

lucije, kao najvažniji izraz odvajanja od »stabilne tradicije« modernosti. Međutim, kako i Kalanj lucidno primjećuje, kako to da se taj špenglerizam nije upitao nije li čuveni diskontinuitet, za koji se optužuje postmoderno doba, već bio immanentan »stabilnoj modernosti«, a 20. stoljeće je samo radikaliziralo te procese (hijazam npr. instrumentaloga uma i ono čime se instrumentalizira). Postmoderno mišljenje upravo delegitimizira univerzalnost i svemoć znanja, naročito prosvjetiteljstva i njegovu racionalističku baštinu, njezine »velike pripovijesti« i »velike iskaze«, jer nam oni ne jamče sigurnost da ćemo doći do istine. Dakle, ta načela gube svoju negdašnju fundamentalnost. Sloboda, jednakost, pravičnost, razum, napredak, sreća itd. — svi ti strukturni skeleti modernosti izgubili su svoju univerzalnu homogenost i sukobili su se s povijesnim rizicima iracionalnosti, zahtjevima partikularnosti, mnoštvima različitosti. U krizi je, dakle, sam identitet modernosti. Postmodernizam jednako odbacuje i modernizmu primjerene dihotomne konstrukte, deklarirajući se kao transutopijska misao, koja odbacuje bilo koju avantgardu, bilo političku bilo umjetničku, jer su i one bile planifikatorsko-diskurzivne tvorbe. Postmoderna želi naglasiti multiplikaciju, rastakanja heterogenosti cjeline, pluralnosti te njihovih posIBILIZAMA.

Mislim da u Kalanja nije riječ o pukom prijetorpu oko terminologije ili pak modnom hirur. Riječ je zapravo o dvjema različitim društvenim i kulturnim orijentacijama, na čemu autor inzistira: društvenom i povijesnom razdoblju koji se temelje na racionalno monističkoj samorefleksiji, koja rizike promatra kao izopačenu, nepripitomljenu stranu te racionalnosti, te tipu društva koji ne računa s takvom jednoznačnošću. Tu je riječ o procesu reidentifikacije, sa sviješću o krhkosti mišljenja, u čemu nam »kolo života« pruža obilje primjera i legitimnosti.

Ekološka je problematika u tom horizontu jednostavnija, određenija, koherentni-

ja. Ona je upravo s pozicije o riziku više empirijska. Rizik je promatra kao komponentu pa se današnje društvo oblikuje kao **društvo rizika**. Na to oblikovanje »kulture rizika« utjecala su tri glavna ekološka poticaja: neposredna percepcija ekoloških incidenata i mogućih katastrofa, refleksivne brige za sudbinu prirode te znanstveno-kritički uvid i društvena funkcija tehnološke napretka. Umjesto modernističkoga rizika napretka, postmoderno je doba suočeno s napredovanjem rizika. Na kraju možemo zaključiti da nam upravo ovakvi epistemološki sumativni presjeci znanja, ukazivanja na relevantnost znanja i predmeta toga znanja kao i pronalaženje pukotina i u praksama i u znanjima o tim praksama može poslužiti ne samo kao puko informiranje o određenoj problematici nego i kao metodološki i epistemološki ogled koristan kako studentu tako i stručnjaku upućenijem u tu problematiku.

*Cvjetko Milanja*

Susan J. Armstrong, Richard G. Botzler  
(Eds.)

### **ENVIRONMENTAL ETHICS**

#### ***Divergence and Convergence***

McGraw-Hill, Inc., New York etc., 1993,  
570 str.

Intenzivno posezanje za iskustvima duhovnog i općenito kulturnog naslijeđa nije neka kulturna ili znanstvena novina modernog društva i moderne znanosti. Kulturno-duhovna i znanstvena kumulativnost pretpostavka je novim traganjima i reinterpretacijama iskustava različitih civilizacija, jer proces kulturne i znanstvene tvorbe pretpostavlja i reinterpretaciju refleksivnosti. To se naprosto podrazumijeva, osobito ako su u pitanju problemi razvoja i promjena industrijskog društva, kao i razvoj pojedinih znanstvenih

disciplina. U tome je kategorija refleksivnog iskustva (T. Adorno) nezamjenjiv izvor kriterija djelatne paradigme i poticaj za promjenu ponašanja i njegovo normiranje.

