

# Ljubezen do narave skozi “ekološki paradoks”

“Pa tudi o stvareh, Sokrat, ki so lahko videti smešne – kot so dlaka, blato ali iztrebek ter o vsaki drugi stvari, ki je prezirljiva in nepomembna, se sprašuješ, če zanje trdiš, da biva za vsako od njih še ločena ideja, ki je različna od stvari, ki jih jemljemo v roke.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Platon, Parmenid 130D, PROBLEMI 7-8/1996, str. 11.

Sokratovo frustracijo, kako ljubiti izmečke v prelepem svetu idej, poznajo tudi današnji ljubitelji narave. Eden najpogostejših očitkov, naslovljenih na sodobne ekologe, predvsem na privrženca radikalne ekološke misli, *deep ecology*, ki terja absolutno pripoznanje pravice do neposeganja človeka v naravno bivanje vsega živega (pa tudi neživega) v naravi, se glasi, če se ta pravica nanaša tudi na škodljive mikroorganizme, poplave in druga naravna “bitja”, ki ogrožajo našo eksistenco. Povedano drugače, lahko je ljubiti naravo, kadar jo zastopajo kiti ali gorska jezera, teže, če jo predstavljajo virusi ali potresi. Običajni odgovor *deep ecology* na ta očitek, namreč, da je temu “paradoksu” ljubezni do narave kriva napačna perspektiva, človekova “antropocentrična” naravnost, ki ni sposobna videti organskega reda narave v celoti in stvari presoja le z vidika njihove koristnosti, je prekratek vsaj v eni točki: ne pojasni, kako je to človekovo odstopanje sploh mogoče, če je tudi on (kot vse) v izhodišču del organske celote narave. Ljubezen globoke ekologije tako morda lahko vključuje viruse, ne more pa (v skrajnosti) človeka škodljivca. Katerokoli stališče že zavzamemo, “ekološko” ali “vsakdanje”, v naravi je vselej neka reč preveč, reč, ki povzroča, da se ljubezenska izjava “*Rad imam naravo!*” prej ali slej popravi v “*Naravo imam rad, razen ...*”

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, §5, *Založba ZRC, Ljubljana* 1999, str. 51.

Vendarle, če v prid nadaljnjega argumenta na eno stran postavimo tako zamišljeno (oziroma pri nekaterih ekoloških avtorjih kar realno) absolutno pozicijo "celega" odnosa do narave, ki naj ne bi izključeval ničesar, na drugo pa popolnoma utilitarno razmerje do narave, ki bi apriori izključevalo vsakršno "estetsko" ali "afektirano" stališče do nje, nam ostane nekakšen vmesni prostor srečevanja z naravo. Težko bi zanikali vsakdanjo izkušnjo afektiranega ali estetskega odnosa do narave; če je ta odnos vselej okužen z izključitvijo, se moramo vprašati, ali ni ta izključitev zanj konstitutivna in ali ne bi "polna" ljubezen do narave pravzaprav zaprla doživetja lepega v naravi.

Zdi se, da ljubezen do narave naleti na dve oviri, ko skuša svoj predmet zajeti v celoti. Naleti na nekaj "preveč", na tujek, ki ga ni mogoče ljubiti (virus, potres, človek ...) in ki nas navdaja z afektom odpora, gnusa, zavračanja. Po drugi strani pa strategija zavrnitve teh afektov kot pristransko-subjektivnih pripelje do druge težave: če je nesprejemljivo "subjektivno" označiti neko posebno živalico za zoprno, mora seveda veljati tudi narobe. Tako se zahteva po popolni ljubezni nevarno sprevrača v zahtevo po izključitvi vsakršnega afekta, k temu, da naravi kot celoti, gledano "objektivno", nekaj manjka, namreč razlog za ljubezen. (Pravzaprav gre za isto situacijo, na katero je Newton [prek Clarka] opozoril Leibniza v ostri razpravi o naravi prostora, namreč, če Boga kot "dodatka" mehaničnemu vesolju ne potrebujemo [kot je trdil Leibniz], izgubimo tudi razlog za ljubezen, tako do stvarstva kot do samega zunajsvetnega stvarnika.) Newtonov "dodani Bog", pa tudi kvazi mitološke utemeljitve, ki jih najdemo pri določenih skrajnejših ekoloških avtorjih ("mati narava" ekofeminizma ali "Gaja", zemlja kot živo razumno bitje), tako pripadajo strategiji *imaginarnega dodatka*, reševanja globalne ljubezni do narave, ki je v skrajni konsekvenci ne smemo ljubiti v posameznostih.

