

## Samovrijednost prirodnog susvijeta i zajednica prava prirode<sup>1</sup>

Klaus Michael Meyer–Abich<sup>2</sup>

U našem pravnom i vrijednosnom poretku nije sporno da se općenitosti ne smije nanijeti šteta. No koliko je opća navedena općenitost? Cjelina prema integritetu koje se mjeri povreda općeg interesa može se razgraničiti ili kao čovječanstvo i *njegove* prirodne životne osnove, ili kao čovječanstvo i prirodne životne osnove. Jezikoslovno, to je mala razlika. Politički, filozofski i za industrijsko–društveno djelovanje, ta je razlika važnija. S jedne strane, morali bismo ubuduće uzeti u obzir da neko dobro od kojega živimo ne smije biti nerazumno potrošeno ako za njim imamo potrebu. Životne osnove ne bi smjele biti razorene samo ako su time pogođeni ljudi. To odgovara cilju i opravdanju dosadašnje politike prema okolišu (Umweltpolitik, *prim. prev.*). S druge strane, suočavamo se s odgovornošću koja doseže dalje: nije više riječ o očuvanju životne osnove naše privredne djelatnosti samo do razmjera koji pogađaju samoga čovjeka nego je riječ o samovrijednosti (Eigenwert, *prim. prev.*) prirodnog susvijeta (Mitwelt, *prim. prev.*) o kojoj treba voditi računa. Potonje sam predložio kao put prema miru s prirodom (1984). Ovu je misao do sada zastupala manjina autora.

Obrazložit ću razliku analogijom sa socijalnim pitanjem. Ovdje je riječ, izuzev u onih koji su u ranokapitalističkoj (nesocijalnoj) privredi pronalazili vlastiti probitak, o općem interesu koji vodi računa i o izrabljivanima. Navedenim mogućnostima u socijalnom pitanju analogno odgovaraju sljedeće dvije: s jedne strane, bilo bi glupo ne njegovati radnu snagu onih koji rade za druge. Prijeći granicu eksploatacije viška rada i vrijednosti do razmjera loših nadnica značilo bi riskirati natproporcionalni pad proizvodnje, pa bi postalo nužno uzdržavanje policijskih snaga koje bi sprečavale krađu i pobune. Iz ove postavke slijedi da se položaj proletarijata treba popravljati upravo toliko koliko to koristi prihodima vlasnika kapitala. U drugom slučaju mogu oni sami konstatirati: oni s kojima se ophodimo kao s robovima ljudi su kao i mi sami; mi smo za njih odgovorni, način kako se s njima ophodimo vrijeđa ljudsko dostojanstvo – i njihovo i naše.

Uvid da su svi ljudi po prirodi jednakorođeni i da ta jednakost mora biti sačuvana u suživotu u državi postao je osnovom moderne pravne države. Imajući na umu ulogu

1 Tekst je preveden iz knjige: Altner G. (Hesg.), »Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung«, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1989, str. 254–276 (*prim. ur.*).

2 Klaus Michael Meyer–Abich je rođen 1936. godine. Profesor je filozofije prirode (Naturphilosophie) na Sveučilištu u Essenu. Od 1976. do 1981. bio je predsjednik Saveza njemačkih znanstvenika, a od 1984 do 1987. senator za znanost i istraživanja u Hamburgu. Od 1987. član je Enquete–Kommission »Vorsorge zum Schutz der Erdatmosphäre« njemačkog Bundestaga. Između ostalog objavio je: »Wege zum Frieden mit der Natur« (»Putovi za mir s prirodom«) 1984., »Die Grenze der Atomwirtschaft« (»Granice atomske privrede«) 1986., »Wissenschaft für die Zukunft« (»Znanost za budućnost«) 1988. (*prim. ur.*).

čovjeka u prirodi, do sada se nije razvilo odgovarajuće prosvjećenje. Plediram za to da se za prvim prosvjetiteljskim korakom o prirodnoj jednakosti ljudi (njihovoj jednakosti po rođenju) učini i idući, koji bi uključivao našu srodnost s ostalim svijetom. Oba prosvjetiteljska čina sadrže dalekosežne, ali i različite političke konzekvencije.

## I. PrirodNOPovijesno srodstvo čovjeka s prirodnim susvijetom

Moderni čovjek sklon je uvjerenju da je bolji od prirode. Pitanje jesmo li potekli od majmuna zaokupljalo je ljude u 19. stoljeću. Ta se rasprava u međuvremenu posve smirila. S jedne strane, utješno se ispostavilo da naše postojanje uopće ne moramo izvoditi izravno od majmuna, jer su ovi – promatrajući s naše pozicije – samo sporedna linija primata. S druge strane, podrijetlo se kao odrednica vlastita identiteta u demokratskim društvima ne uzima više tako ozbiljno kako je to bilo dok je roditeljska kuća još bila bitna determinanta individualnog životnog puta. No pokazalo se da se protiv učenja o podrijetlu vrsta ne mogu iznijeti protuargumenti, jednostavno zato jer ono odgovara činjenicama. Postoji još uvijek niz nerazjašnjenih pitanja, prije svega Darwinovih, o tome je li prednost za preživljavanje suprotstavljanje jedinke vlastitom rodu, ili pak bolje preživljavaju oni koji razvijaju kooperativno ponašanje s vlastitim rodnom. Neizvjesnosti ove vrste ništa ne mijenjaju zaključak da je čovjek proizišao iz prirodne povijesti i da su, shodno tome, iz nje proizišle i ljudske kulture.