Moderna istraživanja prošlih civilizacija, istočnjačkih religija itd. nemaju više obilježje »radoznalosti« visokoobrazovanih slojeva kolonijalne epohe već su vrlo zahtjevno nastojanje u traganju za novim, dosada neprepoznatim vrijednostima, koje za razvijena društva Zapada mogu imati i utilitarni karakter. U činjenici da se humanističke znanosti orijentiraju na istraživanje istočnjačkih društava, religija, filozofija, načina života, prepoznamo i odlučnost zapadne inteligencije da otkrivene vrijednosti uzima kao jednu od duhovnoznanstvenih perspektiva koja može praktički doprinijeti traganju za univerzalnim u ljudskom i ujedno kao novi valorizacijski kritički pristup duhovnim tegobama zapadnih društava. Radi se o socijalnoekološkim dimenzijama različitih filozofija, spiritualnosti i kulture općenito, pri čemu su u prvom planu pitanja metafizičkih načela, vrhovnih vrijednosti, načina i stilova života itd., koji nam otkrivaju gotovo nepoznate ekološke perspektive.

Teme iz ekološke etike nalaze svoje primjereno mjesto i tretiraju se ravnopravno s istraživanjima iz tehničkih znanosti, genetike itd. U ekološkoj etici, iz duhovne perspektive, traže se odgovori za materijalne perspektive kojima bi iznova normirala materijalna kretanja civilizacije? Što se od istočnjačkih filozofijskih, spiritualnih i antropoloških perspektiva očekuje u industrijskom društvu na području ekološke etike? Dok jedni tragaju za ljudskim »univerzalnim«, osobito u bioetici (Macer, 1994), a drugi nastoje empirijski utvrditi različite kontekstualne situacije i vrijednosti (Reusswig, 1994) za promjenu ljudskog ponašanja, treći negiraju njihov doprinos. Zato je opravdano pitanje je li antropocentrična etika u krizi ili je samo određeni antropocentrizam u krizi? Već

tu možemo susresti različite interpretacije antropocentrizma – od »tvrdog« do »umjerenog«.

Interes zapadnih društava za civilizacijska iskustva i etiku usmjeren je na traženje novih vrijednosti prirode i okoliša po sebi, kao i na promjenu odnosa čovjeka (društva) prema prirodi, a koji bi mogli doprinijeti rješavanju ekološke krize ili barem potaknuti protagoniste zapadnih vrijednosti, ali i naše svakodnevno ponašanje, na kritičko razmišljanje o značenju tih vrijednosti i na njihovu (eventualnu) promjenu.

\* \* \*

*Environmental Ethics* je vrlo opsežna knjiga. Po sadržaju to je zbornik, a po strukturi je koncipiran i oblikovan kao udžbenik za izučavanje ekološke etike.<sup>1</sup> Priređivači Susan Armstrong i Richard Botzler (oboje sa Humboldt State University), vođeni iskustvom u radu sa studentima u nastavi etike, naglašavaju da se radi o »balansiranom uvodu u područje ekološke etike« (*environmental ethics/Umweltethik*).<sup>2</sup>

S obzirom na aktualnost, teorijsku i duhovno-filozofijsku važnost ekološko-etičke problematike, postavlja se pitanje što se razumijeva pod pojmom »ekološka etika«. Jedni je označavaju kao novu granu etike, nastalu na dosad etički indiferentnom području ljudskog djelovanja. Porastom zagađivanja biosfere i rasprava o ekološkoj krizi osobito sedamdesetih godina, pokušava se pronaći univerzalni pristup koji bi regulirao ljudsko ponašanje prema prirodi i okolišu. Zato se katkad smatra da je ekološka etika samo

1 O promidžbi ekološke etike svjedoče i brojni časopisi, a osobito časopis *Environmental Ethics* (od 1979) te mnoge studije, istraživanja, zbornici i udžbenici.

