

## Od antropocentrične k ekocentričnoj etici

Andrej Kirm

Fakulteta za društvene vede Univerze v Ljubljani, Ljubljana

### Sažetak

Sve veći ekološki problemi zahtijevaju širenje etičke regulacije čovjekova odnosa spram prirode. Tome se suprotstavlja cijela antropocentrično zasnovana europska kultura, a osobito njezina antropocentrično ograničena, agresivna ekonomija i etika. Europski etički antropocentrizam ima dva izvora: grčku kulturu i židovsko–kršćansku misao. U okviru antropocentrične etike moralnost se ograničava na ljudsku zajednicu, na zajednicu slobodnih i razumnih ljudi. Bitna ograničenost antropocentrične etike nije u tome što je ograničila polje moralnih subjekata na ljude, nego u tome što je suzila polje mogućih moralnih objekata.

Nakon drugoga svjetskoga rata, pa čak i prije, potrebu i zahtjev za novom ekološkom etikom istovremeno su izrazili američki šumarski stručnjak Aldo Leopold i njemački liječnik i humanist Albert Schweitzer. Leopoldova »etika zemlje« i Schweitzerova »etika poštivanja života« naišle su na otpor i unutar sovjetske i unutar religijske etičke tradicije. Ekološka etika ne ide samo za tim da proširi postojeće etičke norme na novo područje, već traži dublje promjene u samom razumijevanju moralnog subjekta i objekta. U praksi se počela uvoditi heteronomna ekološka etika. U budućnosti će se možda razviti i autonomna etička pozicija koja će priznati vrijednost prirodnim bićima i koja će ih zaštićivati ne samo zbog čovjekove koristi ili štete, već i poradi njihove vlastite vrijednosti.

Antropocentrizam je dao pečat i teoriji prava. Kao što su ekološki problemi promijenili i proširili etičku koncepciju, tako će se promijeniti i antropocentrički sužena doktrina prava.

**Ključne riječi:** antropocentrična etika, autonomna i heteronomna ekološka etika, ekocentrična etika, gospodstvo, intrinzične vrijednosti prirodnih entiteta, moralni objekt, moralni subjekt, održivi razvoj, prava prirodnih entiteta

Za čovjeka su bitna četiri odnosa: odnos spram sebe, spram drugih ljudi, spram prirode i spram boga. I oni koji ne vjeruju u boga imaju izvjesni odnos spram odsutnog, negiranog boga. Gledano biološko–ekološki, etika nije samo ograničenje slobode akcije u borbi za opstanak, već je i ograničenje čovjekovog stalnog povećavanja raskoši u biosferi na račun životnih potreba i životnih uvjeta svih ostalih bića. Moralno ograničenje borbe za opstanak u okviru antropocentrične etike važi samo unutar društva, dok je spram prirode dozvoljeno sve. Stupili smo u takvo razdoblje razvoja kada se moraju prihvatiti etička ograničenja borbe za opstanak i spram cjelokupne prirode, a ne samo spram ljudi. Prijelaz u ekološko društvo i ekološku kulturu neće biti moguć bez temeljne promjene naše sveukupne duhovnosti. U toj preobrazbi odlučno značenje imat će zamjena dosadašnje prevladavajuće antropocentrične i teocentrične etike ekološkom ili ekocentričnom etikom.

Kod Aristotela (1960:16;21) je priroda »sve stvorila poradi ljudi (...) svim ljudima je dala u posjed plodove i životinje«. Stoički filozof Ciceron slijedio je tu filozofsku tradiciju. U svom traktatu »O prirodi bogova« zanosno je opisivao različite primjere čovjekove vlasti u prirodi. Tvrdio je da je sve na ovom svijetu stvoreno i pripremljeno upravo za čovjeka, a ne za životinje jer su same životinje stvorene za ljude. »Prema

tome je najvjerojatnije da je svijet i sve što je u njemu stvoreno za bogove i za ljude« (Ciceron, 1985:145).

U okviru antropocentrične etike područje moralnosti se ograničavalo na ljudsku zajednicu. Samo ljudi kao umna i slobodna bića jesu subjekti i objekti moralnosti. Životinje i djeca po Aristotelu ne mogu biti moralni subjekti jer životinje nemaju razum, a kod djece pak on još nije razvijen. Životinje doduše mogu osjetiti žalost i zadovoljstvo i prenositi ih jedna drugoj, ali »jedino ljudima je svojstveno da imaju osjećaj dobra i zla, pravednosti i nepravednosti i druge osjećaje iste vrste« (Aristotel, 1960:6). Etički antropocentrizam, koji je uzdignuo ljudskost i duhovnost nad prirodu i protiv nje, ima dva izvora: u grčkoj kulturi i židovsko–kršćanskoj misli. Povezan je i sa zbiljski drugačijom ekološkom situacijom čovjeka kao poljodjelnika, trgovca, zanatlije, stanovnika gradova naspram ekološkog statusa sakupljača, lovca i pastira. Tu se čovjek još osjećao neodvojivim dijelom biljnog i životinjskog svijeta i čak se s njim identificirao. »Nomadski, pastirski način života svjesniji je da dijeli zemlju s drugim živim bićima koja idu svojim putem, poljodjelnik pak već promišljeno preoblikuje prirodu« (Pasmore, 1974:12). Konflikt među vrijednostima nomadske i poljodjelske kulture izražava se u Svetom pismu Staroga zavjeta i tako da bog Jahve s prezirom odbije Kainov dar u obliku plodova zemlje, a prihvati Abelove volove. Sigurno nema niti jedne spasonosne misli u Svetom pismu koja bi iscrpno okarakterizirala odnos između čovjeka, prirode i Boga. Treba poštovati činjenicu da Biblija prekriva veliko vremensko razdoblje unutar kojeg se mijenjao način života i organizacija društva. S monotetizmom se začeo proces ljudskog otuđivanja od svih ostalih živih bića.

## ČOVJEK KAO GOSPODAR PRIRODE

U Genezi Bog predaje zemlju (prirodu) ljuskom gospodstvu jer je čovjek napravljen po slici Božjoj, ima razum i volju i time je određen za gospodara. Kad je Bog stvorio muškarca i ženu rekao im je: »Plodite se i množite te napunite zemlju; potčinite je sebi i gospodarite ribama mora i pticama neba i svim živim bićima koja se kreću na zemlji« (Sveto pismo stare zaveze, prvi del, 1958:17). Za neke tumače to je neosporni dokaz da je monoteistička religija duhovni krivac za suvremenu ekološku krizu. Drugi smatraju da to što je Bog postavio čovjeka za gospodara na zemlji još ne znači da mu je dozvolio i da s njom radi što hoće. Bar za židovsko duhovno ozračje ne bi se mogao postaviti znak jednakosti – da biti gospodar zemlje znači automatski da je sve stvoreno za čovjeka. Više negoli za čovjeka svijet je stvoren za slavu Božju. Da bi čovjek spram prirode bio u takvom skrbničkom odnosu u kakvom je Bog spram čovjeka, to nema oslonca u Svetom pismu Novoga zavjeta. Čovjekovo služenje, skrbništvo, odnosi se na crkvu, na Boga, a ne na prirodu. Priroda je čovjeku sluga kao što je čovjek sluga Bogu, dakle apsolutno na raspolaganju. Čovjek služi Boga i pokorava mu se; priroda se pak pokorava i jednom i drugom: čovjeku i Bogu. Čovjeka Bog nije zadužio da brine za prirodu kao što dobri pastir brine za stado da bi ga u najboljem stanju izručio gospodaru. Bog ni u Starom ni u Novom zavjetu nije postavio čovjeku nikakve moralne zapovijedi ili zabrane njegovom ponašanju spram bilja, životinja i spram prirode uopće. Nijedna od deset zapovijedi ne govori o tim odnosima. Toma Akvinski je dakle opravdano zaključio da Bog neće suditi čovjeku po tome kako je postupao sa životinjama. Nijedan neće spasiti svoju dušu ako npr. kaže: ostavio sam zemlju plodniju, lijepo sam postupao sa životinjama. To kod Boga ništa ne znači, već samo postupci spram ljudi i spram Boga. Dakako da u Svetom pismu nalazimo i misli koje bismo iz današnjeg okvira mogli razumjeti kao ekološke i kao one koje se odnose na

zaštitu okoliša, ali one ipak imaju rubni značaj s obzirom na prevladavajuću antropocentričnu poruku. No, postale su zanimljive za sadašnju »ekološku teologiju«.