U prošlom stoljeću zaključci te vrste najčešće su se tumačili otprilike ovako: čovjek nije »ništa doli« materija, osjećaji nisu ništa doli kemijske reakcije, bolesti ništa doli tehničke smetnje. Ne mislim tako. Ta tvrda materijalistička slika svijeta već dugo ne nailazi na podršku ni unutar znanosti, jer je sama materija spoznata kao rezultat imaterijalnih struktura. Obrnuto, u pravilu se ne osporava da je čovjek organski materijalni sustav. Nitko tko je jednom primio pomoć prirodnoznanstvene medicine ne može osporavati ovu tvrdnju. Osim toga, fiziologija ljudskoga ponašanja pokazuje da naša svijest i naše emocionalno raspoloženje posjeduju materijalnu stvarnost i da se na toj razini može na njih djelovati. Uvidi ove vrste još uvijek ne znače da se naša društvena i čudoredna slika čovjeka preklapa sa znanstvenim iskustvom naše pripadnosti prirodi. Dok smo zdravi, najradije priznajemo samo čovjekovu duhovnu stranu, a čim obolimo, priznajemo onu drugu. Odnos ostaje otvoren, upravo onakav kakav je između bolesti i zdravlja. To se pokazuje u krizi medicine, a na isti način i u krizi okoline. Još nismo razumjeli koliko tjelesno pripadamo ovom svijetu, inače ne bismo, zahvaćajući u prirodu, toliko uništavali i vlastitu tjelesnost. Da bi se to bolje razumjelo, danas možemo prijeći preko materijalističkih i mehanicističkih pretenzija znanstvenih ideologija 19. stoljeća, ali ne smijemo pasti ispod razine znanosti.

To znači: naše je postojanje tjelesno. Još uvijek najveći broj ljudi čuje ove četiri riječi kao da ih je pet, kao da između četiri navedene riječi stoji »samo«, pa bi trebalo reći: naše je postojanje samo tjelesno. Toj se tvrdnji potom redovito suprotstavlja tvrdnja: naše postojanje nije »samo« već »i« tjelesno – pa se odmah oba svijeta raspadaju, a njihov spoj postao je danas pitanje preživljavanja. Protustav je povratak na staro iz straha pred čovjekovim obezvređenjem; strah je neosnovan jer tijelo, ako se tako može reći, nije »samo« tjelesno. Kad kažemo: naše je postojanje tjelesno, time nije rečeno samo da čovjek po prirodi pripada sisavcima (a to napada samopouzdanje najvećeg broja ljudi), nego i: cijela je priroda u nama postala čovjekom, a to je prirodNOPovijesno zapravo posebno lijep i obećavajući razvoj. Rečenica: naše je postojanje tjelesno – mora se, dakle, razumjeti u dva smjera.

Naša je posebnost u zajednici živih bića očita, ali zajedništvo s drugim bićima dosad

nije dovoljno osviješteno. Upravo tako je bilo s međuljudskim odnosima između ljudskih rasa, kultura, naroda, spolova, sve dok kršćanstvo, a kasnije prosvjetiteljstvo, nije proizvelo svijest da su svi ljudi, neovisno o manifestnim razlikama, ipak u jednakoj mjeri ljudi, dakle su–ljudi (Mit–Menschen, *prim. prev.*). Imajući na umu našu prirod-nopovijesnu rodbinu, ukoliko nije riječ o čovjeku, taj napredak još izostaje. Naravno, on nije u tome da se prema svima koji nisu ljudi ponašamo kao prema čovjeku. Suncokreti nisu ljudi, a nisu to ni slonovi – čak bi proturječilo dostojanstvu njihova postojanja kada bismo se prema njima ophodili kao prema čovjeku. Usprkos tome postoji konsenzus, a elementarna postavka svake pravednosti – načelo jednakosti – ovdje se ne smije povrijediti. Ona zahtijeva da se mnogostrukost tretira jednako onoliko koliko doseže jednakost, a raznorodnost da se tretira različito upravo po mjeri različitosti.

Ljudima je jednakost u prosvjetiteljstvu priznata kao jednakost stvorenja, kako kaže američka Deklaracija o nezavisnosti – *created equal*. Na ovakvu razumijevanju temelji se moderna država – priznanje jednakosti individua u »prirodnom stanju«, neovisno o društvenoj različitosti – svi su ljudi stvoreni od roditelja i rođeni od majke. U odnosu na naše prirodopovijesne rođake stvari mogu ostati iste, načelo rođenja je istovjetno, jedino se ne rađaju kao ljudi. Načelo ostaje isto u smislu jednakorođenog u najširem smislu pripadnosti prirodi, proizlaženju iz prirodne povijesti. To je općeni-tost u kojoj životinje i biljke, elementi kao i ljudi, stoje jednako. U toj općenitosti naši su prirodopovijesni rođaci, životinje i biljke, zajedno s krajolicima, morima, zrakom i svjetlom, naš prirodni su–svijet, kao što su i ljudi u svojoj ljudskoj općenitosti, čovječanstvo, naši su–ljudi. Dapače, između čovjeka i određenih dijelova prirodnoga susvijeta vlada i daljnja sličnost rođenja i nastanka, koja je veća no zajednička pripad-nost cjelini prirode, prije svega kada se ima na umu odnos s višim oblicima života. Ta razlika opravdava nejednak odnos prema različitim dijelovima prirodnoga svijeta.

Ono što nazivam prirodnim susvijetom u današnjoj se jezičkoj praksi obično naziva »prirodom«. No upotreba toga pojma vuče korijen iz vremena kada čovjekova pripad-nost prirodi uopće još nije bila tema ili je bila potiskivana. Pod pojmom prirode tada se razumijevala u biti netaknuta priroda suprotstavljena civilizaciji. Upravo je nevje-rojatna inkonzistentnost toga pojma na kojem se tako ustrajalo u srednjoj Europi, a koja uopće više ne poznaje »netaknutu prirodu« u smislu divljine. Čak i takozvana zaštićena prirodna područja jesu krajolici oblikovani ljudskom rukom. Ponetko tko ima to na umu zaveden je lažnom konzekvencijom da ondje gdje ionako više nema djevičanske, nedotaknute prirode ne treba brinuti o odnosu prema okolini i sve može ići po starom. Pritom se nema na umu da u našem odnosu s prirodom nije najzanim-ljivija relacija s divljinom, u kojoj ionako ne znamo živjeti, već s područjima u kojima živimo, dakle onima koja su oblikovana ljudskom rukom. Upravo tu je presudno što činimo, a što radije ne.