2 Termin *environmental ethics* ovdje je preveden kao *ekološka etika*, što možda nije sretan termin. Korektnije bi vjerojatno bilo prevoditi s *okolišna etika*.

primjena etike na novo polje u svezi s okolišem i ekologijom. S obzirom na različite religije, filozofije, pa i ciljeve koji bi se imali postići, postoje i unutarnja diferenciranja pojedinih shvaćanja ili orijentacijâ. Zajednički im je problem reguliranja odnosa čovjeka prema okolišu priznavanjem njegovih izvornih vrijednosti ili pripisivanjem vrijednosti okolišu i životu u okolišu, stvarima i živim bićima. Ponekad se izdvajaju značajne koncepcije simbolizirane u temeljnim načelima njihovih autora, kao na primjer: *Ehrfurcht vor dem Leben* (A. Schweitzer), *Respect for Nature* kao *life-centered* (P. W. Taylor), *Land Ethic* (A. Leopold) itd., ili se pak nazivaju prema ključnim (pojmovima) ishodištima, kao npr. *biocentrična* ili *patocentrična* etika.<sup>3</sup>

Priredivači knjige u uvodu naglašavaju povijesne okolnosti nastanka i aktualiziranja ekološke etike, a zajedno s našim nepoznavanjem budućnosti nastaje potreba novog polja filozofskog preispitivanja – *environmental ethics*. Nju zanima odgovornost ljudskih bića prema prirodnom okolišu: imaju li dijelovi prirode veću vrijednost od drugih dijelova itd., a što je povezano s problemom vrijednosti. Ekološka se etika ne zaustavlja samo na pitanjima vrijednosti već se implementira u estetska, religijska, znanstvena, ekonomska i politička razmatranja. Ona je interdisciplinarna, ali i internacionalna, jer se u svijetu istražuju i propituju različite kulture. Smisao *environmental ethics* je odgovoriti na globalnu ekološku krizu, a za to je potrebna transformacija ljudskog iskustva (u ekonomiji, političkom angažmanu, tradicionalnoj filozofiji i znanosti...), što ne bi bila minorna već supstancijalna promjena. Podnaslovom knjige, *Divergence and Convergence* Armstrong i Botzler izražavaju postojanje različitih etičkih pristupa i mišljenja, ali i činjenicu mnogih njihovih međusobnih sličnosti.

Knjiga ima jedanaest poglavlja s autorским priložima koji problematiziraju etičke pozicije ili različite aspekte koji ih kon-

tekstualiziraju pa i svjedoče primjenu nekih od etičkih načela.

U prvom poglavlju, *The Role of Science* (1–51), raspravlja se o znanosti i znanstvenoj metodi, odnosu prema upravljanju prirodnim izvorima i ekološkom odlučivanju (McDonald, Stevenson, Brown, Rolston III i Worster). Pokazuje se prevladavanje tradicionalne znanosti orijentirane na kognitivne procese, zatvorene za pitanja morala i vrijednosti. Ekologija je primjer takvog otvaranja znanosti. Upitno je može li znanstveno istraživanje biti vrijednosno neutralno, jer kao ljudska aktivnost uključuje i pitanje odluka (Stevenson) a znanstvenici su stalno izloženi izazovu donošenja odluka »opterećenih« procjenama. U tom smislu pitanje je granica ljudske intervencije u zaštiti prirode, kako to pokazuje Rolston III na primjeru parka Yellowstone. Korištenje holističke paradigme u ekologiji kao znanstvene baze za kritiku odluka (prakse) obilježilo je ekologiju kao »subverzivnu znanost«.