## DA LI BOG BRINE ZA VOLOVE?

Bog je u Genezi dao bilje za život »svim zvijerima zemlje i svim pticama neba i svemu što se kreće po zemlji i ima život u sebi«. Time je vjerojatno čovjeka ograničio u njegovom gospodstvu da po miloj volji sakuplja i uništava taj prehrambeni izvor za sva ostala živa bića. Bog je sklopio i savez ne samo s Noom već i sa »svim živim bićima koja su na zemlji«. Međutim, čovjek je u tom savezu postavljen na osobito mjesto. »Plodite se i množite, i napunite zemlju! Strah i trepet pred vama nek obuzima sve životinje na zemlji i sve ptice pod nebom, sve što se kreće na zemlji i sve ribe u moru: sve je izručeno vašoj vlasti, sve što se kreće, što živi, nek vam bude za život; sve to vam dajem kao zeleno bilje« (Sveto pismo stare zaveze, prvi del, 1958:38). Čovjek koji je stvoren po slici Božjoj vrijedan je mnogo više nego životinje. »Ne bojte se dakle: više nego mnogo vrabaca ste vrijedni« (Sveto pismo nove zaveze, 1958:229). Nije moguće jednoznačno rekonstruirati kakva bi trebala biti Božja briga za sav ostali život nakon što je čovjeka postavio za gospodara na zemlji i izručio mu svu vlast nad njom. Sv. Pavao se upitao: »Da li je Bogu stalo do brige za volove?«. Božja briga za opstanak vrsta pokazala se u tome što je Bog Noi naložio da uzme na barku primjerak od svake vrste životinja, ne samo od »čistih«, već i od »nečistih«. Po srednjovjekovnom teološkom misliocu Tomi Akvinskom, Bog, osim za čovjeka, ne brine za pojedine životinje, već bdi nad vrstama kao cjelinom. Akvinski je zagovarao, moderno rečeno, ekološko načelo raznovrsnosti. Tvrdio je, naime, da je postojanje dvaju entiteta bolje nego postojanje samo jednog, i zato je svemir u kojem egzistiraju i anđeli i kamenje bolji od onoga u kojem bi egzistirali samo anđeli. Iz toga bi slijedilo da Bog čovjeku ne dozvoljava takvu upotrebu prirode koja smanjuje njenu raznovrsnost. Ako čovjek dakle ugrožava opstanak vrsta, miješa se u Božju brigu i namjeru. Poznata je i biblijska misao da Bog brine za ljiljane na travnjaku i ptice na nebu, iako ne žanju i ne siju. I to bismo mogli razumjeti kao ekološku obavezu čovjeka da ne ograničava i ne razgrađuje prehrambeni lanac koji omogućava opstanak svim živim bićima, iako »ne siju i ne žanju«.

Takva i slične ekološke interpretacije biblijske tradicije jesu u funkciji oblikovanja suvremene ekološke svijesti i ekološke kulture. Međutim, neki teolozi i duhovnici nisu, bar na početku, iskazali preveliku naklonost spram etičkog ekocentrizma. U njemu su vidjeli profinjeno podrivanje dostojanstva čovjeka i njegova središnjeg mjesta, koje mu je dodijelio Bog. Za teocentrizam sigurno nije prihvatljiv nekakav radikalni ekocentrizam. I kršćanski je antropocentrizam uvijek bio podređen teocentrizmu. Antropocentrizam je obuhvaćao samo ljudske odnose spram prirode, ne i spram Boga. Ako ekološku poruku Svetoga pisma razumijemo strogo sociološki-povijesno, nećemo reći da je Bog dao čovjeku vlast nad zemljom, već da ju je on sam prisvojio svojim znanjem, svojom materijalnom kulturom i svojom društvenom organizacijom. Preko biblijskih priča čovjek samo opravdava i utemeljuje svoj već dostignuti praktični gospodstveni stav u prirodi, omogućen određenim tehničkim i kulturnim razvojem, čime se istovremeno izražavaju ambicije i norme budućeg čovjekovog djelovanja.

Čovjekovo gospodstvo nad prirodom pretpostavlja da priroda više nije sveta. I grčka znanost je počela odbijanjem svetosti prirode. Anaksagora je bio osuđen radi bezbožništva jer je tvrdio da je sunce užareni kamen. Za kršćanstvo je bilo poganstvo



i idolopoklonstvo čašćenje prirode kao nečega svetog, duhovnog. Premda je priroda bila Božja tvorevina, bila je podvučena oštra crta između stvaraoča i njegova stvorenja, između svetog i božanskog na jednoj strani te prirodnog na drugoj. Jedna od duhovnih, vrijednosnih pretpostavki industrijske, tehnološke revolucije Zapada u 18. stoljeću bila je i desakralizacija prirode. Kemičar Robert Boyle inzistirao je na tome da čovjek ne smije smatrati prirodu svetom, već je treba promatrati kao zbirku bilja, životinja, stijenja, mora, šuma i ravnica. Ako priroda nije sveta, onda s njom možemo po miloj volji znanstveno–tehnički manipulirati i pri tom ne možemo učiniti nikakav grijeh ni moralni prekršaj.

Kršćanska antropocentrična misao bila je u igri pri uspostavi tehnološko–ekonomskog gospodstva građanske civilizacije nad prirodom. Postala je djelatna tek u novim praktičnim društveno–ekonomskim okolnostima. Ne smijemo previdjeti ni dvostruku moguću ulogu kršćanske antropocentrične tradicije. Po konzervativnoj varijanti čovjek nema pravo mijenjati ono što je Bog stvorio jer bi izgledalo da čovjek može napraviti bolje negoli sam Bog. Kad bi Bog htio da letimo zrakom, dao bi nam krila, i zato nije potrebno ni dolično da izmišljamo naprave pomoću kojih bismo mogli putovati zrakom. Po toj opciji kršćanstvo nije poticalo mijenjanja prirode izvan pretvorbe divljine, šuma, u pašnjake i polja. Šume su, naime, bile prebivalište demona i poganskih bogova. Po Heideggerovom etimološkom tumačenju riječ »mehanički« značila je i preljubništvo, brakolomstvo, dakle nešto nemoralno. Mehaničko, tehničko, bilo je za kršćansko vrijednosno ozračje nešto moralno pogrešno, stoga nije moguće jednostavno tvrditi da je kršćanski antropocentrizam uvijek poticao čovjekovu tehničku vladavinu nad prirodom. To bismo mogli reći samo za njegovu radikalniju varijantu, u kojoj su otpali ostali obziri za temeljno razumijevanje da je priroda tu samo za čovjekovu upotrebu i da je može mijenjati po miloj volji.

## ZAMECI NOVE EKOLOŠKE ETIKE

Već u okviru europske antropocentrične etičke paradigme postojali su drugačiji zameci, ali nisu bile zrele ni duhovne ni praktične okolnosti koje bi bile sklone njihovoj široj popularnosti. U grčko–kršćanskoj antropocentričnoj etičkoj tradiciji elemente smetnje unijeli su već grčki filozof atomist Epikur (341–271 pr.n.e) i rimski pjesnik Lukrecije Kar (1. st. n.e.). Epikur je odbacio Aristotelovu svrhovitost u prirodi, jer da kiša ne pada radi živih bića, niti rastu plodovi radi čovjeka, već se sve to dešava po prirodnoj nužnosti. Lukrecije Kar, obožavalac Epikura, sudio je da je besmisleno pretpostavljati da bi svijet, koji je tako neumno zamišljen i s tolikim slabostima, stvorio Bog za čovjekovu upotrebu. »... Svijet nije nikako pripremljen za nas po božjoj volji, s takvim obiljem grešaka stoji obješen pred nama« (Lucretius, 1959:121). Žestoki kritičar kršćanstva, Celsus, dokazivao je da je sve što je bilo napravljeno, napravljeno isto toliko za nerazumne životinje koliko i za ljude. Calvin je nazvao Lukretiusa prljavim, pokvarenim psom. Po Calvinu, Bog bi mogao stvoriti svijet u jednom danu, ali je uzelo šest dana upravao zato da bi pokazao da je sve prethodno stvoreno bilo stvoreno za čovjeka. Antropocentrizam se s kapital–odnosom spram prirode pretvorio u svoju krajnju pragmatičnu formu: antropocentristički ekonomizam, koji se povezao s novovjekovnim mehanicističkim razumijevanjem prirode i života. U okviru antropocentrizma čovjekovo ponašanje spram životinja i prirode nije podvrgnuto nikakvim moralnim obzirima i pravilima. S tog je stajališta razumljivo da je papa Pio IX. bio nesklon ustanovljenju Društva protiv mučenja životinja u Rimu, jer bi to tobože značilo da ljudi imaju obveze spram životinjskog svijeta. Sve to ukazuje na duboko



otuđenje čovjeka od ostale biotičke zajednice. Kod mnogih naroda postojala je navika da se drvo ili životinja moli za oprost jer se dopustila njegova sječa ili ubijanje. Egipćani su pokapali na svetom mjestu krokodile, pse i mačke, balzamirali su ih i oblačili se u crno nakon smrti tih životinja. Atenjani su odredili da su mule koje su služile pri gradnji hrama Hecatempedona slobodne i da mogu bez sprečavanja pasti po svom vlastitom izboru (Passmore, 1974:207).