Ali obstaja pot iz te zagate? Jo morda lahko razpletemo, če jo položimo ob problem iz Kantove *Kritike razsodne moči*, namreč ob vprašanje "odvečnosti" eksistence ob občutju lepega in sublimnega, če ljubezen do narave formuliramo skozi kantovsko estetiko? Tu potrebujemo kratek oris Kantovega problema.

Prva izmed štirih Kantovih določitev (momentov) lepega je opredelitev, da mora biti objekt, ki je lep, predmet predstave *brez interesa*: "Okus je zmožnost za presojanje predmeta ali predstavnega načina s pomočjo ugajanja ali neugajanja, *brez vsakega interesa*. Predmet takega ugajanja se imenuje *lep*."<sup>2</sup> Brezinteresnost je nujni pogoj, da lahko govorimo o lepem, pomeni pa, da nas ne zanima *eksistenca samega objekta*, temveč presojamo reflektivno, posredno, glede na našo predstavo tega objekta.

Ključno je za nas natančno vprašanje "odvečnosti" eksistence, ki ga želimo navezati na izhodiščni problem nečesa odvečnega v ljubezni do narave. Preden ga podrobneje osvetlimo, pa moramo

prikazati nekaj ozadja, v čem je sploh funkcija interesa pri razločitvi, katera sodba je estetska in katera ne. Kantovo izhodišče je jasno: pri estetski presoji "ne povezujemo predstave s pomočjo razuma z objektom, da bi ga spoznali, pač pa jo povezujemo s pomočjo upodobitvene moči (nemara povezane z razumom) s subjektom in z njegovim občutjem ugodja ali neugodja".<sup>3</sup> To je zahteva po nujni refleksivnosti tovrstne sodbe – sodba okusa je v nasprotju s spoznavno "metasodbo", ne nanaša se neposredno na predmet, temveč na občutje, ki spremlja določeno predstavo. Vendar pa na tej ravni ("kvalitativni") obtajajo tri mogoča razmerja predstav do občutka ugodja ali neugodja, namreč *prijetno*, *dobro* in *lepo*. Da bi jih razločili med sabo in ugotovili, katero izmed njih je lahko podlaga sodbi o občem ugajanju – univerzalnost estetske sodbe je za Kanta seveda nujna –, je potreben kriterij interesa, saj se le o tistem, o čemer se zavedam, da mi ugaja brez interesa, "lahko presoja le na en način, in sicer, da mora ta stvar vsebovati razlog za ugajanje, ki velja za vsakogar".<sup>4</sup> Samo če vem, da mi je nekaj ugajalo *ne glede na moje subjektivno hotenje*, lahko predpostavljam, da bo ta zadeva ugajala tudi drugim, razloži Kant ob prehodu na razgrnitev drugega momenta sodbe okusa.

Prijetno bo kot tako zavrnjeno, saj ugajanje, ki ga zbuja, vključuje interes. Kant najprej zahteva, da razvežemo povezavo, ki jo nekakšno "splošno mnenje" postavlja med ugajanje in ugodje, mnenje, da je *vse*, kar ugaja, tudi prijetno. Če bi to držalo, bi vse, kar ugaja, ugajalo zaradi prijetnosti občutkov, ki bi jih zbuvalo, različne vrste ugajanja pa bi se razlikovale le po svoji intenzivnosti in razmerju do drugih občutkov. "Vtisi čutov, ki določajo nagnjenje, ali načela uma, ki določajo voljo, ali zgolj reflektirane forme zora, ki določajo razsodno moč", bi vsi proizvajali golo občutje prijetnosti. Zares v tem primeru ne bi mogli govoriti o presoji, temveč le o "hedonistični" primerjavi med intenzivnostjo in dosegljivostjo različnih ugodij.<sup>5</sup> Ko je razlika med ugajanjem in prijetnim vzpostavljena (natančneje rečeno, ko je zanikana njuna identiteta), lahko Kant ugotovi, da je "jasno", da do predmeta, o katerem sodim, da je prijeten, čutim interes, da mi zbuja poželjenje, "razmerje med njegovo eksistenco in mojim stanjem, kolikor je le-to aficirano s takim objektom."<sup>6</sup> Potreba po presojanju tu odpade (ker je kriterij le količina užitka), prav tako pa takih subjektivnih nagnjenj k temu ali onemu užitku ni mogoče univerzalizirati.