Diferenciranje i odbacivanje onoga što pripada prirodi i što, shodno tome, treba odgovarajuće tretirati, kao i ono što valja društveno ocijeniti, dalje nam ne pomaže. Jer tada, izuzev divljine, preostaje samo druga krajnost: nazivati prirodom sve što je podložno prirodnim zakonima, dakle sve osjetilno iskusivo, sve do smetlišta. Između krajnosti sve pripada prirodi upravo onoliko koliko je i ljudski kultivirano, tako da razlikovanje prirode i kulture ili prirodnog i umjetnog nije plodno za naše djelovanje. Stoga pod pojmom našega prirodnog susvijeta razumijevam principijelno sve što je rezultat prirodne povijesti, kao i ono što je u većoj ili manjoj mjeri oblikovano ljudskom kulturom ili civilizacijom. To znači: sve životinje i biljke, uključujući i uzgojene, kao i krajolike od divljine do prirodnih rezervata ili agrikulturnih i agroin-

dustrijski oblikovanih krajolika i industrijskih gradova. U tim zajednicama susrećemo se s bogatstvima i proizvodima prirode: životinjama i biljkama, biljnim proizvodima kao što je drvo, životinjskima, kao što je koža, kamenjem, metalima, staklom i prirodnom osnovom od koje su napravljene umjetne plastike. Svi su ti oblici društvena zbilja našega prirodnog susvijeta, civilizacijski oblik u kojem se susrećemo sa susvijetom i u kojem se pokazuje dokle smo dospjeli u odnosu s njime i »priveli« ga kulturi u cjelini prirode.

## II. Stupnjevi etike

Problem utemeljenja — je li ostatak svijeta susvijet ili resurs — ne postavlja se za prirodni susvijet drukčije nego što se postavljao za sučovjeka (Mitmensch, *prim. prev.*). Različita je samo svijest o položaju, imajući na umu da nam je u odnosu prema sučovjeku relacija jednakosti posve samorazumljiva, a odnos susvijeta prema životinjama i biljkama još nije. Oba pitanja povezana su u etičkoj sistematici. Da bih objasnio navedenu vezu, razlikujem osam etičkih pozicija, imajući na umu značenje susvijeta i konzekvencije koje iz toga proizlaze, a koje nam nalažu da se susvijet mora respektirati zbog njega samog, kao što razlikujem ono što pripada resursu i stoga se u djelovanju uzima u obzir samo onoliko koliko pogađa nas same i naš susvijet. Pojmovno, to je uvijek isto razgraničenje koje se odvija osam puta na različitim mjestima. Na prvom je mjestu hijerarhije cijeli svijet kao resurs, potom jedno za drugim postaje susvijet, dok konačno više nije samo za nekoga drugog.

1. Najjednostavniji oblik etike jest onaj *egocentričara*. Ostatak svijeta, uključujući pripadnike iste vrste, iz njegove perspektive nema vrijednosti, sve je samo zbog njega. Svijet ga zanima samo onoliko koliko je upotrebljiv, kao i relacija prema svijetu koja mu omogućuje ili ne omogućuje da ga upotrijebi. Temeljni stav ove etičke pozicije jest samorazumijevanje čovjeka bez partnerskoga susretanja s nekim drugim Ti, onako kako se ono doživljava u jeziku ili u ljubavi.

2. Onaj tko uviđa da osamljen čovjek ne može biti čovjek nego da čovječnost pripada suljudskosti, pa tako i drugi pripadaju ovom svojstvu, a oni su jednako tako ljudi koliko sam i ja sam, može usprkos tome misliti da samo prijatelji i rodbina posjeduju neku vlastitu vrijednost, a sve ostale ljude kao i ostali svijet uzima u obzir samo ako su važni za njegovu vlastitu okolinu. Ovakvo samorazumijevanje i razumijevanje svijeta stav je mnogih ljudi. Tržišno zaoštreno, to je stav *Homo oeconomicus*, ili, općenitije, to je privatnopoduzetnička racionalnost.

3. Daljnji korak prema općenitosti susvijeta proizvodi nacionalna privreda. Ovdje je cilj kojem se teži blagostanje naroda, a svi pripadnici naroda su ljudi. Radnički je pokret svojom borbom zaslužan za taj stav, i to uvijek samo na nacionalnoj razini. Imati pri djelovanju na umu druge narode i drugi svijet mudro je utoliko što oni i njihovo ponašanje mogu biti važni za vlastiti narod. Narod ima interese, drugi su samo predmet tih interesa. Slika svijeta i čovjeka koja pripada tom stavu naziva se od kazališne predstave braće Cogniard (1831) *šovinizam*, pri čemu se u novije doba i druge vrste napuhanosti nazivaju šovinizmom, npr. ona muškaraca spram žena.

4. Prema stanju prosvijećene svijesti, nacionalni šovinizmi i rasizmi nepodnošljivi su u politici koliko i robovlasništvo. To ne isključuje da i u razvijenim zemljama i dalje postoji diskriminacija stranaca, žena i drugih skupina. No stanje naše političke kulture uistinu je ipak takvo da su svi ljudi — *suljudi*. Time prevladava mišljenje da se ostatak svijeta mora uzeti u obzir samo ako je za nas same ili naše suljude zanimljiv ili koristan.

5. Moramo svakako pribrojiti i iduće generacije. Moramo uvažiti da interese imaju

ne samo današnji ljudi nego i oni budući. Utoliko je sposobnost uopćavanja ljudskih interesa pozicija koju nazivam *antropocentričnom*, po tome jer se zaustavlja na svijetu koji ima samo vrijednost predmeta ljudskih interesa. Čovjek (*anthropos*) stoji u središtu svijeta, a sve oko njega stoji mu na raspolaganju za zadovoljenje ljudskih potreba. Okolina nije ništa do samo za nas.