U drugom poglavlju, *The Role of Moral Philosophy* (52–103), raspravlja se o konceptima u moralnoj filozofiji koji se odnose na okoliš. Moralnu filozofiju tvore dvije razine: »metaetika« (Je li na moralna pitanja konačno odgovoreno iz personalne opcije mišljenja ili iz kulturne sklonosti? Što su »pravo« i »vrijednosti«?) i »normativna etika« (Što treba raditi?; Je li ispravno krasti u ovakvoj situaciji?). Svih šest priloga (Rolston III, Callicot, Regan, Stone, Cheny i Weston) su metaetički i propituju prirodu moralnosti i moralne teorije. Stone ističe da bi trebalo prihvatiti stajalište moralnog pluralizma i koristiti različite teorije u različitim prostorima našega života i ne ograničavati se na jednu moralnu teoriju. Etika bi zato trebala slijediti »lokalnu zbilju« (*local truth*) – pro-

3 Treba napomenuti da su za ekološku etiku danas aktualna dva nova »prostora« u korištenju prirodnih izvora: (a) odnos između pojedinih zemalja (država) i (b) odnos današnjih prema budućim naraštajima.



storne i kulturalne konkretnosti (Cheney).

U ekološkoj etici osobito je važno pitanje razlikovanja vrijednosti (intrinzičnih, inherentnih i instrumentalnih) i njihove primjene. U tom kontekstu treba razlikovati moralnu prosudbu postojećeg od shvaćanja idealnog, kao i pitanje moralnog prosuđivanja (univerzalnog ili relativnog, objektivnog ili subjektivnog). Na ta pitanja različito odgovaraju »tradicionalni relativizam« (Regan), »kontekstualizam« i »pluralizam« (Stone, Cheney) ili »univerzalizam«.

U trećem poglavlju, *The Aesthetic Value of Nature* (104–163), u osam priloga (H. D. Thoreau, J. Muir, P. G. Terrie, A. Dillard, J. Fowles, A. Carlson, J. B. Callicot te E. C. Hargrove) prezentira se nekoliko karakteristika estetskog iskustva i pokazuje kako se iskustvo prirode razlikuje od estetskog iskustva umjetnih objekata. Estetsko iskustvo zahtijeva stav »nezainteresiranosti«, više je usmjereno na »sadašnjost« i »partikularne objekte«, ono je »receptivno« i »kontemplativno« iskustvo koje potiče uživanje u »harmoniji« a može uključivati spontani osjećaj promatrača, ali i različite konceptualne aspekte. Estetsko iskustvo sadrži objektivni i subjektivni aspekt. Uživanje u prirodnim ljepotama razvija se od srednjovjekovnog i renesansnog shvaćanja prirode kao pozadine ljudskih aktivnosti (»težak rad« i »opasnosti«) ili pak simboličke slike (»ogledalo Boga«), preko pitoresknog slikarstva i vrtlarstva, putovanja na »lijepa mjesta« do znanstvenog interesa za estetsku kategoriju. Priroda nam daje viziju i zaštitu, ali participacijska kvaliteta ovisi o našem iskustvu iz prirode. Tu kvalitetu, koja nas ima naučiti razumijevati zašto je netaknuta priroda uvijek prekrasna ljudskom biću, Carlson naziva *positive aesthetics*. U kontekstu prepoznavanja estetskih vrijednosti prirode, otkrivanja i uvažavanja divljine (Muir) nalazimo i poticaje za njezino dublje razumijevanje i ponašanje prema njoj (ontološko argumentiranje za-