Dobro v nasprotju s prijetnim (ki ugaja prek čutov) ugaja "prek uma, z golim pojmom": deli se na *koristno* (dobro za ...), ki ugaja kot sredstvo in *dobro na sebi*. Oba modusa dobrega pa sta v nečem enaka prijetnemu: nanju se veže interes, saj je dobro vedno objekt volje, kot sredstvo ali kot samo na sebi. Dobro in lepo pa se razlikujeta še v nečem: da bi imeli nekaj za dobro, moramo vedeti, "kakšna reč naj bi ta predmet bil," torej imeti njen pojem. Predmet, o katerem sodimo, da je dober, je tak prav zato, ker pripada

<sup>3</sup> Kritika razsodne moči, §1, str. 43.

<sup>4</sup> Kritika razsodne moči, §6, str. 51.

<sup>5</sup> Gre za nekakšno Kantovo omejitev "načela ugodja", ki jo, sicer na drugačen način, izrazi že v Kritiki praktičnega uma.

<sup>6</sup> Kritika razsodne moči, §3, str. 46.

<sup>7</sup> Paul Guyer, Kant and the Claim of Taste, *Harvard University Press, Cambridge Mass. 1979, str. 191.*

<sup>8</sup> Alenka Zupančič, "O lepem pri Kantu", *Problemi 2/1991, str. 152.*

<sup>9</sup> Sartre, *L'imaginaire, op. cit.* Zupančič, "O lepem pri Kantu", str. 151.

<sup>10</sup> *Ibid.*

določenemu pojmu ali razredu stvari in ugaja prav kot njihov primer. Drugače je s sodbo o lepem, ki ugaja, ne da bi imeli *določen* pojem o njem, kar Kant ponazori s primeri "abstraktne" lepote ("rože, proste risbe, poteze, ki se med seboj prepletajo brez namere, ... ne pomenijo ničesar, niso odvisne od nobenega pojma, a vendarle ugajajo.") Lepo se tako razlikuje od dobrega, ker ne terjá *določenega* pojma, po drugi strani pa od prijetnega, saj je refleksivno v nasprotju s prijetnim, ki v celoti temelji na občutku.

Osnovni problem teh prvih odstavkov analitike lepega je vprašanje, kako razumeti Kantovo postavitev brezinteresnosti kot kriterija za sodbo o lepem, ki pomeni natančno nezainteresiranost za eksistenco predmeta – prav prisotnost ali odsotnost "skrbi" za dejansko eksistenco predmeta služi ocenitvi različnih občutij ugajanja in določitvi, katero izmed njih je lahko podlaga *sodbi okusa*. Kako "pozitivno" razumeti ta Kantov "negativni" kriterij? "Kako ima lahko sodba okusa za svoj predmet običajen empirični objekt ali dogodek – vrtnico, kip ali glasbeno izvedbo – a je hkrati indiferentna do njegove eksistence?" (Guyer)<sup>7</sup>, ali "Kako lahko pri dojemanju lepega eliminiramo čutnost naših čutov, ki so konec koncev naš edini dostop do lepega?" (Zupančič)<sup>8</sup>.

Preden preidemo na poskus, kako ta isti problem prenesti na prvo težavo z naravo, pogledimo troje možnih branj Kanta. Prva interpretacija (v citiranem članku jo navaja Zupančičeva) je Sartrova in gradi na distinkciji med *realnim* fizičnega obstoja estetskega objekta ("realni so rezultati potez čopiča, napojenost platna z barvami, zrnata struktura platna, glazura, ki jo nanesejo prek barv"<sup>9</sup>) in *irealnim* presežkom te "materije" umetniškega dela, ki je šele zares estetski objekt. Izključitev eksistence naj bi se tako nanašala na razliko med fizičnim predmeta in estetskim učinkom "presežka", ki naj bi se pojavil šele po razločitvi, "nezainteresiranosti" za prvo. "Po tej interpretaciji se torej estetska sodba ne nanaša na neki žrealni eksponat, predmet, temveč na tisto v tem predmetu, kar ni izvedljivo, na njegov 'eksistenčni' opis."<sup>10</sup>