6. Bića koja nisu ljudske vrste, a ne cijenimo ih samo kao predmete našega interesa, uglavnom su ona koja pripadaju *višim životinjama*. Na ovom stupnju razvoja svijesti i ona se, uz samog čovjeka, pribrajaju susvijetu. Domaće životinje često su zamjena za društvene potrebe, npr. kućni ljubimci kao kompenzacija za suljudsku nebrigu, ali upravo to rađa u promatraču osjećaj da se nužan respekt prema životinji povređuje. Pas nije autentično životinja za maženje, a kada dijete uzgaja zeca, tada je odgojna šansa ne u činjenici da se zečji strah i povučenost samilosno oplakuju nego da se nauči poštovati dio njegova bića. Filozofi su izmislili da se granica susvijeta treba proširiti toliko koliko doseže osjećaj boli. To svakako uključuje više životinje.

7. Ljudski se senzibiliteti prema životinjama i biljkama razlikuju, a patnja doseže dalje od boli. Poštovanje pred drugim, koje kao vlastito zaslužuje respekt i posjeduje samovrijednost u cjelini, u čovjeka je razvijenije prema životinjama nego prema biljkama. Tako je Goethe imao razvijen odnos s biljkama, manje sa životinjama. Bez dogmatizma stiže se do filozofske pozicije Alberta Schweitzera da se svemu živom mora pristupati sa strahopoštovanjem koje zaslužuje život. Susvijetu – kao ukupnosti koja posjeduje samovrijednost u cjelini i koji se mora poštovati u ime vlastitosti – pripada tada sav živi svijet: ljudi, životinje i biljke. Sada je samo još anorganski svijet preostao kao resurs za druge – on služi kao životni prostor živih bića.

8. Nije sasvim konzistentno poštovati u samovrijednosti trave i zeca a ne i mora, atmosferu, krajolike i jezera. Tako dolazimo do sveobuhvatne etičke pozicije – *holističke*, koja drži da sve – ljudi, životinje, biljke i sva četiri elementa (anorganski svijet) posjeduju vrijednost u cjelini prirode i da ni jedno od njih nije samo zbog nekoga drugog nego je svako u interesu cjeline.

U političkom ponašanju, čovječanstvo je usprkos sve većoj globalizaciji djelovanja dospjelo do trećega koraka naše etičke hierarhije, a u moralnoj svijesti možda do petoga. Rijetki pojedinci idu dalje. Uzrok koji sprečava napredovanje leži u antropocentrizmu. No oni koji su jednom prešli tu crtu neće se više zadržavati na 6. i 7. koraku. Isti pokret koji je doveo do respektiranja opće vrijednosti među ljudima odvest će i preko antropocentrizma.

Filozofski, ovaj proces valja utemeljiti ovako: tko se jednom upita zašto za naše djelovanje moraju vrijediti zakoni koje sami priznajemo a nisu nametnuti političkom moći, doći će s Kantom do istoga rezultata: mi priznajemo moralne zakone jer ih sami sebi namećemo, jer su to zapovijedi našega unutrašnjeg vodstva utemeljeni na suverenitetu uma. Njihov je opći oblik mogućnost uopćavanja, rečeno Kantovim riječima: djeluj tako kao da je maksima tvoga djelovanja pomoću tvoje volje opći zakon (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, A 52). Općim prirodnim zakonom ne može biti da se neki dio svijeta – pojedinačni ljudi, narodi u cjelini, kukci, kunići itd. – ponaša kao da su svi drugi samo zbog njega, pa je time i cijeli svijet samo zbog njega, upravo kao da je dio sinonim za cjelinu. Odnosenje prema čovjeku po maksimi koja se ne može uopćiti vrijeđa čudorednu zapovijed mogućnosti uopćavanja – načelno jednako kao što prirodni susvijet vrijeđa ako se odnos prema njemu temelji na maksimi koja se ne može uopćavati.

Nesporazum da se u sposobnosti uopćavanja zastane na čovječanstvu proizlazi – koliko znamo – iz činjenice da se kunići ili dupini ne mogu orijentirati prema

kategoričkom imperativu, dok su ljudi sposobni doći do zaključka da je to potrebno. Obveza prema umu da se djeluje u skladu s mogućnosti uopćavanja vrijedi neovisno o tome koje je još od živih bića kadro slijediti ovu postavku. Ona vrijedi samorazumljivo i prema onima koji su obvezni umu, dakle prema ljudima, ali ne samo prema njima. Umnost da se uvidi kategorički imperativ je, prema Kantovim riječima, blagodat prirode, i to poklonjena čovjeku da se prema njoj ravna u djelovanju. To je način kako ljudi mogu znati što im je činiti. Druga se bića ne ponašaju po moralnim načelima nego na drugi način – prije svega prilagodbom – prema istinitosti jednog poretka (po prirodnim zakonima). To nas se do daljnjeg ne tiče, ako pokušavamo saznati kako se *mi* moramo ponašati. Razlikujemo li općenitost zapovijedi od posebnog rasprostranjenja uvida u zapovijed, tada imamo dvije općenitosti – jednom cjeline a drugi put čovječanstva. Jedna se s drugom ne smije zamijeniti.

Država koja ima za cilj mir s prirodom mora s one strane društvene cjeline potražiti pravedan odnos s cjelinom prirode. Ovaj prošireni oblik pravednosti mogao bi, prema prijedlogu H. J. Vogela, biti izražen ustavno–pravno u formulaciji da se država preko socijalne države određuje kao »prirodna država«: dakle, kao država ljudi čija se ljudskost i prema prirodi politički potvrđuje, tako da zadovoljimo našu odredbu da smo *po prirodi* politička bića. Danas smo od prirodne države udaljeni isto toliko kao od socijalne države prije sto godina, no ovaj će cilj ubuduće određivati naš politički ustav. Kakve bi promjene ovakva politička volja izazvala kad bi se nametnula u društvu i državi?