štite prirode – Hargrove). Između »zele- ne šume« (izvanjsko) i skrovite prirode (unutarnje) postoji povezanost (Fowles). Četvrto poglavlje, *Historical Context* (164–220), u tekstovima J. D. Hughes, J. Swan, D. Worster, C. Mershant, E. C. Hargrove i N. Evernden donosi velike sekularne i religijske ideje povezane sa stavovima Zapada prema okolišu, koji sugeriraju različite pristupe za naše približavanje ekološkoj krizi. Pokazuje se kako su najrelevantniji izvori razumijevanja ekološke krize u Grčkoj i Rimu (Hughes i Swan). Worster pokazuje značenje prijelaza od tradicionalne u kapitalističku poljoprivredu za shvaćanje zemlje i smatra da u traženje izlaza iz ekološke krize moraju biti uključene i studije o agrosustavima. Prema Hargrovu, državna regulacija nije dovoljna. Merchant elaborira tezu o stavovima prema prirodi u ovisnosti o odnosu između muškarca i žene, a Evernden ukazuje na dvije perspektive u našim pogledima: širenje svijesti o prirodi po sebi i učenje da se priroda cijeni.

Peto poglavlje, *Economic/Political/Legal Issues* (221–274), posvećeno je ekonomskim aspektima razumijevanja prirode, pa autori (G. Hardin, G. Snyder, S. F. Edwards, M. Sagoff, R. Goodland, G. Ledec, C. D. Stone, R. Paehlke i D. Torgerson) referiraju od Smithove ideje o djelovanju »nevidljive ruke« do maksimiranja pojedinačne dobiti i tragedije zajedničkog (*tragedy of commons*).

Šesto poglavlje, *Anthropocentrism* (274–317), prilozi su koji raspravljaju o dva temeljna tipa antropocentrizma: tvrdog (*strong*) i umjerenog (*weak*), kako to pokazuje Norton. Po prvom, prirodni objekti imaju vrijednost samo ako zadovoljavaju ljudske želje (*felt preference*). O tome svjedoče tekstovi od T. Akvinskog preko R. Descartesa i I. Kanta do novijih autora (W. J. McGee, R. D. Guthrie). Umjereni antropocentrizam mora zadovoljavati i pažljive odluke (*considered preferences*), što znači da u sebi uključuje i prirodu, estetiku,

znanost i metafiziku. O tome pišu F. F. Darling, W. H. Murdy i S. J. Gould. Antropocentrizam ponekad pokazuje pomanjkanje etike (*default ethic*) a možemo ga pratiti od Mezopotamije do danas, kako u religijama tako i u sekularnoj filozofiji. Središnje je pitanje danas može li antropocentrizam ljudsku vrstu eventualno dovesti do samouništenja? Ta se misao susreće i u analizama ljudskih bioloških (genetskih) osnova (Verbek, 1990). Zato Murdy naglašava da opasnosti koje »vrebaju« upozoravaju čovjeka na potrebu održavanja ekološke cjeline i pripisivanja vrijednosti i onom »ne-ljudskom«.

Sedmo poglavlje, *Individualism* (318–368), posvećeno je problemu prava prirode – životinja i biljaka – i našem odnosu prema njima. U njemu se afirmira položaj »ne-ljudskog« i individualni pristup. Autori naglašavaju da samo individue (a ne vrste i ekosustavi) imaju moralne vrijednosti »u sebi« i »po sebi«, što označava odbacivanje holizma. O tome pišu: T. Regan (individue su paradigmatični posjednici prava jer imaju svijest i donose odluke), P. Singer (slijedi utilitarnost i više ističe »interese« od »prava«), J. Rachels, A. Schweitzer (afirmiraju jednaku vrijednost svakog živog bića preko poznate teze: *reverence for life*), K. Goodpaster kao i P. Taylor (koji redefinira Schweitzerov koncept) smatraju da svi živi organizmi imaju interes ili dobro po sebi, pa otuda moralne vrijednosti. Obojica su zastupnici tzv. *biotic individualism*, kao što su Singer, Regan i Rachels zastupnici *zootic individualism*. Zanimljiva je Goodpasterova teza da i biljke imaju prepoznatljiv interes i da ne bi trebalo ograničiti moralnu važnost samo na osjećaje pojedinca.