Nekoliko drugačno razlago ponuja P. Guyer, ki vprašanje eksistence v interesu razlaga prek navezave na njegovo zgodnejšo argumentacijo v Kritiki čistega uma. Eden bistvenih elementov zavrnitve ontološkega dokaza za obstoj Boga v Dialektiki je trditev, da *bit ni realni predikat*, da ne dodaja nobene nove lastnosti objektu, ki mu je pripisana. "Resnično ne vsebuje nič več, kot je možno," trdi Kant, saj bi v nasprotnem primeru pripisovanje eksistence dodalo nov predikat in spremenilo identiteto objekta. Čeprav razlika med dejanskim in možnim objektom ne more biti razlika v pojmu, pa nekako mora obstajati, saj je jasno, da je moje finančno stanje različno, če "posedujem" sto dejanskih ali sto možnih tolarjev – a "razlika med možnim in dejanskim objektom ni v notranjih lastnostih samega objekta, temveč v mreži vzročnih povezav in odvisnosti, katerih del je dejanski objekt, ne pa tudi

možni,"<sup>11</sup> interpretira Kantovo razumevanje eksistence Guyer. To mu v naslednjem koraku omogoča, da vzpostavi analogijo s Kritiko razsodne moči: "Če bi lahko pokazali, da je ugodje ob prijetnem ali dobrem objektu odvisno od vzrokov in učinkov njegove eksistence in da ugodje ob lepem ni, bi lahko osmislili razliko med golo predstavo in dejansko eksistenco. Morda bo to razkrilo razliko med estetskim odzivom kot odnosom med objektom in subjektivim občutjem ugodja ter drugimi oblikami ugodja, ki so odvisne od vezi z eksistenco objekta."<sup>12</sup> Čeprav popolna analogija med predstavo (kot predmetom refleksivne sodbe) in pojmom možnega objekta ni mogoča – ne nazadnje zato, ker predstava ni pojem –, kakor ni mogoča niti med pojmom *dejanskega* v Kritiki čistega uma in *eksistence* v tretji kritiki, pa Guyerju vseeno omogoča razvitje interpretacije. Eksistenco (interes zanjo), ki je prisotna pri dobrem in prijetnem, naj bi razumeli prav kot možnost, da ugodje, ki ga "povzročajo" dobri in prijetni objekti, vpne v mrežo kavzalnih povezav. Ugodju pri lepem, ki je "indiferentno do eksistence", pa nam ni treba pripisati nobenega posebnega objekta, niti ni nujno izključujoče do interesa za nadaljnjo eksistenco svojega objekta (kar je bil ugovor, ki smo ga že navedli, namreč, ali je interes za to, da nekaj, kar je lepo, še naprej obstaja, v nasprotju z zahtevo po brezinteresnosti glede lepega); je preprosto "ugodje, ki ga lahko čutimo ob goli percepciji ali kontemplaciji objekta, brez zahteve po nadaljnjem prodiranju v njegov vzročni nexus – najsi bo na kognitiven način prek presojanja o njegovi kavzalni zgodovini ali kavzalnem potencialu, ali pa na praktičen način, z zaužitjem, uporabo, posedovanjem ali presojanjem o tovrstnih relacijah."<sup>13</sup> Na ta način – z razumevanjem eksistence kot sodbe o kavzalnih relacijah – se ta interpretacija izogne tudi težavi, kaj storiti z "empiričnim preostankom" pri estetski sodbi, saj meni, da se interesu za eksistenco izognemo tako, da se preprosto ustavimo pred nadaljnjim "prodiranjem" v kavzalna razmerja.

Tretji tip razlage lahko izhaja iz Lacana, predvsem iz njegovega koncepta čiste želje, s katerim je razlagal tudi Kantovo etično teorijo oz. zahtevo po nepatološkosti volje v moralnem dejanju. Če je "navadna" želja vselej *želja po nečem*, želja, ki je usmerjena na določen objekt, ki prek fantazme zasede mesto "transcendentalnega objekta" želje, *objekta a*, Lacan dopušča, da se v določenih posebnih primerih želja realizira tudi v svoji *čisti*, tako rekoč transcendentalni obliki, torej brez tega, da bi bila usmerjena na konkreten objekt. Čista želja nastopa že v Kantovi etični teoriji (želja, ki poganja čisto, nepatološko dejanje, je lahko le ta čista želja), pa tudi, analogno, v Kritiki presodne moči. Le da je tu vzpostavitev čiste želje *učinek* lepega – ko naletimo na lepo, pride do "*zloma objekta*", do zaprečenja, ki preprečuje, da bi se lepemu približali, se ga polastili, ga užili. V Lacanovi interpretaciji je torej problem, kako se "znebiti" eksistence, rešen s tem, da ob estetskem doživljanju zaradi nastopa želje v čistem

<sup>11</sup> Guyer, str. 193.<sup>12</sup> Ibid.<sup>13</sup> Ibid, str. 195.

<sup>14</sup> *Besedo v celotnem eseju uporabljamo v smislu ekološke teorije, "ekozofije" (Arne Naess) in ne mislimo na ekologijo kot panogo biologije ali na "ekologijo" iz spontanega javnega govora.*

<sup>15</sup> A. Naess, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary*, v *The Deep Ecology Movement Anthology*, North Atlantic Books, Berkeley 1995, str. 3.