### III. Prirodna vezanost vlasništva

Vladajuća svijest industrijskog društva u svojem djelovanju ne uzima u obzir samovrijednost cjeline prirodnog susvijeta. Postoji predodžba da stvari i bića u prirodi nemaju samovrijednost nego samo neku vrijednost za nas ili za neke od nas. Ako se poštuje samovrijednost, slijede praktične posljedice, osobito za razumijevanje vlasništva, jer industrijsko–društveni proces prisvajanja prirodnog svijeta uzrokuje razaranja životne osnove ili je ugrožava.

Pojam vlasništva, samorazumljiv većini ljudi današnjice, središnji je pojam reda građanskoga društva, a potječe iz 17. i 18. stoljeća. Novina ovoga pojma bila je misao o samovlasti svakoga tko nešto posjeduje. »Prvi koji se, ograđujući neko zemljište, usudio reći: *Ovo je moje*, i naišao na dovoljno glupe ljude da u to povjeruju, bio je istinski osnivač civiliziranog društva«, objašnjava Rousseau u svom spisu »Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima«<sup>3</sup>. Nije uopće samorazumljivo da ljudi međusobno postavljaju ovakve zahtjeve prema prirodi. Povijest prava poznaje razne oblike raspolaganja stvarima i živim bićima, osobito prije građanske revolucije, u oblicima zajedničkog vlasništva i najamništva, čime se postiže da je odgovornost hijerarhijski raspodijeljena i izbalansirana. Nasuprot ovome, građanski koncept vlasništva kao da je uskrsnuo politički apsolutizam 18. stoljeća u apsolutizmu vlasništva građanina. Pograđanstvljenjem cijeloga društva nastala je neka vrsta apsolutizma maloga čovjeka.

Religiozno–povijesno, nadolazak građanskoga zahtjeva za vlasništvom podudara se s novovjekovnim procesom individuacije. Čovječanstvu je biblijski dano da podloži zemlju, ali u odgovornosti pred Stvoriteljem, dakle tako da se bogolikost čovjeka može

3 Navedeno prema: »Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima« (preveo Dalibor Foretić), Školska knjiga, Zagreb 1978, str. 51 (*prim. prev.*).

prepoznati u njegovu djelovanju. Zato, po protestantskom načelu, zemaljska dobra pripadaju zapravo Bogu, a mi mu dugujemo opravdanje za naše ophođenje s onim što je stvorio. S katoličke strane to je također bilo nedvojbeno.

Povijesno–ustavno, jamstvo vlasništva u ustavu (članak 14) ima zaštitnu funkciju da bi se privredni prostor zaštitio od dohvata države. »Vlasništvo je ustavno zaštićeno jer je realna osnova osobne egzistencije i osnova za razvoj i slobodu pojedinca« (J. Meyer–Abich, 1980:58). Vlasništvom postati privredno neovisan i slobodan odgovaralo je interesima građanstva u građanskoj revoluciji. Postati građanski neovisan putem privatnog vlasništva uspjelo je samo jednom dijelu stanovništva, ali u ciljevima kapitalizma to ima paradigmatiku ulogu. Vlasništvo je »vrijedilo kao proširenje tjelesnog postojanja individua« (Bluntschli, 1875:287), kao »materijal za otkrovenje individualnosti čovjeka« (Stahl, 351) ili kao vanjski oblik ličnosti (Dahlmann, 36).

Izrabljivanjem radne snage onih koji ništa ne posjeduju, kapitalistički zahtjev za privatnim vlasništvom doveo je industrijsko društvo prvi put do granice opstojnosti. Razvoj socijalne države riješio je socijalno pitanje, jer vlasništvo nad stvarima više nije potrebno za osiguranje egzistencije. Po mojem mišljenju, za ovim prvim korakom mora slijediti drugi, jer dovođenjem u opasnost prirodne osnove života dosadašnjim zahtjevom za privatnim vlasništvom – rečeno Kantovim žargonom: drskim prisvajanjem vlasništva (Metaphysik der Sitten, A 72) – industrijsko društvo je po drugi put dovedeno do ruba ponora.

Prva kriza, ona socijalna, proizišla je iz društvenih odnosa koji su rezultat privatnog vlasništva. Druga kriza, kriza okoline, proizišla je iz zahtjeva vlasništva nad prirodnim susvijetom. Dok se s obzirom na problem vlasništva uvijek imala na umu sloboda sučovjeka, dosadašnji razvoj razumijevanja vlasništva u odnosu prema prirodi nije reflektirao ovaj problem. Čak se i negira da uopće valja biti obziran. To se vidi osobito u ekstremnom, ne po posljedicama sasvim karakterističnom Hegelovom stavu.

Za Hegela je sfera bitka i slobode duh, a priroda je samo sfera imanjanja i neslobode. To ide tako daleko »Da sam ja (...) živ i da imam organsko tijelo« (Filozofija prava, 1821, § 47)<sup>4</sup>. Čovjek prema ovome živi samo »u« svojem organskom tijelu, kao kormilar na moru u svom brodu, ali on nije tjelesni dio prirode nego je čovjek sasvim duhovan. Već je njegovo vlastito tijelo njemu sasvim izvanjsko, a pogotovo ostatak svijeta. Ali i osoba, u pojedinačnom čovjeku individuirani duh, potrebuje po Hegelovu mišljenju »spoljašnju sferu svoje slobode« (Ibidem, § 41), naime kao vlasništvo u kojem živi kao u nekom proširenom tijelu. »Tek u vlasništvu osoba postoji kao um« (Ibidem), a vlasništvo je »stvar, nešto neslobodno, nelično i bespravno« (Ibidem, § 42).

»Svatko, dakle, ima pravo (...) da ukine stvari i da ih pretvori u svoje; jer stvar kao spoljašnjost nema samosvrhu (...) Jedna takva spoljašnjost također je ono živo (životinja) i utoliko i sama jedna stvar... Pripisivati što sebi u osnovi znači manifestirati i pokazati uzvišenost moje volje prema stvari (...) onom živom kao mom vlasništvu ja dajem neku drugu dušu nego što ju je imalo, dajem mu moju dušu« (Ibidem, § 44). Tako postoji »aposlutno pravo ljudi na prisvajanje svih stvari« (Ibidem).