Na začetku građanskog znanstveno-tehnološkog gospodstva nad prirodom, Montaigne je u 16. stoljeću ponudio nasuprot kršćanskoj tradiciji radikalno novo heretičko razumijevanje odnosa između čovjeka i biljnog te životinjskog svijeta. Pošao je od pretpostavke da surov odnos spram životinja konačno vodi i do surovog odnosa spram ljudi. Za empirijsku potvrdu naveo je Rimljane, koji su od igara ubijanja životinja prešli na gladijatorske igre ubijanja ljudi. »... svakako postoji opća dužnost čovječanstva ne samo spram životinja koje imaju život i osjećaje, već čak spram drveća i bilja« (Montaigne, 1952:207). Montaigne je u biti zahtijevao da se čovjekovo ponašanje spram prirode podređuje određenim moralnim obzirima, ali ne zbog vrijednosti bilja i životinja po sebi, nego zbog ljudskosti, koja nam nalaže prijaznost i zahvalnost spram drugih bića. Montaigneovi nacrti buduće moguće ekološke etike utemeljuju se još uvijek antropocentrično, humanistički. On se heretički okrenuo protiv kršćanske gospodstvene tradicije spram prirode kad je tvrdio da se »dobrovoljno odriče one uobražene vlasti koja nam je bila dodijenjena nad drugim bićima« (Montaigne, 1952:207). Montaigneov smjer razmišljanja nastavili su predstavnik engleskog utilitarizma Bentham i njemački filozof Schopenhauer. Već su epikurejci tvrdili da je svako živo biće sposobno osjetiti bol i zadovoljstvo. U Benthamovoj etičkoj teoriji dobro i zlo su definirani u terminima ugone i bola. Razlikovanje između ugone i bola svojstveno je svim živim bićima koja osjećaju. Za naš odnos spram životinja značajno je Benthamovo stajalište da je značajnije to da životinje mogu patiti, a ne to mogu li govoriti ili razmišljati. »... Nije pitanje mogu li razmišljati niti mogu li govoriti, već mogu li patiti?« (Bentham, 1948:311). Upozorio je na stalno proširivanje moralnih načela. Donedavno se i ljude koji su bili robovi tretiralo kao životinje. Danas pak, upozorava Bentham na francusku sudsku praksu, »ni boja kože nije prepreka da se ne posluša optuženikova pritužba. Možda će doći vrijeme kad će i životinjska stvorenja dobiti to pravo, koje nitko neće moći odricati, osim nasilno« (Bentham, 1948:311). Neosporno stoji da je jedino razumno i slobodno biće subjekt moralnosti, ali njegovo djelovanje može pogoditi svako biće koje osjeća. Nijedno biće ne može patiti ako nije osjetljivo na bol. Trajnost boli vodi u patnju. Kant je uklonio mučenje životinja jedino zato jer bi se takvim djelovanjem stečena užasna nagnuća mogla upotrijebiti i prema čovjeku. Životinje se, dakle, ne smiju mučiti jer je to možda moralno opasno za čovjeka, a ne radi toga jer je škodljivo za životinje kao bića koja osjećaju i pate. Schopenhauer (1909:553) je pritom opravdano zajedljivo pripomenuo: »Dakle samo za njih bi trebali imati sućut spram životinja«. U sućuti, patnji osjećamo se identičnima sa svakim čutećim bićem. Sućut omogućava da se u zaštitu uzmu i životinje za koje se u europskim moralnim sustavima, po Schopenhaueru, tako loše brine. Dakako da Schopenhauer nije mogao slutiti kakvo neživotinjsko življenje čeka životinje u budućem industrijsko-tehnološkom uzgoju koji je postao potpuno neprirodan. Životinje ne pasu travu, ne osjećaju sigurnost koju daje majčina briga, nikad ne saznaju što znači trčati i poskakivati s drugim telicima, nikad ne pasu pod otvorenim nebom osjećajući sunce, kišu, mraz, jutarnju rosu. U štalama su električne žice nad njihovim leđima da nikad ne mogu činiti ništa drugo nego jesti i izlučivati. Stvorili smo pakleno užasni svijet za brojne životinje. Da je riječ o tobožnjoj obespravljenoj životinji i da je naš postupak naspram njih bez moralnog značenja, to je naprosto obrana od surovosti i

barbarstva Zapada, čiji izvor leži u židovstvu (Schopenhauer, 1909:634). Kršćanski moral ne priznaje životinjama i bilju status moralnog objekta, i stoga se tu, a ne u Aziji rodila potreba za ustanovljenjem društva protiv mučenja i za zaštitu životinja. Industrijski, tehnološki razvoj načeo je i to duhovno nasljeđe azijskih religija. I u Aziji su ugrožene i nestaju biljne i životinjske vrste bez obzira na tradicionalan, drugačiji vrijednosno–duhovni odnos spram prirode. Na Zapadu se išlo za idolatrijom uma i slobodne volje i čovjeka se moralno i ontološki odvajalo od sveukupnog ostalog života.

## MORALNA ILI SAMO EKOLOŠKA ZAJEDNICA?

Montaigneova–Benthamova–Schopenhauerova linija razmišljanja jest u principu filozofski omogućila buduću ekološku etiku ili bar proširenje područja tradicionalne antropocentrične etike. Nije slučajno da se mogućnost ekološke etike negirala pri pitanju prava žena i ljudskih prava uopće. Engleska feministkinja Mary Wollstonecraft objavila je 1792. godine knjigu »A Vindication of the Rights of Woman«, a Thomas Pain »The Rights of Man«. Oba je djela napao neoplatoničar Thomas Taylor satiričnim pamfletom »A Vindication of the Rights of Brutes« (1792). Argumentom *ad absurdum* pokušao je odbaciti ideju o pravima žena. Ironično se pitao neće li nakon ženskih prava slijediti zahtjev za pravima povrća i minerala. Priznanje prava žena vodilo bi, po njemu, ka besmislenom zaključku da prava imaju i divlje životinje i čak grude prljavštine. Etički šovinizam spram drugih ljudi i spram drugog spola bio je vrijednosna prepreka da se etika raširi i na životinje i prirodu uopće. Ako se parcijalnost antropocentrične etike zagovarala čak i unutar ljudske zajednice, kako bi se tek dopustila univerzalnost ekološke etike? Zla slutnja Thomasa Taylora, koju je ironizirao naslovom svoje knjige, ostvarila se točno 100 godina kasnije, kada je H. S. Salt izdao knjigu »Animal's Rights« (1892). Danas već postoji puno rasprava na tu temu.

Neki misle da je pravi začetnik ekološke etike Sv. Franjo Asiški (1181–1226), koji je razgovarao sa životinjama, divljeg vuka je nazvao bratom i nagovorio ga da više ne ubija ljude i nakon toga su ljudi brinuli za nj. Osim te priče ne znamo ništa o ekološkom stavu i mišljenju Sv. Franje Asiškog. Ako bismo već neke moralne pripisati na simboličkoj ravni rodonačelnitvo ekološke etike, onda bih se osobno odlučio za indijanskog poglavicu Seattla jer u njegovom pismu američkom predsjedniku Abrahamu Lincolnu iz godine 1854. nalazimo implicitno i eksplicitno izražena značajna ishodišta ekološke etike. Lincoln je predložio Indijancima da kupi njihovu zemlju, na kojoj bi bili zbrinuti i zaštićeni kao da je predsjednik SAD–a njihov otac. Pismo indijanskog poglavice kao odgovor na tu ponudu držim za ekološko–etički manifest, ekološko–etičko priopćenje i opomenu prerijske kulture Indijanaca agresivnoj kulturi bijelog čovjeka. I u literarnom pogledu pismo je biser ekološke literature, koji, po mom uvidu, europska misao i kultura nije prevladala u to vrijeme. U pismu iz kojega vije duh tisućljetne ekološke mudrosti Indijanaca i njihovog duhovnog i psihičkog odnosa spram životinja i prirode uopće možemo neposredno ili posredno izdvojiti sljedeća ekološko–etička načela: Sve je povezano sa svim. Čovjek ne zauzima hijerarhijsko mjesto u »vezivu koje se zove život«. Čovjek nema iznimnu gospodarsku poziciju, već horizontalan položaj u tkanini života. Životinje, čovjek, brda, rijeke tvore obitelj, životnu zajednicu. Priroda nije neprijatelj. Prema životinjama se treba ponašati kao prema braći. Što se uradi prirodi, zemlji, uradi se čovjeku samom i njegovom djetetu. Prirodna dobra su vrijednosti, sveta su. Priroda kao izvorni uvjet života nije vlasništvo s kojim bismo trgovali, mi nismo njeni vlasnici nego nam je tek data na uživanje.