<sup>16</sup> *Ibid.*

stanju *partikularnega objekta preprosto ni več*, je odpravljen, ker je v čisti želji odpravljen konkreten predmet poženja, saj kot njen objekt nastopa goli *objekt a*. Moč te razlage je predvsem v tem, da prepričljivo pokaže, kako je bi bilo mogoče ugodje brez interesa, saj je, kot smo že dejali, *pozitivna* opredelitev le-tega pri Kantu nejasna.

Povzemimo rezultat teh treh rešitev vprašanja, kam z eksistenco pri sodbi o lepem. Po prvi se eksistenca z *razcepitvijo lepega objekta* na realni in irealni del prenese na prvega izmed obeh, drugi je čisti presežek brez realne eksistence in je zato lahko predmet sodbe brez interesa. Lacanovska interpretacija tega razcepa ne terja, pač pa odpravlja eksistenco objekta v celoti, saj po "dogodku" lepote ta nekako postane odvečen, estetsko doživetje sublimira v čisto željo, pri kateri ni več poženja po konkretnem eksistirajočem objektu. To pomeni, da je tudi pri lepem prisoten "interes", vendar je to interes drugega reda, "čisti interes", ki ne ustreza več Kantovi definiciji, po kateri je povezan s predstavo o eksistenci objekta – Lacan torej v nekem smislu *razcepi interes*. Tretji poskus razlage (Guyer) skuša ohraniti tako enotnost objekta, kakor ga niti ne "odpravlja" v celoti – s tem, da eksistence sploh ne razume kot nekaj, kar bi pripadalo objektu, temveč jo veže na njegova kavzalna razmerja. Po tej interpretaciji je tako *razcepljena eksistenca* tista, o kateri govori Kant v povezavi z interesom, je vezana na kavzalno vpetost predmeta in ločena od gole čutne eksistence objekta estetske sodbe.

Na prvi pogled bi dejali, da glede razmerja ekologov do narave dileme ni: njihova "ljubezen do narave" očitno izraža interes, pač interes za ohranitev narave, torej interes za njeno eksistenco – vprašanje, kakšne posledice to prinese za estetsko komponento takšne naravnosti, pustimo za sedaj ob strani. Vendar pa že pri ekologiji<sup>14</sup> ne moremo govoriti o enotni usmeritvi; eden glavnih toposov ekološke literature je namreč njena delitev na globoko (deep) in plitvo (shallow) ekologijo ali konzervacionizem. Slednja, če povzamemo z besedami Arneja Naessa, "očeta" globoke ekologije, pomeni "boj proti onesnaževanju in izčrpanju naravnih virov. Glavni cilj: zdravje in blaginjo ljudi v razvitih deželah."<sup>15</sup> Že iz definicije je mogoče jasno razbrati Naessov očitek (in sploh glavni očitek globoke ekologije plitvi) konzervacionizmu: naravo varujete le zaradi svoje lastne koristi ali ogroženosti; z drugimi besedami, Naess očita "navadnemu" naravovarstveništvu, da je njegova ljubezen do narave patološka, očita mu ravno *interes*, ki se skriva za njihovimi dejanji. Saj, nasprotno, globoko ekologijo opredeljuje "zavrnitev podobe človeka-v-okolju in sprejetje relacijske, vseobsegajoče podobe /narave/," iz česar sledi "biosferični egalitarizem,... aksiom *enake pravice* /vsega živega/ *živeti in uspevati*."<sup>16</sup> Vse živo, narava v celoti, ima torej interes eksistirati, interes, ki naj bi bil *ontološko* "više" od partikularnega človekovega interesa, saj naj bi bila Narava kot celota bitje višjega

reda, superorganizem, proti človeku kot zgolj delu te organske celote.

Kopja "dveh ekologij" se očitno lomijo ob pojmu interesa, in to prav v Kantovem pomenu, interesa, povezanega z eksistenco. "Plitvi ekolog" (za radikalno ekologijo "vulgarno naravovarstveništv") skrbi za naravo, ker je v njegovem interesu (ekonomskem, estetskem, preživetvenem), da ta eksistira; globoka ekologija prav tako izraža interes za eksistenco narave, vendar tako, da ob tem hkrati *zanika*, da bi bil to njen lastni interes (ker gre za interes Narave) – da bi bili globoki, "pravi" ekologi, se moramo ravno odpovedati "antropocentrizmu" partikularnega človeškega interesa v imenu interesa Narave.