Izopćiti čovjeka iz prirode kao čisto duhovno biće, a nju razumijevati kao puku izvanjskost – Hegelovim riječima kao »ono spoljašnje po sebi samoj« (Ibidem, § 42 et passim) – to je ponajprije kartezijanska pozicija koja razlikuje misleće (*res cogitans*) i protežuće (*res extensa*). Descartesova spoznajna teorija prema kojoj su životinje samo strojevi, sadrži već *in nuce* normativne koordinate koje Hegel proklamira temeljem

<sup>4</sup> Ovaj, kao i ostale navode iz »Rechtsphilosophie« prenosimo prema: »Osnovne crte filozofije prava« (preveo Danko Grlić), Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1989, 2. izdanje (*prim. prev.*).

ljudskoga djelovanja u prirodi. No nitko nije nadmašio Hegelovu brutalnost formulacije ni u razdoblju industrijskog djelovanja: da sve što nije čovjek nasuprot suverenitetu ljudske volje nema vlastiti smisao i ikakva prava. Kao filozof industrijskog društva, Hegel zaslužuje više priznanja no što u pravilu dobiva. Ono što je Hegel u tradiciji rimskoga prava imenovao kao »stvar«, danas se naziva resursom, a pod resursom razumijevamo svijet prirode i prema njemu se odnosimo upravo kako je preporučao Hegel.

Hegelovo »prirodno pravo«, kako je njegova filozofija prava paradoksalno nazvana u podnaslovu, a koje tvrdi da je priroda bez prava, postaje u 19. stoljeću dominantan stav za razumijevanje prirode u pravu, prije svega u građanskom zakoniku (1896). Ondje piše:

»Vlasnik neke stvari, ukoliko zakon ne propisuje drugačije ili ne postoji zahtjev neke treće osobe, može se po volji ophoditi s tom stvari i sve ostale isključiti« (§ 903 BGB). U prvoj varijanti stajalo je čak da se može ophoditi »po samovolji«.

U ranoliberalnom razumijevanju ustav je regulirao – shodno cilju građanske revolucije – jedino odnos građanina i države. Posebno se nije smjelo izostaviti privatno vlasništvo i osobna temeljna prava koja su morala biti zastićena od intervencije države. Ako je čovjek bio ustavom osiguran pred državom, izrabljivanje građanina od strane građanina tek je tada postajalo problem. U interesu društvene integracije, socijalnodržavni ciljevi postaju aktualni i nadilaze izvorno razumijevanje ranoliberalnog ustava. U međuvremenu, razvijaju se i temeljna prava u ustavnopravnim interpretacijama, od prava obrane od državnog intervencionizma prema pozitivnim normama građanskog ponašanja. Slobodi tiska, na primjer, pripada odgovornost da po najboljem znanju i savjesti djeluje u skladu s javnim interesom. Sa slobodom mišljenja povezuje se u demokraciji i očekivanje da će se punoljetni građanin uistinu informirati i stvoriti mišljenje. Iz ovog razvoja nadaje se zahtjev da ustav bude mirovna i konsenzualna osnova općeg dobra (Kriele). Ako, dakle, vlasništvo mora biti usidreno u nekom općem redu i iz njega legitimirano, a u kojem građanin i država snose odgovornost ne samo za opće dobro nego i za prirodni susvijet u cjelini prirode, tada bi trebalo uz ciljeve socijalne države postaviti i ciljeve »prirodne države«. Ustav treba razviti tako da osim društvenom miru služi i miru s prirodom – to je posve evidentno ako se ima na umu kriza okoline i posljedice dosadašnjeg razvoja.

Važeći sustav temeljnih prava, osnova ustava, izgrađen je na »ljudskom dostojanstvu – i onda kada svjetonazori ovaj termin različito tumače – dakle, na čvrstoj predodžbi o čovjeku kao bogu sličnoj osobi s imanentnim dostojanstvom« (Peters, 1969:235 f.). Prema prethodnim razmišljanjima, određenju čovjeka u svijetu pripada jednako supripadnost drugim ljudima kao i pripadnost prirodnom svijetu. Ako je slika čovjeka presudna za novi odnos prema prirodnom svijetu, tada to odgovara izgradnji ustava i već prvi paragraf prvoga članka ustava (»Dostojanstvo čovjeka je nepovredivo«) nudi se kao prirodno mjesto na kojem bi, imajući na umu prirodu, trebalo dovesti do izražaja ljudsko razumijevanje prirode. Prema dosadašnjem razumijevanju, »nepovredivost ljudskog dostojanstva« govori, s jedne strane, o tome da država ne smije povrijediti ljudsko dostojanstvo, a s druge da građani u međusobnom ophođenju ne smiju povrijediti tuđe dostojanstvo. Mora se uzeti u obzir da je izrabljivanje drugoga čovjeka povreda ljudskog dostojanstva, vlastitoga i tuđega. Jednako je tako pitanje ljudskog dostojanstva kako se ophodimo sa životinjama, biljkama i prirodnim susvijetom. Djelovati primarno iz koristoljublja sukobljuje se s ljudskim dostojanstvom. Promatrati prirodni svijet kao puki materijal jednako je nedostojanstveno kao i osobni egoizam. Industrijsko–društveni odnos prema prirodnom susvijetu vrijeđa ljudsko