Time je očito izražena ekocentrična, a ne antropocentrična etička pozicija. Riječ je o duhovnom razumijevanju i psihičkoj percepciji odnosa čovjeka spram cjelokupne biotičke zajednice – čiji dio je sam čovjek – ne samo o etičkim odnosima među ljudima. U polje etičkog vrednovanja spadaju ovdje svi prirodni uvjeti i datosti određene ljudske zajednice. Ekološko–etičko saopćenje američkih Indijanaca ima univerzalno značenje i daleko prevladava okvir samo njihovog specifičnog odnosa spram prirode.

Moderni su zahtjev za ekološkom etikom između dva rata i nakon drugog svjetskog rata izrazili američki ekolog i šumarski stručnjak Aldo Leopold i njemački liječnik i humanist Albert Schweitzer. Zanimljivo je da do otkrića ekološke etike nisu došli predstavnici profesionalne akademske filozofske etike. Oni su bili isuviše duboko ukorijenjeni u tradicionalnu antropocentričnu etičku paradigmu te previše otuđeni od nastajućih problema okoliša da bi mogli biti izazvani u svojim teorijskim stavovima i probuđeni iz dogmatskog antropocentričkog drijemeža. Svi značajni etičari u republikama nekadašnje Jugoslavije, kao što su Vojan Rus, Arif Tanović, Svetozar Stojanović, Miladin Životić, Šter Jože, Vuko Pavličević ostaju u svojim temeljnim radovima u ozračju antropocentričke etike i ekološku etiku u sedamdesetim i osamdesetim godinama niti ne spominju.

Opravdanje i razloge za takvu indiferentnost vidim u sljedećem: u svijetu su se tek počele pojavljivati knjige i članci o ekološkoj etici. Jugoslavenski etičari očito sa ovim pionirskim nastojanjima nisu bili upoznati ili ih pak nisu privukla. Nisu spoznali teorijsku etičku važnost ekološke problematike. Tome je doprinijela i stručno–specijalistička ograničenost i izoliranost. Krajem osamdesetih godina u Sloveniji se ekološko–etičkom problemu s gledišta religiozne duhovnosti obratio Vekoslav Grmič (1987; 1989; 1991).

Aldo Leopold (1933; 1949) promatrao je proširivanje moralne zajednice u povijesti kao crvenu nit moralnog napretka čovječanstva. »Čitava etika temelji se na jednostavnoj premisi da je individuum član zajednice uzajamno povezanih dijelova... Etika zemlje jednostavno širi granice zajednice i uključuje zemlju, vode, bilje i životinje ili kolektivno: zemlju« (Leopold, 1949). Već unutar konkretne zajednice, društva, civilizacije i njenog razvojnog stupnja, moralni kriteriji bili su djelomični ili nisu obuhvaćali jednako sve ljude. Ograničavali su se npr. samo na vlastito pleme, ne na tuđe, samo na slobodne, ne na robove, samo na vladajuće, ne na podređene, samo na bijelce, ne na crnce i Indijance, samo na pripadnike određene vjere, ne na druge, samo na muškarce, ne na žene i djecu itd. Nastankom građanskog društva i njegove demokracije postupno se ukidala moralna partikularnost. Tome je pripomogla i jednakopravnost svih građana pred zakonom. Međutim, unatoč tome moralna zajednica još je uvijek ostajala ograničena na zajednicu osoba. S rastućim problemima okoliša, pokretom za očuvanje prirodnog nasljeđa, pokretima protiv mučenja životinja, pokretima za zaštitu i očuvanje biljnih i životinjskih vrsta, oblikovala se svijest da treba praktično i teorijski prijeći antropocentrički etički Rubikon i proširiti moralnu zajednicu na bilje, životinje, gore, rijeke, šume itd.

Leopold je razlikovao tri stupnja etičke evolucije: religiju kao etiku odnosa čovjeka spram čovjeka, demokraciju kao etiku odnosa čovjeka spram društva i još nerazvijeni etički odnos između čovjeka i njegovog okoliša. Da je zemlja zajednica, to je za Leopolda bila temeljna predodžba ekologije; da zemlju treba voljeti i poštovati, to znači proširenje etike. Po njemu, zloupotrebljavamo zemlju ako je promatramo kao dobro koje nam pripada. Naprotiv. Potrebno je na zemlju gledati kao na zajednicu kojoj i sami pripadamo i tek onda je možemo upotrebljavati s ljubavlju i poštovanjem.



»Etika zemlje« (*land ethics*) trebala bi očuvati i štiti ljepotu, raznovrsnost i stabilnost ekosistema.

Otrilike u isto vrijeme kad i Aldo Leopold, ideji ekološke etike ušao je u trag i njemački liječnik Albert Schweitzer. Dobro je poznao ne samo povijest evropske etičke misli već i azijske filozofije i religije. Proširenje dosadašnje etike bilo je za njega bitan uvjet i element kulturnog i moralnog preporoda zapadne civilizacije. Evropsko mišljenje je vladala dogma da etika ima posla samo s vladanjem čovjeka spram čovjeka i spram društva (Schweitzer, 1969:318). Odbacio je razlikovanje između viših (vrednijih) i nižih (manje vrijednih, manje razvijenih) oblika života. Za njega nije postojala kategorija bezvrijednog života, koji bi čovjek mogao slobodno uništiti. »Tko od nas zna«, pitamo se, »kakvo značenje ima bilo koje živo biće po sebi i u kozmosu?« (Schweitzer, 1957:71). Išao je tako daleko da je samog sebe optužio da je »masovni ubica bakterija« kad je liječio ljude. Zahtijevao je poštovanje života koje prihvaća život kao nešto sveto. »Etika poštovanja života jest na općenitost proširena etika ljubavi« (Schweitzer, 1957:70). Ponašanje čovjeka spram čovjeka trebalo bi biti samo specifičan slučaj sveopćeg etičkog odnosa spram života. Međutim, Schweitzer nije pokazao kako čovjek može prakticirati sveopće poštovanje života ako je istovremeno »svijet užasna igra unutarnje zavade volje spram života. Jedno biće se afirmira na račun drugoga, jedno uništava drugo« (Schweitzer, 1957:69). Razvoj ljudske kulture nije izuzet iz te užasne predstave, koja obuhvaća kako međusobna ubojstva ljudi tako i istrebljenje ostalih živih bića. Ljudska kultura širila se na račun stješnjavanja i uništavanja brojnih drugih oblika biljnog i životinjskog života. Po Schweitzeru (1957:68), neposredna činjenica ljudske svijesti glasi: »Ja sam život koji hoće živjeti sred života koji također hoće živjeti«. Ljudska kultura se afirmirala jednostrano, samo s priznanjem da je život koji hoće ne samo živjeti, već se hoće i stalno širiti, a negirala je činjenicu da hoće živjeti sred života koji također hoće živjeti. To priznanje poteže za sobom praktična ograničenja. Moguće je reći da je bit etičko-ekološkog konflikta ljudskog napretka u tome da se hoće stalno širiti na račun stješnjavanja i izguravanja ostalih oblika života. U tom smislu je ljudska kultura morbidna. Velika posebnost ljudskog života jest u tome da njegova volja ima za očuvanje i proširenje na raspolaganju neprimjereno učinkovitija sredstva nego svi ostali oblici života. Kako će se rasplesti taj konflikt čovječanstva i njegovog kulturnog napretka s čitavim ostalim životom? Unutar eksponencijalnog rasta ekonomije i kulture te njoj primjerene etike zacijelo ne! Čovječanstvo može trajno opstojati samo kao kooperativni dio biosfere. Bitna vrijednost te kooperativnosti jest poštovanje raznovrsnosti života. Uz ekološku činjenicu da život živi od života, ni čovjek ne može preživjeti u svijetu u kojem bi život za njega bio svet u smislu potpune nedodirljivosti i odricanja svake upotrebe biljnog i životinjskog života za njegove potrebe i svrhe. Poštovanje i svetost života, premda mu čovjek ne može biti apsolutno odan, ima unatoč tomu veliku normativnu, regulativnu funkciju, jer s onim što je sveto i dostojno poštovanja ne možemo raspolagati i manipulirati po miloj volji. Čovjek kojemu je život svet, po Schweitzeru, neće bez osjećaja krivice otkidati list s drveta, čupati cvijet ili gaziti insekta. Praktična nemogućnost potpunog poštovanja života ne obezvređuje njezino značenje etičke norme. Ni mormi: »ne ubij«, »ne kradi«, »ne laži«, ne drže se svi ljudi, ali te norme ipak ne odbacujemo i ne smatramo ih nepotrebnima. Napredak, po Schweitzeru, postoji u odstranjenju borbe za opstanak nasuprot prirodi i među ljudima, kultura je vladavina uma nad prirodnim silama i nad samim sobom. Tu je Schweitzer zarobljen duhovnim ozračjem prosvjetiteljstva, moderne. Nije spoznao temeljni paradoks da se, u onoj mjeri u kojoj se smirivala čovjekova borba za opstanak nasuprot prirodi, razvijala i čovjekova agresivnost i zahtjevnost naspram nje. Schweitzer je htio združiti oboje: vladavinu uma nad prirodnim silama s etikom