Bi ta čudni vozel lahko razpletli preko analogije s problemom eksistence pri Kantovi analizi lepega?

Prva primerjava z analitiko lepega se ponuja, če v Kantovo strukturo prevedemo očitek globoke ekologije plitvi, torej očitek radikalne ekologije stališču, ki pravzaprav posnema najbolj vsakdanji odnos do narave in okoljevarstvenišva. Plitva ekologija bi tako naravo jemala kot nekaj *prijetnega* (v naravo gremo zato, ker to ugaja našim čutom, nas sprosti ipd.; v ta namen ustanavljamo narodne parke, zaščiteni območja ...) ali kot nekaj *dobrega*, vendar v prvem pomenu dobrega kot *sredstvo* (narava je dobra, ker je pogoj našega obstoja, varujemo jo, da ohranimo sami sebe ...). Naš paradoks oziroma omejitev je tu v tem, da "ljubezen do narave" nikakor ne more biti vseobsežna, saj interes za njeno eksistenco jasno omejuje interes za eksistenco samega sebe. Na isto omejitev v drugi zvezi opozarja Kant tam, kjer govori o sublimnem, o sublimni estetiki narave:

"Drzni in grozeči skalni previsi, nevihtni oblaki, nakopičeni na nebu, ki se napovedujejo z bliski in grmenjem, vulkani v vsej svoji rušilni moči, orkani in razdejanje, ki ga puščajo za seboj, brezmejni viharji ocean, visok slap mogočne reke ipd. – v primerjavi z njihovo močjo postaja naša zmožnost, da se upiramo, nepomembna malenkost. Toda bolj ko je pogled nanje strašen, bolj privlačen postaja, *samo da smo pri tem na varnem*.<sup>17</sup>

Povsem tuzemski, banalen pogoj, da lahko vznikne občutek sublimnega, je, da moja fizična eksistenca ni ogrožena. Vendar se tu, kakor bomo videli, zgodi ključen obrat: prav banalnost te omejitve pri vsakdanjem, patološkem, "plitvem", odnosu do narave, omogoča, da v njem vznikne nepatološko razmerje. Zgornjega odstavka namreč ne smemo interpretirati v ironičnem smislu, češ "sublimno z varnega fotelja"; ravno nasprotno, to, da pri teh občutjih *ne gre* za mojo fizično eksistenco, omogoča sublimacijo – da bi ta lahko nastopila, *mora* biti na nek način postavljena proti "banalni eksistenci", vzpostaviti se mora kot razcep. Skratka, to, da sublimno vznikne, ko sem na varnem, ni nekakšen naključni pogoj ali posledica moje slabosti, temveč gre za *konstitutiven pogoj*.

<sup>17</sup> Kritika razsodne moči, §28, str. 101.



<sup>18</sup> Kritika razsodne moči, §28, str. 102.

<sup>19</sup> V Kritiki praktičnega uma *moralno dejanje nikakor ni tisto, ki je "brez interesa" izvršeno v imenu višjega dobrega*.

“Prav na ozadju nepremagljivosti njene moči sami kot naravna bitja sicer spoznavamo svojo fizično nemoč, hkrati pa odkrivamo neko zmožnost, da presojamo sami sebe kot neodvisne od narave. Ravno *neizogibnost naše nemoči* pripelje do očiščenja patoloških elementov, ko “narava v naši estetski sodbi ni presojana kot sublimna zato, ker zbuja strah, ampak zato, ker prikličje v nas našo (ki ni narava), da obravnavamo stvari, za katere skrbimo (dobrine, zdravje in življenje), kot majhne.”<sup>18</sup> Občutje sublimnega nastopi kot zlom patološkega odnosa do narave, *vendar prav in šele na njegovi podlagi*.

Enako velja, kot smo videli, za lepo, ki se vzpostavi kot paradoksn razcep (objekta, eksistence ali interesa) od patološkega preostanka. Če je očitek globoke ekologije plitvi in vsakdanjemu odnosu do narave v tem, da se artikulira le utilitarno, pa se moramo vprašati, ali ni ravno tak običajen odnos, ki je nujno izključujoč, ki ne more zajeti *celote* narave, pravzaprav edini, ki lahko proizvede nepatološko razmerje, čeprav vselej partikularno, kot “dogodek” (lepote, sublimnega).