dostojanstvo. Po paragrafu 2. članak 1. ustava trebalo bi dodati: »(3) Ljudsko dostojanstvo nalaže da prirodne osnove života treba čuvati i njegovati kao i da treba poštivati samovrijednost prirodnog susvijeta u cjelini prirode.« Smisao ovoga temeljnog proširenja mora biti promjena ustavno-pravno određene i zakonodavno konkretizirane slike čovjeka. Ustavna dopuna mora se odnositi i na garanciju vlasništva iz članka 14. koji odgovara uzrokovanju krize okoline kao i načinu na koji industrijsko društvo prisvaja prirodni susvijet, a upozorava na paralelnost problema u odnosu na socijalno pitanje i razvoj socijalne države. Socijalna vezanost vlasništva koja u ustavu glasi: »vlasništvo obavezuje. Njegova upotreba treba služiti dobrobiti cjeline« (par. 14. članak 2), treba se dopuniti kroz *prirodnu vezu*, u tom smislu da je upotreba vlasništva »ujedno za dobrobit cjeline i *cjeline prirode*«. No malo toga govori u prilog tomu da će ljudi, zadovoljavajući vlastite potrebe u odnosu na prirodni susvijet, služiti dobrobiti cjeline prirode. U umjetnosti, u oblikovanju vrtova i krajolika postoje primjeri koji služe dobrobiti cjeline, gdje je očito da je svijet s ljudima ljepši i bolji no što bi bio bez njih.

Ustavnoopravno uopće nije samorazumljivo inzistirati na konceptu vlasništva. Druga mogućnost koja se pruža, pošto je građanski koncept vlasništva po drugi put doveo industrijsko društvo do ponora vlastitog postojanja, jest tumačiti vlasništvo onako kako je ono bilo shvaćeno u samoj građanskoj revoluciji – naime, kao stvar koja je podređena suverenitetu, odnosno apsolutizmu građanske volje. Ovo razumijevanje vlasništva nameće ovakvu interpretaciju: čovjeku ne pripada vlasništvo u građanskom smislu. Nama ništa uistinu ne pripada, nego nam je sve što posjedujemo povjereno, nama ljudima u prirodi, a mi moramo u našem individualnom i društvenom oblikovanju života to vlasništvo rabiti na takav način da ujedno služi i općem dobru, uključujući i cjelinu same prirode.

#### IV. Prava prirodnog susvijeta

U građanskoj revoluciji vlasništvo je jamac slobode za pojedinca pred državom. Za budućnost je mir s prirodom uvjet ljudskoga prisvajanja prirodnog susvijeta. Ako i dalje ustavnopravno ustrajemo – u sublimiranom obliku kao privrednom supstratu osobne slobode – na konceptu vlasništva, tada se moramo pobrinuti da ophođenje sa stvarima i živim bićima prirode bude zajamčeno i s one strane ustava te da odgovornost bude ispunjena tako da, osim osobnom interesu, služi i općem dobru i prirodi. Zato prirodni susvijet ne smije biti određen kao *res*, kao stvar, kao korelat suvereniteta čovjekove volje, jer bi tada čovjekov boljitak ostao mjera prirode. Vlasništvo kao *res* je ono što *per definitionem* samo nema prava (Hegel, Filozofija prava, § 42), već u odnosu na što se samo posjeduju prava. Da bi se nadišao ovakav koncept vlasništva, predlažem da se prirodnom susvijetu samom priznaju prava. Misao pripada, kada je riječ o životinjama, Jeremyju Benthamu (1780,) a u novije doba Christopheru Stoneu (1972), koji je prava proširio i na krajolike. Uvesti prava životinja, biljaka, krajolika itd. jest korak koji nikako ne slijedi nužno iz priznanja samovrijednosti stvari i odnosa u miru s prirodom. Za uvođenje prava prirodnog susvijeta prije svega govori povijesna perspektiva. Iz nje slijedi da je prirodni susvijet *per definitionem* shvaćen u industrijskom društvu kao bespravni dio svijeta (kao *res*), a da je mir među ljudima, onoliko koliko dopire, pronađen ponajprije u pravnoj državi, to znači u pravnoj proceduri u kojoj se odvijaju nenasilni sukobi, uz monopol sile u rukama države. U međunarodnim sukobima čovječanstvo daleko zaostaje za unutrašnjopolitičkim uzorom moderne pravne države i njezine političke kulture, a unutrašnjopolitički uzor pokazuje nam

pravi put. Tako nam je sasvim blisko da se u sukobu čovječanstva s prirodnim susvijetom, koji još traje, analogno uzme moderna pravna država i njome osigurani unutrašnji mir kao uzor za uspostavljanje budućeg mira s prirodom (Meyer–Abich 1984).

Što se misli pod time da prirodnom susvijetu treba »priznati« prava? Nisu li prava sasvim ljudski izum, tako da ćemo prirodi nakon svih razaranja poželjeti nametnuti još i elemente socijalnog reda?

Pod pojmom »priznanje« upravo se ističe da prirodnom susvijetu prava koja trebaju vrijediti nisu data u umišljenom suverenitetu naše ljudske volje nego je riječ o spoznaji šireg reda prema kojem se, nasuprot prirodnom susvijetu, orijentiramo na taj način da mu »priznajemo« prava. Nasuprot dihotomiji bitka i trebanja pravednost postaje kozmičkom odrednicom kao u Anaksimandarovoj izreci:

»... iz čega bića nastaju u to isto i propadaju po nužnosti. Jer ona po redu vremena plaćaju kaznu i odštetu jedna drugima zbog nepravde«<sup>5</sup> (Diels–Krantz B I, 1978, 240).

Znanstvenoteorijska analiza pokazuje da prirodni zakoni nisu samo oblici bitka nego i da imaju normativni karakter. Obrnuto, zakoni nisu proizvoljne »treba da« konvencije nego se humanoekološki pravdaju. Može li tada istina prirodnog reda biti sasvim drukčija od istine socijalnog reda, a istina pred sudom drukčija do istine prirode?

Moramo raspraviti dva prigovora protiv uvođenja prava u izvanljudsku prirodu. Prvi je taj što, po dosadašnjem razumijevanju prava, samo ljudi mogu biti pravni subjekti. Da bi se ovoj tezi udovoljilo, Dürig je npr. pokušavao održati svoju teoriju po kojoj temeljna prava dioničkih društava nisu ništa drugo doli derivat osoba koje u njima djeluju; njegov pokušaj nije uspio. Korporacije javnog prava (države, crkve, općine, javno–pravne zadruge, radio–stanice itd.) i korporativno organizirana društva privatnog prava (klubovi, dionička društva, građanske inicijative itd.) nisu prirodne nego pravne osobe koje u vlastito ime tuže i mogu biti tužene. Pred sudom su po prirodi stvari zastupane od ljudi, jer mi smo, koliko ja znam, jedina vrsta koja svoje djelovanje može nekim pravnim poretkom dovesti u sklad reda prirode i društva.

