združevanje le posredovano, tj. kjer realni prelom v formi reflektivne, reprezentacijske zavesti še naprej ohranja svojo fundamentalno pozicijo.

Zavestna odgovornost za naravo kot sekundarna povezanost z njo ne črpa svojega opravičila niti iz spekulativnega pojma narave na sebi niti iz ekvivalentnega pojma človeka na sebi, temveč iz reflektivne zavesti o naravi, v kateri mu ta postane predmet. Toda najprej je potrebno pokazati, v kakšnem medsebojnem odnosu so pojmi diafore, odnosa in odgovornosti.

Diafora na sebi se nanaša na podvajanje sveta; skozi to podvajanje se kaže svet kot okolni svet, kot svet, ki ga človek ima. Antropološki pojem okolnega sveta ostaja v dualistični tradiciji v toliko, kolikor razume okolni svet kot objekt človekovega izkoriščanja, kot zgolj pogoj njegovega preživetja. Ne samo v filozofski antropologiji, temveč v celotni zgodovini filozofije je bila diafora njena tiha, netematizirana predpostavka, kar je temeljna značilnost dualistične tradicije; zato je tudi razumljivo, da je bil v novejšem času pojem sveta - narave vselej interpretiran iz človeka in za človeka, tj. ni bil avtonomna kategorija.

Po drugi strani pa je mogoče pojem odgovornosti obravnavati le v tistem kontekstu, v katerem svet ni razumljen kot okolni svet, temveč kot so-svet. Da bi razumeli svet kot so-svet, bi bilo napak, če bi izhajali samo iz človeka ali samo iz narave; edina možnost, ki jo imamo, je odnos med obema. Ker pa pomeni odgovornost sekundarno povezovanje z naravo, to hkrati pomeni, da postane diafora v tem odnosu za zavest, postane predpostavka zavestne odgovornosti. Biti zavestno odgovoren namreč pomeni, zavedati se predpostavk odgovornosti.

Brez diafore ne more nastati noben odnos, zakaj odnos je mogoč le tam, kjer ni eno, temveč dvoje; dvoje pa je možno le, če obstaja razlika, ki to dvoje omogoča, ki ločuje eno od drugega. Zavestni odnos do narave predpostavlja zavestni pojem diafore; in samo v tem primeru lahko dobi govor o odgovornosti svojo težo. S tem da posedujem zavest o svoji ločenosti od narave, da vem, da sem s to vednostjo dosegel meta-naravno stanje, ki me dela opazovalca narave, ne da bi hkrati prenehal biti narava, kajti kot telo, kot psihofizična enotnost, sem še vedno njen del, s tem lahko ta razdvojeni položaj najde svojo pogojno rešitev samo v etiki odgovornosti, v etiki, ki sicer kot teoretično-praktično, zavestno-telesno početje ostaja ujeta v diafori, toda tako, da jo kot odgovornost in skrb za naravo hkrati na posredujoč, umetelen način tudi odpravi.