Nasprotno pa strategija, ki jo ubira radikalna ekologija, že v naprej postavlja dve zahtevi: prvič, ekološki egalitarizem – interes, ki ga imamo do narave, mora biti distribuiran enako čez vsa bitja (vključno s človekom) – in drugič, “čistost” tega interesa, ki naj ne bi bil antropocentrični, človekov interes, temveč interes narave. Skoraj odveč je ugotovitev, da ta “brezinteresnost” nikakor ne more biti brezinteresnost Kantovega tipa, niti v smislu praktičnega uma,<sup>19</sup> niti v smislu, kot ga obravnavamo tu. Ključen problem je, kako in kakšno pristno razmerje do narave sploh lahko podpira zastavitev, ki patološko “prepove” že v izhodišču? Namreč, ali bi ob izključitvi, prepovedi subjektivnega interesa že pred izkustvom sploh lahko prišli do estetskega izkustva? Menim, da ne – skupna točka vseh treh interpretacij vznika lepega je natančno to, da se lepo *ne* pojavi kot poseben objekt brezinteresnosti, v smislu, bi si “prepovedali” interes in dobili lepo; nasprotno, v vseh treh interpretacijah lepo, estetski dogodek vznikne prav iz patološkega, z razcepom, ki se vpiše vanj. Na analogen način vznikne iz banalne, patološke eksistence sublimno.

Možni razcepi – objekta (realen/irealen), interesa (patološki/čisti) ali eksistence (kavzalna/nekavzalna) – so zares mogoči le kot (trenuten) dogodek zloma subjektive utilitarne, patološke naravnosti, *a le na podlagi le-te*. Če svoj odnos poskušamo vnaprej fiksirati v domnevno subjektivno brezinteresnost, v enakomerno distribuirano, “neantropocentrično” (nadsubjektivno) “ljubezen” do vsega naravnega, v resnici *izgubimo* temelj, na katerem je estetsko razmerje mogoče – do samega razcepa objekta ne more priti, če v izhodišču zanikamo “objektivnost” naravnih bitij (za večino radikalnih ekoloških teorij naj bi bila prav relacija subjekt-objekt “vir zla”, ki pripelje do instrumentalizacije in brezobzirnega izkoriščanja narave).



Omenjena branja Kanta podpirajo tezo o neizogibni, konstitutivni funkciji "pristranske" ljubezni: v lacanovski interpretaciji, ki izhaja iz razcepa interesa, do katerega pride ob nastopu čiste želje, je posebej poudarjeno, da razcep nastopi kot posledica in ne kot vzrok – bistveno je, da čista želja v "čisti obliki" pravzaprav ne more obstajati, pojavi se lahko le kot "zlom" navadne, patološke želje.<sup>20</sup> Na prvi pogled bi sicer ekološkemu projektu lahko zadostila Guyerjeva razlaga nastopa lepega, ki na neki način dopušča hkraten obstoj brezinteresnosti in interesa, ki se nanašata na dve "vzporedni" plasti čutnosti. (Guyer meni, da se je mogoče ustaviti pred prodiranjem v kavzalno strukturo čutnosti in na ta način, na njeni površini, naleteti na nekavzalno eksistenco.) Vendar tudi taka razlaga v resnici ne bi mogla služiti utemeljitvi estetike globoke ekologije, saj le-ta odnos kavzalnost/nekavzalnost narave razume ravno narobe: narava kot gola kavzalnost je za ekologijo *na površini*, in le to površino vidi redukcionistični pogled moderne, "kartezijanske" znanosti; za ekologe je treba ravno storiti korak globlje, se *ne ustaviti*, spoznati resnična globinska razmerja v naravi, ki so seveda organska, smotrna, inteligentna ipd.

Ob hipotezi čiste brezinteresnosti brez patološkega preostanka torej estetsko razmerje ne bi bilo mogoče. Koristnost, "dobro za nekaj", ki jo ekologija zavrača v imenu odpovedi antropocentrizmu, naj bi zamenjal ekocentrizem, ko naj ne bi delovali v svojem interesu, temveč v interesu narave. Vendar zavračanje koristnosti še ne pomeni nujno brezinteresnosti – kot pokaže Kant, "patološka" povezanost interesa s predmetom ne velja le za prijetno in koristno, "ampak tudi za to, kar je dobro absolutno in v vseh pogledih, se pravi, za moralno dobro, ki ga spremlja najvišji interes. Dobro je namreč objekt volje (se pravi, želelne zmožnosti, določene z umom). Hoteti neko stvar ali motriti njeno bivanje z ugajanjem, se pravi, biti zanjo zainteresiran, pa je eno in isto."<sup>21</sup> V nekem smislu je tu položaj le še bolj pereč: najvišje dobro predstavlja *najvišji*, *najmočnejši* interes in možnost njegovega zloma, razcepa, ki bi omogočil estetsko, je le dodatno otežena. "Čisti" ekološki odnos do narave bi bil strogo vzeto torej precej nenavaden: če gre za ljubezen do narave, to ne bi bila ljubezen do česa lepega, določenega cveta vrtnice na primer, ne bi bila, če lahko temu tako rečemo, *lirična* ljubezen, ki je vselej vezana na dogodek lepote, temveč hladna "ljubezen" do moralno in metafizično najvišjega ...<sup>22</sup>