poštovanja i svetosti života. Da li je to dvoje moguće uskladiti? Možda. Svakako ne bez duboke promjene etike same i bez promjene dosadašnjeg načina vladavine društvenog znanstvenog uma nad prirodnim silama.

Leopoldova »etika zemlje« i Schweitzerova »etika poštovanja života« naletjele su na kritiku kako unutar svjetovne, tako i unutar religiozne etike. To je razumljivo jer su obje bile zarobljene antropocentričkom etičkom tradicijom. Protestantski teolog Karl Barth zapisao je da etičko ponašanje mora biti definirano čovjekovim odnosom spram Boga, a ne njegovim odnosom spram živih bića. Po njemu, možemo samo odgonetati odnose li se postojeće Božje zapovijedi na živa bića uopće, a ne samo na čovjeka. Po Barthu, ne poznajemo nijednu takvu zapovijed i nije moguće izvući je iz onoga što znamo o životinjskom i biljnom životu. Na tipično kršćanski način Barth ustrajava na jedinstvenosti čovjeka kao jedinog bića kojemu se Bog sam obratio. Životinje i bilje pripadaju Bogu, i čovjek traba imati samo sekundarnu, a ne primarnu odgovornost spram bilja i životinja. Passmore (1974:124) je odbacio Leopoldovu proširenu moralnu zajednicu u duhu argumenata stoika: ako bi se ljudi jednom odlučili da treba tretirati bilje, životinje, prirodu kao da su osobe, ako bi o njima razmišljali kao da tvore s čovjekom moralnu zajednicu, onda bi bilo nemoguće civilizirati svijet i čak nastaviti život. Čovjek je neprijeporno dio ekološke zajednice, ali radi toga po Passmoreu još nismo u pravu mijenjati ekološku zajednicu u moralnu zajednicu. Passmore utemeljuje i konstruira moralnu zajednicu na aksiomu recipročnosti, na uzajamno priznatim obvezama i pravima koja proizlaze iz zajedničkih interesa. Ako se drvo sruši i pritom ubije čovjeka, nećemo ga pozivati na moralnu i kaznenu odgovornost. Princip recipročnosti kao uvjet moralne zajednice jest načelo antropocentrične etike koje ne može biti potpuno afirmirano čak ni unutar ljudske zajednice. Od djece, sklerotičnih osoba, slaboumnih, novorođenčadi ne očekujemo moralnu recipročnost, pa ih zato ne isključujemo iz moralne zajednice. Na isti način bismo mogli opravdati i utemeljiti uključenje svega života i prirode u ljudsku moralnu zajednicu. Bitna ograničenost antropocentrične etike nije bila u tome što je suzila polje moralnih subjekata na ljude, već u tome što je suzila polje moralnih objekata.

## INTRIZIČNE ILI SAMO INSTRUMENTALNE PRIRODNE VRIJEDNOSTI?

Neki misle da ekološka etika predstavlja radikaln izazov i prekid s ishodištima cjelokupne dosadašnje etičke teorije i prakse, drugi pak sude da se ne radi ni o kakvoj paradigmatičkoj revoluciji u etičkoj misli, nego samo o proširenju i upotrebi postojećih etičkih koncepata i na biljke, životinje, prirodne objekte uopće. Kod raznih profesionalnih etika i etičkih kodeksa radi se u biti zaista samo o upotrebi etičkih načela na nekom posebnom području djelatnosti. Profesionalne etike ne izlaze iz tradicionalnog okvira moralne zajednice koja je ograničena na razumne i slobodne ljude. Kod ekološke etike riječ je o dubljim promjenama u razumijevanju moralnog subjekta i objekta. Radikalni ekološki fundamentalisti pokušavaju proširiti polje moralnih subjekata. Sudim da su ti pokušaji osuđeni na neuspjeh. Prirodni entiteti (bića) ne mogu biti moralni subjekti, mogu biti samo moralni objekti. Životinje se među sobom i spram ljudi ne ponašaju po moralnim načelima, već u najboljem slučaju po rudimentarnim »socijalnim instinktima«, koji mogu voditi rezultatima identičnim ponašanju po moralnim načelima (Birnbacher, 1980:140–179). Jer, životinje i bilje ne mogu biti pravno i moralno odgovorni, ne mogu biti moralni subjekti, mogu biti samo moralni objekti.

Danas postoje dva filozofska utemeljenja ekološke etike, i to:

a) autonomna (intrizična) te

b) instrumentalna, pragmatična.

Prva proizlazi iz pretpostavke da prirodni entiteti imaju vrijednost po sebi, a ne samo u odnosu spram čovjekovih potreba i koristi. Po drugoj opciji čovjek bi trebao imati dužnost spram zaštite kvalitete i raznovrsnosti prirodnih entiteta samo u onoj mjeri u kojoj bi se to moglo ticati njegovih interesa. Time se u biti negira da prirodni entiteti imaju svoju vlastitu (intrizičnu) vrijednost, neovisnu o vrijednosti za ljudska bića.

Priznanje prirodnih vrijednosti jedna je od osnovnih pretpostavki mogućnosti ekološke etike. Ekološka etika nije moguća tamo gdje se bilju, životinjama i drugim prirodnim entitetima odriče status prirodnih vrijednosti. Ali samo priznavanje prirodnih vrijednosti još ne ukida nužno antropocentizam etike i njeno hijerarhijsko, gospodstveno značenje. Naprotiv, prirodne vrijednosti mogu biti do te mjere funkcionalizirane i instrumentalizirane da su prirodna bića, prirodne vrijednosti samo utoliko ukoliko su uvjet i sredstvo zadovoljavanja čovjekovih materijalnih, estetskih, rekreativskih i spoznajnih potreba. Bića bez uma imaju po Kantu samo relativnu vrijednost, i zato se zovu stvari, umna bića se pak zovu osobe (Kant, 1981:73). Kant je kategorički tvrdio da čovjek nema nikakvih dužnosti spram bilo kojih bića osim ljudi. Ako bi već tobože imao nekih obveza spram drugih bića, onda »su to samo obveze u odnosu na samog sebe« (Kant, 1977:546). Po Kantu, prirodne vrijednosti imaju isključivo instrumentalnu, antropocentričnu vrijednost. Ako već spram životinja, bilja, minerala imamo neke moralne obzire, njih po Kantu moramo imati samo zato jer bi neprimjerenim ponašanjem mogli pogoditi čovjeka, a ne zbog toga jer bi njime mogli naštetiti samim živim bićima. Spram njih čovjek nema neposredno nikakvih moralnih dužnosti, već samo posredno, preko dužnosti spram ljudi. Indirektno spada po Kantu u dužnost čovjeka zahvalnost spram starog konja ili psa, direktno je to dužnost čovjeka spram samoga sebe. Poštovanje lijepog i živog u prirodi potrebno je, po Kantu, za volju onoga što obuzdava čovjekovu sklonost razaranju, jer ga priprema na to da nešto voli bez obzira na korist i jer sprečava da se užasno tretiranje životinja prenese na ljude. Ukratko, na prvom mjestu su korist i opasnost za čovjeka, a ne intrizična (vlastita) vrijednost samih prirodnih entiteta.