Kao što neko privredno poduzeće u vlastitoj stvari i po vlastitom pravu izlazi pred sud kroz neku prirodnu osobu kao svoj organ, mogla bi i rijeka u koju se ispuštaju otpadne vodi tužiti u vlastitom interesu. Zastupati bi je mogla prirodoslovna društva, advokati prirode kao službeni odvjetnici. Samorazumljivo je da priznanje prava biljkama, životinjama i krajolicima ne treba voditi lavini parnica. Pravni poredak postoji u prvom redu zato da se prema njemu ravna, a procesi se vode u pravilu ne zato što se mogu voditi nego zato što se krši pravni poredak.

Drugi je prigovor da je nama nepoznata samovrijednost stvari i bića prirodnog susvijeta, tako da im ne možemo dati prava koja bi odgovarala njihovim vrijednostima. Ako taj argument iznese farmer koji ima leglo kokoši nosilica, odgovor je očit. Neovisno o dubljem uvidu u dušu kokoši, nema sumnje da se navlastito pravo kokoši krši kada joj se onemogućuje kretanje prirodno njezinoj vrsti. Još nisam sreo nikoga tko bi zbog jednoga novčića opravdavao takvo nasilje. Kada bi se navlastita prava prirodnog svijeta respektirala svuda gdje se eklatantno krše, kao što je to s leglima kokoši nosilica, tada bi stvari već bolje stajale. Mora se razmisliti o tome da odvjetnik nekog čovjeka jednako tako nikad ne može biti siguran u interese svoga mandanta, a to konačno vrijedi i za osobni uvid u vlastite interese. Usprkos tome, čovjek posjeduje

5 Navedeno prema prijevodu Damira Salopeka u: Diels, »Predsokratovci – Fragmenti«, Naprijed, Zagreb 1983, svezak I, str. 85 (prim. prev.).

začudujuću sposobnost da ne mora misliti samo iz sebe nego se zna uživjeti i u druge. Da se to događa po specifično ljudskom načinu razumljivosti i smislenosti, od Kanta je stanje naše samospoznaje. Ali razlika između egoizma i altruizma ostaje ista.

U konačnom rezultatu, spoznaja prava koja se moraju priznati prirodnom susvijetu neće biti pouzdanija od pravednog poretka unutar ljudskog društva. Ne vidim razloga zašto bi pravna sigurnost u odnosu na prirodu trebala toliko zaostajati za socijalnim poretkom i u njemu ostvarenim pravnim redom, kad su nam interesi i strukture potreba prirode elementarnije i preglednije nego što su u ljudskom društvu. Razumije se da prava prirodnoga susvijeta jednako tako ne smiju biti apsolutna prava, kao što to nisu ni druga prava, nego su vaganje i odmjeravanje. Razvoj prava zadaća je političkog procesa u kojem se industrijsko društvo u ime prirode i cjeline sporazumijeva koliko će svijet u sebi biti političan i kako treba izgledati pravna zajednica u kojoj će se suverenitet ljudske volje podrediti volji cjeline prirode, a mi smo samo njezin dio.

Preveo: Hrvoje Glavač

## LITERATURA:

- J. Bentham, Principles of penal law (1870), in: Works (hrsg. J. Bowring), Bd. I, New York 1962.
- J. C. Bluntschli, Allgemeine Staatslehre, Stuttgart 1875<sup>5</sup>, 288.
- J. C. Bluntschli, Stichwort »Eigenthum«, in: Deutsches Staats-Wörterbuch, Bd. III, Stuttgart/Leipzig 1858, 297–332.
- F. C. Dahlmann's Kleine Schriften und Reden. Hrsg. v. C. Varrentrapp, Stuttgart 1886; darin: Ein Wort über die Verfassung (1815), 12–67.
- H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde., Berlin 1951.
- G. Dürig, Art. 19 Abs. III, in: T. Maunz / G. Dürig / R. Herzog / R. Scholz, Grundgesetz Kommentar, München 1978.
- EKD–Denkschrift: Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung – Der Text der Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland erläutert von E. Müller, Hamburg 1962.
- G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit einem Vorwort von E. Gans (1833), in: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, neu hrsg. von H. Glockner, VII. Bd., Stuttgart–Bad Cannstatt 1964.
- I. Kant, Werke in 6 Bänden (hrsg. von W. Weischedel), Darmstadt 1960.
- M. Kriele, Recht und praktische Vernunft, Göttingen 1976.
- J. Meyer–Abich, Der Schutzzweck der Eigentumsgarantie. Leistung, Freiheit, Gewaltenteilung – Zur teleologischen Auslegung des Art. 14 Abs. I GG, Berlin 1980.
- K. M. Meyer–Abich, Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Natur–philosophie für die Umweltpolitik, München 1984.
- H. Peters, Geschichtliche Entwicklung und Grundfragen der Verfassung. Bearbeitet von J. Salzwedel und G. Erbel, Berlin/Heidelberg/New York 1969.
- J. J. Rousseau, Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, in: J.J.R., Über Kunst und Wissenschaft...Mit Einleitung ... von Kurt Weigand, Hamburg 1955, 190/191.
- W. Schadewaldt, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen – Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen, Frankfurt a. M. 1978.
- F. J. Stahl, Die Philosophie des Rechts, II. Bd.: Rechts – und Staatslehre auf der Grundlage der christlichen Weltanschauung, Heidelberg 1854<sup>3</sup>.
- Chr. D. Stone, Should trees have standing? Toward legal rights for natural objects (1972), Los Altos 1974.