Osmo poglavlje nosi naslov *Ecocentrism* (368–429), a sadrži priloge autorâ: A. Leopold, J. Rodman, J. B. Callicot, J. D. Heferman, D. E. Marietta, A. Naess i D. Forman. Ovdje su zanimljiva dva tipa ekocentrizma: *land ethic* i *deep ecology*. Prva (Leopold) smatra da ljudi imaju etičku odgovornost prema prirodnom svijetu

kao takvom, pa prirodu treba više vrednovati »u« sebi i »po« sebi od njezinog značenja za ljudsko preživljavanje ili blagostanje. Druga pozicija (Naess) je recentna ekocentrična filozofija (nasuprot *shallow ethic*) podrazumijeva intenzivno ispitivanje vrijednosti i stila života, poziva na transformaciju fundamentalnih načela i želi sudjelovati u stvaranju nove vizije svijeta. Forman ističe da je »divljina« arena evolucije i dom za mnoge vrste s kojima čovjek dijeli ovaj planet. Ona brani ekološku filozofiju (ekološku mudrost). Neki autori (Marietta) upozoravaju da ekocentrizam može voditi prije u totalitarizam nego u humanističku filozofiju.

Zanimljivi su i prilozi autorica: K. J. Warren, S. Lahar, J. S. Russell, V. Shiva i C. Spretnak u devetom poglavlju, pod naslovom *The Challenge of Ecofeminism* (430–474). Ekofeminizam je subsidijarno područje feminizma, a sam termin skovala je francuska feministkinja Francoise d'Eaubone 1974. godine. Pristaše ovog nazora smatraju da je dominacija nad prirodom neizbježno povezana s dominacijom muškarca. Iako su danas nešto manje naglašene feminističke studije i ideje (od desetljeća UN–a 1975–1985), još su uvijek zanimljive analize koje se zasnivaju na terminu »subordinacije«. Ona proizlazi i iz »patrijarhata« karakterističnog za zapadno društvo i kulturu, pa i neke etike. (Patrijarhat nalazimo u kulturama zapadno od Crnog mora od petog tisućljeća i traje do danas). Ekološka bi etika trebala biti feministička, jer i sam ekofeminizam poziva na integraciju neprirodno razdvojenog: prirode i kulture, duha i tijela, ženskog i muškog, teorije i prakse, mišljenja i osjećaja. Možda bi trebalo mijenjati i terminologiju kojom se koristimo pa respekt i ljubav prema zemlji izraziti i rodno neutralnim terminima (Lahar).

U desetom poglavlju, *Judeo-Christian Perspectives* (475–515), nalaze se odabrani tekstovi sv. F. Asiškog, S. P. Bratton, W. Berry, M. E. Zimmerman i J. McDaniel. Bez judaizma i kršćanstva gotovo nije mo-

guće vrednovanje zapadnih vrijednosti i zapadne filozofije. U tekstovima su artikulirane tri ideje koje se promišljaju u kontekstu ekološke etike: da je Bog stvorio svijet; da je Bog zadovoljan rezultatima kreativnog djela te da Bog vrednuje »članke« svojega kreativnog djela. Ako se kršćanstvo i poziva na suodgovornost za ekološku krizu, postavlja se i pitanje koja religija može osigurati bolje perspektivne odgovore na tu krizu od kršćanske? Nasuprot transcendentnom monoteizmu (Bog je prije svijeta; on stvara svijet od kojega je odvojen i superioran prirodi – tradicionalna judeo–kršćanska perspektiva) i panteizmu (univerzum i Bog su isto, pa je panteizam baza ekološke etike), Zimmerman zastupa tezu o »evolucijskom panteizmu«, po kojoj je Bog stalno prisutan u svijetu i nastavlja s kreacijom.