Kantova pozicija u najboljem slučaju dopušta instrumentalno heteronomnu, a ne autonomnu ekološku etiku, no istovremeno je moguće upravo Kantova etička stajališta po analogiji upotrijebiti za utemeljivanje autonomne ekološke etike. Vlastita (intrizična) vrijednost prirodnih entiteta potvrdila bi se onda ako bi ih čovjek poštovao i čuvao bez obzira na korist ili bojazan da bi mu njihova degradacija i uništavanje mogli štetiti. Ekološki korektno djelovanje radi koristi ili opasnosti bilo bi heteronomno djelovanje: djelovanje jedino radi intrizične vrijednosti bilo bi autonomno. Heteronomna ekološka etika povijesno prethodi mogućoj kasnijoj autonomnoj ekološkoj etici. Tek kod autonomne ekološke etike bila bi drugim bićima i prirodnim entitetima uopće priznata vrijednost po sebi i za sebe bez obzira na ljudske vlastite interese, koristi, potrebe i opasnosti. Radi ljudskih tisućstrukih egzistencijalnih ovisnosti o prirodnim entitetima nikad neće moći biti na djelu jedino autonomna ekološka etika. Preplitat će se autonomni i heteronomni čovjekov odnos spram prirode. Teorijski i formalno uzeto, zaista je tako da je prava vrijednost i veličina moralnog djelovanja samo onda kada proizlazi iz osjećaja čiste moralne dužnosti, a ne iz nekih drugih pobuda i koristi. Ali u praksi je većina moralnih djelovanja potaknuta različitim motivima a ne samo osjećajem čiste moralne dužnosti. Kod moralnog djelovanja značajni su kako motivi tako i rezultati. Neodgovarajući motiv može potpuno obezvrijediti pozitivan rezultat. Govoriti istinu jamačno je moralno, ali nitko neće ocijeniti



kao moralan čin ako netko kaže istinu samo zato jer mu dobro plaćaju. Kod ekološke etike i etike okoliša nije toliko značajna uloga motiva s obzirom na pozitivan rezultat u zaštiti okoliša.

S gledišta ekološkog učinka, pa čak i s gledišta pobuda, ne čini nam se značajnim da li smo neku šumu zaštitili radi naših rekreacijskih potreba, radi erozijskih opasnosti ili radi šume same. Pogrešno bi bilo radi toga zaključiti da je za strategiju zaštite okoliša svejedno da li je provodimo na temelju autonomnog ili heteronomnog vrijednosnog odnosa spram prirodnih entiteta. Autonomna ekološka etika postavlja strože mjerila jer zahtijeva da nešto čuvamo i poštujemo bez obzira na naše koristi, potrebe ili odsutnost štete. Autonomna ekološka etika priznaje, a heteronomna ne, intrizičnu (unutarnju, vlastitu) vrijednost prirodnim entitetima. Budući da je autonomna etika strožija, ona širi prostor zaštite okoliša; heteronomna etika ga sužava, odnosno dopušta veći stupanj manipulativnog mjerenja i uspoređivanja s obzirom na čovjekove koristi. Čovječanstvo tek stupa u razdoblje heteronomne ekološke etike. Iscrpljivanje njezinih mogućnosti i nemogućnost prevladavanja protuslovnih zahtjeva na temelju te etike vodit će sve većem afirmiranju autonomne ekološke etike u čovjekovoj svijesti i praksi. Za autonomnu ekološku etiku Kantov bi kategorički imperativ, koji važi za moralno ponašanje među ljudima, mogao glasiti ovako: nikad ne tretiraj prirodne entitete samo kao sredstvo za svoje vlastite svrhe; postupaj s njima ekološki tako da tvoje postupanje može postati opći zakon koji garantira trajan opstanak ljudskog roda i života uopće. Čovjekov kulturni razvoj ne bi bio moguć ako bi se univerzalno podređivao samo normama autonomne ekološke etike. Ali ugrožen je i pri sadašnjoj dominaciji antropocentričke etike i pri sadašnjem opsegu i načinu tehnizacije biosfere. Bit će potreban mudar kompromis između ekološko heteronomne i ekološko autonomne etike. Ni u jednom slučaju ne možemo preživjeti sa sadašnjom agresivnom jednodimenzionalnom antropocentričkom etikom.

Premda prirodne vrijednosti imaju vlastitu (intrizičnu) vrijednost, ta spoznaja je na kraju krajeva samo čovjekov čin, ljudska odluka. Životinje, bilje, ekosistemi ne ekspliciraju sami svoje vlastite vrijednosti. Čak i samo utemeljivanje neantropocentričnosti etike jest moža antropocentrično ako se intrizična vrijednost prirodnih entiteta opravdava većom sigurnošću čovjeka. Intrizični status prirodnih entiteta trebao bi bolje garantirati mogućnost trajnog opstanka čovječanstva negoli njihov instrumentalni status. Instrumentalne, relativne vrijednosti su naime uvijek u opasnosti da budu žrtvovane »višim« vrijednostima i potrebama. Nijedna neinstrumentalna ekološka etika ne može potpuno isključiti čovjeka te njegove interese i potrebe. U tom smislu antropocentrizam ostaje kao moment u ekocentričnoj etici koja ne isključuje i ne favorizira čovjeka. U interesu samog čovjeka jest da je u središte postavljen ekosistem, a ne čovjek. Ako je trajan opstanak čovječanstva vrijednost, onda je ekološka etika i više humanistička negoli antropocentrička. Samo je ekološka etika možda etika održivog, trajnog razvoja (*sustainable development*).

Ekološka etika se bavi vrijednosnim prosuđivanjem svih aspekata ljudskog vladanja spram okoliša, spram biotičkih zajednica, spram ekosistema, spram biosfere i spram prirode uopće. Razvoj ekološke etike bit će u velikoj mjeri ovisan o ekološkim spoznajama i dostignućima zaštite okoliša koje će se preoblikovati u ekološke norme, zapovijedi, zabrane i dužnosti čovjekovog ponašanja spram okoliša. Tu se neće više ći samo za tehnološkim i ekonomski korektnim ponašanjem u okolišu, već i za moralno dopuštenim ili nedopuštenim vladanjem. Stručne norme postaju bremenite vrijednostima ako ih prati osjećaj krivice, moralne osude kad ih se krši, odnosno osjećaj moralne zadovoljštine kad ih se poštuje. Vožnja besavjesnog ili pijanog vozača koji je

skrivio smrtni udes nije samo pravno osuđena i sankcionirana, već je i moralno osuđena, ne samo od strane pogođenih srodnika, već i od šire zajednice. Ekološka etika počet će funkcionirati kad postupanja neodgovarajuća za okoliš ne budu sankcionirana i zabranjena samo pravno, već i moralno. Pravna regulacija zaštite okoliša s jedne strane i nastaje pod pritiskom ekološke etičke svijesti, a s druge strane pridonosi širenju i produbljanju ekološke etike, posebno još u onom njezinom dijelu gdje dolazi do identiteta pravnih i moralnih sankcija. Kao što je moralna osuda određenih ekonomskih odnosa obično bila povijesni signal da su ti odnosi ekonomski preživjeli, tako je i sveopći moralni revolt protiv degradacije okoliša glasnik povijesne preživjelosti i neprihvatljivosti određenog načina života, određenih tehnologija, određenog individualnog i kolektivnog ponašanja. Znanstveno-tehnički napredak proizvodi nove moralne situacije i dileme. Stalno će se povećavati utjecaj novih spoznaja i njihovih praktičnih uporaba na promjenu i zamjenu postojećih vrijednosti. Pritom će čovjek biti uvijek u neizvjesnosti i sumnji nije li put u neljudski etički svijet i opustošenu prirodu popločan ostvarivanjem dobrih namjera i dobrih strana znanstveno-tehničkih mogućnosti. Svaki splet sunčevih i sjenovitih strana realiziranih znanstveno-tehničkih mogućnosti otvara, poziva, zavodi i sili nas k novoj mreži dobrih i loših strana. I tako izgleda da se priča nastavlja u beskonačnost. Ili pak ne, ako se pokaže da je cijena dobrih strana tako velika, tako riskantna i sa tako nepredvidljivim sinergetičkim učincima da sve skupa više nije protuteža dobrim stranama. Tada će se u temelju promijeniti dosadašnje društveno prihvaćanje napretka i razvoja. Od ograničenjâ koja nametne ekološka etika, u mnogočemu će ovisiti hoće li se uopće govoriti o napretku i razvoju i kako.