Vendar pa na koncu koncev ni naš namen, da bi ekologom očitali, da niso sposobni videti lepote narave; ironija je nekje drugje: zdi se, da paradoks, ki smo ga omenili v uvodu, da vseobsežna "ekološka" ljubezen do narave izključuje človeka, torej glavni očitek, naslovljen na ekologe, vendarle odigra svojo vlogo, četudi v obrnjeni obliki – čeprav bi to ekologi morda zanikali, pa prav to neskladje, ta "preveč", ki sili iz narave, omogoča "zlom objekta", razcep v absolutnem dobrem, in sproži "ekološko ljubezen" do narave.

<sup>20</sup> *Kot ugotovi Kant v Kritiki praktičnega uma, celo nikoli ne vemo, ali je bilo dejanje v preteklosti zares čisto, brez primesi patologije. Če analogija velja, bi moralo podobno veljati ob dogodku lepega ...*

<sup>21</sup> Kant, *Kritika razsodne moči*, §4, str. 49.

<sup>22</sup> *Kar se tiče ljubezni morda ni naključje, da se Naess pogosto sklicuje prav na "najhladnejšo" ljubezen, amor intelektualis, ki pa je ne razume v njeni pravi spinozistični radikalnosti; ta "ljubezen" namreč ni nič drugega kot zadnja forma absolutnega racionalizma, njegova nujna afirmacija: "Ta umska ljubezen nujno sledi iz narave duha, če se po naravi Boga opazuje kot večna resnica. Ko bi bilo torej dano, kar bi bilo tej ljubezni nasprotno, bi bilo to nasprotno resnici; in potemtakem bi tisto, kar bi moglo to ljubezen odstraniti, storilo, da bi bilo lažno, kar je resnično." Spinoza, *Etika* (5. knjiga, 37. Propozicija), Slovenska Matica, Ljubljana 1988, str. 354.*

Ljubezen do narave je vselej ekskluzivna; to, da nas narava ogroža, da je del njenega obstoja “preveč”, tako rekoč v rivalstvu z nami (ne samo kot sublimno, ampak tudi kot “najnižje”, npr. mikrobi ...), sicer na videz preprečuje, da bi jo ljubili kot tako (v celoti): proizvaja patološko “zainteresiranost”, ki je kot taka nujno izključujoča. V pozitivnem smislu smo zainteresirani za eksistenco “koristnih reči” in v negativnem za neeksistenco “škodljivih”. Ampak šele takšen patološki odnos lahko generira razmere, v katerih je narava lahko lepa. Prav “neustreznost” narave, delna odvečnost njene eksistence, povzroči, da na drugi strani lahko pride do manka eksistence, razcepa in nastopa estetskega doživetja narave. (To najboljše ponazarja model sublimnega, kjer doživetje sprožijo prav sile, katerih eksistenca nam je v nekem smislu “odveč” – a če bi bil naš odnos indiferenten, ekocentrično objektiven, če bi bil ves obstoj narave “uravnotežen”, sublimno nikakor ne bi nastopilo.) Lahko si sicer zamislimo modele, v katerih je eksistenca narave homogena, brez presežka ali manka, ki bi ga povzročal interes, in prvo, kar ob tem pride na misel, je znanost. Seveda pa red znanosti estetskega in ljubečega razmerja do narave ne more (niti ne sme) proizvesti, čeprav je načeloma prost patološkega interesa. Prav tak pa bi bil tudi rezultat “čiste” ekološke ljubezni do narave, če bi bila ta mogoča. Ironija je torej v tem, da se tudi za radikalno ekologijo prostor ljubezni do narave odpre po določeni izključitvi, le da ji (v skrajnem primeru) niso odvečne bakterije in potresi, ampak človek. Za vse pa velja, da v nekem smislu naravo ljubimo prav zato, ker ne maramo določenih “dlak, blata in iztrebkov”, ki jih tokrat pomenijo virusi ali pa kar mi sami, odvisno od perspektive.