## DA LI JE MOGUĆE GOVORITI O PRAVIMA PRIRODNIH ENTITETA?

Teorija prava nije bila razvijena ni u Bibliji ni u antici, kod Platona i Aristotela. Teorija prava produkt je građanstva, moderne pravne države, gdje su svi ljudi jednakopravni pred zakonom bez obzira na vjeru, rasu, spol, socijalno porijeklo. Prava pripadaju građanima u državi. Postavlja se osnovno pitanje možemo li prava koristiti za prirodna, neljudska bića (entitete). Salt (1892) je dokazivao da životinje imaju prava jer su zaštićene zakonom. Ali tada prava mogu imati i stabla, bilje, stijene, šume, pokrajine ako su zaštićene zakonom, a ne samo kao vlasništvo kako je to mislio Salt.

Teza o pravima prirodnih entiteta predstavlja izazov (Shrader, 1981):

- a) teoriji privatnog vlasništva
- b) filozofskoj distinkciji između objekta i subjekta te distinkciji između sredstava i ciljeva
- c) etičkom stajalištu da se svi objekti, stvari, osim osoba mogu upotrijebiti kao puka sredstva.

Sve što je stvar nema autonomnu vrijednost i svrhu za sebe i ne može imati pravo.

Imamo dva suprotstavljena rješenja:

- a) Može se govoriti o pravima prirodnih entiteta jer oni s čovjekom tvore ne samo ekološku već i moralnu zajednicu. Izvor prava je postojanje potreba i interesa. Kod ljudi svi interesi ne izražavaju potrebu, sve potrebe predstavljaju pak ljudske interese. Sve živo, ako već nema interesa, ima nesumnjivo potrebe. Potreba je fundamentalna karakteristika živog kao i interes. Temeljne potrebe ljudi dijele se sa svim ostalim živim bićima. Životinje, bilje, ljudi imaju potrebu za vodom, kisikom, hranom. Svi se i razmnožavaju, rastu i umiru. Samo priznanje prava prirodnim entitetima ne bi ih

samim tim automatski zaštitilo pred ugroženošću, ali bi time nastala nova kvaliteta, nova moralna i pravna situacija.

b) Ne može se govoriti o pravima prirodnih entiteta jer se prava ne daju upotrijebiti na ono što nije ljudsko. Pravo mogu imati samo bića koja imaju razum i interese. Životinje ne mogu imati prava jer nisu članovi ljudske moralne zajednice. Ako prirodnim entitetima pripišemo prava, moramo im pripisati i odgovornosti. Odgovornosti nema bez slobode. Je li drvo odgovorno ako se u vihoru sruši i ubije dijete? To je za neke krunski dokaz da prirodni entiteti ne mogu imati prava jer nemaju odgovornosti. Međutim, čak ni unutar društvene zajednice prava nisu uvijek uvjetovana reciproci- tetom odgovornosti (npr. maloumne osobe, djeca). Nije uvjerljivo odricati prava prirodnim entitetima jedino zato što ne mogu istovremeno biti i odgovorni. Moralno i pravno postaje sve više nedopustivo nanositi životinjama nepotrebnu patnju, što automatski još ne znači da ljudi i životinje tvore moralnu zajednicu. Jedno je reći da je nedopustivo mučiti životinje, drugo je pak tvrditi da životinje imaju prava. Proces u kojem su zakon i javno mnijenje ograničili ljude u njihovom postupku sa životinjama i okolišem uopće neki su, po Passmoru (1974:115), naopako razumjeli kao prijenos prava od ljudi na životinje i druge prirodne entitete. Ako se fizičkim i pravnim osobama ne dozvoljava onečišćenje vode i zraka, to ne znači da smo pravo »biti čist« prenijeli na zrak i vodu.

Ako nam se čini pravno besmislenim pripisivati prava prirodnim entitetima, time se pokazuje i obremenjenost pravne teorije antropocentričkom filozofskom tradicijom. Za buduće generacije bit će možda samo po sebi razumljivo da su prirodni entiteti i nistitelji prava jer im se priznaje status autonomnih, intrizičnih vrijednosti. Time se širi i mijenja pojam prava, kao što se proširilo poimanje morala ekološkom etikom. Za profesora Christophu D. Stona (1974) pojam »pravni prava« jest više produkt tradicionalne mentalne prtljage negoli je rezultat temeljnog javnog suda. Po njemu, zakoni- ta prava moraju biti proširena ne samo na životinjski, već i na neživi svijet. Širenje prava na prirodne entitete trebalo bi biti isto tako zakonit proces kao što je ekološko proširenje moralne zajednice. Teorijska mogućnost proširenja data je već time što su nositelji prava postali ne samo fizičke, već i pravne osobe koje same kao takve nemaju razum i volju. Priznanje prava prirodnim entitetima još ne znači da bi svi prirodni entiteti imali jednaka prava kao i ljudi, niti da bi svi prirodni entiteti imali jednaka prava. Prirodni entiteti imali bi svoje javne pravne zastupnike, kao što ih imaju bolesne, maloumne, maloljetne osobe. Prirodne vrijednosti mogle bi imati nekakve javne ekološke pravobranioce.

Nema prava u prirodi prije čovjekove odluke. Neki sude da ljudi nemaju milosrdnu dužnost da hrane divlje životinje u teškoj zimi, da ubijaju nasukane kitove, da spašavaju bolesne delfine itd. Štoviše, čovjek bi svojom intervencijom trebao pomoći da se deformira prirodni izbor koji isključuje slabije. Divlje životinje trebaju samo brinuti za sebe. Nije dužnost čovjeka da iskorijeni patnju i spriječi smrt u ekosistemu. Divlje životinje bi po toj koncepciji u najboljem slučaju mogle imati »negativna prava«, da ih se ne sprečava u njihovom životu, a ne pozitivna prava, da im se pomaže u nevolji. Slična negativna priznata prava postoje već unutar ljudske zajednice. Ako nekomе štetimo možemo se naći pred sudom. Ne postoji pravna obveza da nahranimo gladnoga. Unatoč odsutnosti pravne sankcije i pravne obveze, mi ipak osjećamo moralnu dužnost da pomognemo gladnome. Taj osjećaj je prizvao u život brojne dobrovoljne organizacije. Isto vrijedi za čovjekovu pomoć životinjama. Razlog te pomoći nije u pravnim obvezama, u pravima životinja, već u moralnoj prisili. Međutim, nije isklju- čeno da će za moralnom regulacijom slijediti pravna regulacija, što se stvarno već i



desilo prihvaćanjem zakona i raznih kodeksa protiv mučenja i za zaštitu životinja. Da li smo ta zaštitna prava podijelili na temelju priznanja njihove intrinzične vrijednosti ili na temelju njihove instrumentalne vrijednosti, to nije toliko značajno s gledišta stvarnog rezultata. Ako su nas pritom vodile intrinzične, autonomne vrijednosti prirodnih entiteta, to znači da se izvršila velika povijesna promjena u našem duhovno-vrijednosnom razumijevanju života i prirode uopće. Stanje prava prirodnih entiteta slično je onome u kojem su se nekoć nalazili robovi i žene. Da im je učinjena krivica, priznalo se samo tada ako je to značilo kršenje vlasničkih prava njihovih vlasnika. Razvoj je učinio svoje. Ontološke i vrijednosne nemogućnosti iskazale su se samo kao prethodne, društveno-povijesno determinirane i konstruirane nemogućnosti. Nešto slično možemo očekivati s obzirom na priznanje prava prirodnim bićima (entitetima).

## LITERATURA:

- Altner, G. /Hrsg./ (1989). *Ökologische Theologie*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Aristotel (1960). *Politika*. Beograd: Kultura.
- Attfield, R. (1983). *The Ethics of Environmental Concern*. Oxford: Basil Blackwell.
- Auer, A. (1984). *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Barbour, I. G. /ed./ (1973). *Western Man and Environmental Ethics Attitudes Toward Nature and Technology*. Ontario: Addison-Wesley Publishing Company.
- Birnbacher, D. /Hrsg./ (1980). *Ökologie und Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- Blackstone, W. T. /ed./ (1984). *Philosophy and Environmental Crisis*. Athens: University of Georgia Press.
- Callicot, G. J. (1984). Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics. *American Philosophical Quarterly*, 21(4):299–309.
- Ciceron (1985). *Filozofskie traktaty*. Moskva: Nauka.
- Cifrić, I. (1992). Elementi ekološke strukture Genesisisa. *Socijalna ekologija*, 1(1):19–37.
- Clark, S. R. L. (1984). *The Moral Status of Animals*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Dower, N. /ed./ (1989). *Ethics and Environmental Responsibility*. Aldershot, Brookfield USA. Hong Kong – Singapore. Sydney: Avebury.
- Fritsch, A. J. (1980). *Environmental Ethics*. New York: Anchor Press/Doubleday.
- Grmič, V. (1987). Duhovne razsežnosti ekologije. *Znamenja*, (4):291–297.
- Grmič, V. (1989). Moralne in religiozne razsežnosti ekologije. *Znamenja*, (6):528–533.
- Grmič, V. (1991). Kozmična duhovnost. *Znamenja*, (1–2):1–6.
- Goodpaster, K. E. i Sayre, K. M. /ed./ (1979). *Ethics and Problems of the 21<sup>st</sup> Century*. London: University of Notre Dame Press.
- Hanson, P. P. /ed./ (1986). *Environmental Ethics: Philosophical and Policy Perspectives*. Burnaby: Simon Fraser University, Institute for the Humanities.
- Kant, I. (1981). *Zasnivanje metafizike morala*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Kant, I. (1977). *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Bd. VIII. Baden-Baden: Suhrkamp.
- Leopold, A. (1933). *The Conservation Ethics*. *Journal of Forestry*, 31:634–644.
- Leopold, A. (1949). *Sand Country Almanach*. Oxford University Press.
- Lucretius, K. (1959). *De rerum natura. O naravi sveta*. Ljubljana: Slovenska matica.
- McCloskey, H. J. (1983). *Ecological Ethics and Politics*. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield.
- Montaigne, M. (1952). *The Essays*. Chicago, London, Toronto: William Benton Publisher, Encyclopedia Britannica Inc.
- Passmore, J.H. (1974). *Man's Responsibility for Nature*. London: Duckworth.

- Patzig, G. (1983). **Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Potter, R. (1971). **Bioethics. Bridge to the Future**. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, INC.
- Pozaić, V. /ur./ (1991). **Ekologija. Znanstveno-etičko-teološki upiti i obzori**. Zagreb: Filozofsko teološki institut Družbe Isusove.
- Rolston, H. III. (1988). **Environmental Ethics**. Philadelphia: Temple University Press.
- Regan, T. (1981). The Nature and Possibility of an Environmental Ethics. **Environmental Ethics** 3, Spring: 19-34.
- Regan, T. /ed./ (1982). **Earthbound. New Introductory Essays in Environmental Ethics**. Philadelphia: Temple University Press.
- Regan, T. (1983). **The Case for animal Rights**. Barkley, Los Angeles: University of California Press.
- Singer, P. (1975). **Animal Liberation**. New York: New York Review Books.
- Schopenhauer, A. (1909). **Sämtliche Werke**, Bd. III. Leipzig: Insel Verlag.
- Schweitzer, A. (1957). **Weg zur Humanität**. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Schweitzer, A. (1969). **Kultur und Ethik**. München: Verlag C. H.-Beck.
- Shrader, F. K. (1981). **Environmental Ethics. Pacific Grove**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Stone, G. C. /ed./ (1971). **A New Ethics for a New Earth**. New York: Published by Friendship Press for the Faith – Man – Nature Group.
- Stone, C. D. (1974). **Should Trees Have Standing? – Towards Legal Rights for Natural Objects**. Los Altos: William Kaufmann.
- Stone, D. D. (1987). **Earth and other Ethics. The Case for Moral Pluralism**. New York: Harper and Row Publishers.
- Sveto pismo stare zaveze**, prvi del, (1958). Založil Lavantinski škofijski ordinariat v Mariboru.
- Sveto pismo nove zaveze**, (1958). Založil Lavantinski škofijski ordinariat v Mariboru.
- Turner, F. (1989). Ka novoj ekološkoj etici. **Pregled**, (246):64-70.

## FROM ANTHROPOCENTRIC TO ECOCENTRIC ETHIC

Andrej Kirn

Faculty of social studies of Ljubljana University, Ljubljana

### Summary

*The growing ecological problems require enlarging of ethic regulation of human attitude towards nature. The whole anthropocentrically based European culture opposes the fact, especially the anthropocentrically limited and aggressive economy and ethic. There are two sources to European ethical anthropocentrism: Greek culture and Jewish–Christian thought. Within the anthropocentric ethic the morality is limited to human community, that being the community of free and wise men. Essentially the limitations of anthropocentric ethic were not in defining humans as moral subjects, but in narrowing of the field of moral objects.*

*After the 2nd World War, even before that, several scientists and experts have expressed, almost simultaneously, the need for the new ecological (environmental) ethic: the forest expert Aldo Leopold and the German physician and humanist Albert Schweitzer. Leopold's "ethic of the country" and Schweitzer's "ethic of respecting life" have initiated stiff resistance within the worldly as well as within the religious ethic traditions. Ecological ethic is not only to be enlarging the existing ethic norms to new a new field, but it is also requiring deeper changes in the very understanding of moral subject and object. The practice is in fact developing new heteronomous ecologic ethic. The future may bring the development of autonomous ethic position, which would be admitting the value of natural beings as well as be protecting them, not only from the point of view of benefitting or causing damage, but for their own value as well. Anthropocentrism has stamped the theory of rights as well. As the ecologic problems have changed thus enlarging the ethic concept, so will the anthropocentrically narrowed doctrine of rights have to be altered.*

**Key words:** anthropocentric ethic, autonomous and heteronomous ethic, ecocentric ethic, intrinsic values of natural entities, lordship, moral object, moral subject, rights of natural entities, sustainable development

## VON ANTHROPOZENTRISCHER ZUR ÖKOZENTRISCHEN ETHIK

Andrej Kirn

Fakultät für Gesellschaftswissenschaften der Universität in Ljubljana, Ljubljana

### Zusammenfassung

*Wachsende ökologische Probleme verlangen die Erweiterung der ethischen Regelung des menschlichen Verhältnisses zur Natur. Dazu setzt sich die ganze anthropozentrisch basierte europäische Kultur entgegen, besonders ihre anthropozentrisch beschränkte, aggressive Wirtschaft und Ethik. Der europäische ethische Anthropozentrismus hat zwei Quellen: die griechische Kultur und den jüdisch–christlichen Gedanken. Im Rahmen der anthropozentrischen Ethik begrenzt sich die Sittlichkeit auf die menschliche Gemeinschaft freier und vernünftiger Menschen. Eine wichtige Begrenztheit der anthropozentrischen Ethik lag nicht darin, dass sie das Feld sittlicher Subjekte auf Menschen begrenzte, sondern darin dass sie das Feld der möglichen moralischen Objekte einengte.*

*Nach dem zweiten Weltkrieg und sogar früher, brachten gleichzeitig der amerikanische Försterexperte Aldo Leopold und der deutsche Arzt und Humanist Albert Schweitzer den Bedarf und die Forderung an eine neue ökologische Ethik zum Ausdruck. Leopolds "Ethik der Erde" und Schweitzers "Ethik der Lebensachtung" stiessen auf Widerstand sowohl innerhalb der weltlichen als auch der religiösen ethischen Tradition. Die ökologische Ethik versucht nicht nur die bestehenden ethischen Normen auf neues Gebiet zu erweitern, sondern sucht tiefere Veränderungen im Verstehen des sittlichen Subjektes und Objektes selbst. In der Praxis wird mit der Einführung der heteronomen ökologischen Ethik begonnen. In Zukunft wird sich vielleicht eine autonome ethische Position entwickeln, die den Wert der natürlichen Lebewesen anerkennen wird und sie schützen wird, nicht nur wegen ihrer Nützlichkeit oder Schädlichkeit für die Menschen, sondern auch wegen ihres eigenen Wertes. Die rechtswissenschaftliche Theorie hat durch den Anthropozentrismus Prägung erhalten.*

*Die ökologischen Probleme veränderten und erweiterten sowohl die ethische Auffassung als auch die anthropozentrisch verengte rechtswissenschaftliche Lehre.*

**Grundausdrücke:** anthropozentrische Ethik, autonome und heteronome ökologische Ethik, erhaltbare Entwicklung, intrinsische Werte der natürlichen Entitäten, Rechte der natürlichen Entitäten/Regierung, sittliches Objekt, sittliches Subjekt