Konačno, u jedanaestom poglavlju, *Multicultural Perspectives* (516–566), analiziraju se nezapadne religije i filozofije kao mogući izvori ekološke mudrosti i raspravlja o integraciji istočnjačkih koncepcija u zapadnu ekološku etiku (A. L. Booth, H. M. Jacobs, M. Y. I. Deen, L. de Silva, Po–Keung Ip, G. J. Larson, i R. Guha). Ovo poglavlje svakako ima svoje opravdanje jer je na svijetu mnogo varijacija između različitih kultura. Zapad uglavnom percipira istočnjačke religije i filozofije ili (a) kao biotičke po nazoru ili (b) kao samosubordinaciju istočnjaka prema integritetu njihova biotičkog svijeta (Guha). Ekološke vrijednosti su idealizacija onoga kako ljudi trebaju živjeti a manje deskripcija nužnog ponašanja. Velike degradacije na Istoku mogu uslijediti iz empirijske ignorancije, koja možda može objasniti i neke ekološke probleme Zapada. Booth i Jacobs ističu da nativna Amerika pruža suvremeni model učenja života u harmoniji, dok Deen, Ip i de Silva smatraju da taoizam, budizam i islam nude dobre osnove za ekološku etiku.

\* \* \*

Izbori tekstova često su izloženi kritici, jer se uvijek postavlja pitanje: a zašto su izabrani »ovi«, a ne neki »drugi« tekstovi (ili autori); zašto ovakva a ne drugačija koncepcija? Međutim, izbor treba razumjeti i u njegovu funkcionalnom kontekstu, što donekle mijenja naš odnos prema njemu. *Environmental Ethics* daje pregled pitanja na ovom polju, ponajprije namijenjena potrebi studija. Priređivači njime nisu prezentirali neku osobnu teorijsku poziciju, već sadržaj koji pokazuje širinu ekološko–etičkih perspektiva. Njihov stav je impliciran u konceptu knjige. Za svako poglavlje napisan je kraći predgovor koji problematizira tematiku i autorska gledišta u izabranim tekstovima, a o svakom autoru napisana je kratka bilješka. Uz tekstove su i pitanja za raspravu, pa je u tom pogledu knjiga didaktičko–metodički na zavidnoj razini.

U koncepcijskom pogledu Armstrong i Botzler su vjerojatno imali na umu funkcionalnost knjige i mogućnost otvaranja širih perspektiva razumijevanja ekološke etike, pa su u obzir uzeli nekoliko kriterija, što svakako u toj vizuri ima svoje prednosti, ali pomalo sadržajem i opterećuje samu etičku problematiku. Jer, primjerice »antropocentrizam« i »ekocentrizam« nisu u istoj razini s »individualizmom«, »feminizmom«, ekonomsko–političkim ili estetičkim pitanjima. S druge pak strane pokazali su povijesno–teorijsku pozadinu modernih strujanja i suvremene ekološko–etičke tendencije iz kojih se može prepoznati njihovo reflektiranje (npr. u ekofeminizmu). Međutim imajući na umu svakodnevno ponašanje u kojemu se isprepleće situacijsko djelovanje pojedinca s njegovim poštivanjem nekih ekoloških vrijednosti i normi, *Environmental Ethics* koncepcijski je razumljiva. Na implicitan način priređivači čitatelju sugeriraju ispravno shvaćanje da ekologija može obuhvatiti različite »branše« i da u ekologiji nije prihvatljiv redukcionistički pristup, već učenje i suradnja.



Literatura:

Verbek, B. (1990). *Die Anthropologie der Umweltzerstörung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Macer, Darryl R. J. (1994). *Bioethics for the People by the People*. Christchurch, N.Z.: Eubios Ethics Institute.

Reusswig, F. (1994). *Lebensstile und Ökologie*. Frankfurt: Institut für sozial-ökologische Forschung und Verlag-IKO.

Ivan Cifrić

Darryl R. J. Macer

### **BIOETHICS FOR THE PEOPLE BY THE PEOPLE**

Eubios Ethics Institute, Christchurch, N. Z., 1994, 452 str.

U posljednja dva desetljeća u golemom je porastu znanstvena i stručna literatura koja problematizira pitanja ekološke etike. Iako se ta činjenica u znanstvenom diskursu može različito tumačiti, skloni smo (barem hipotetički) jednostavnijem objašnjenju: radi se o tematskom »pomaku«. Pojava ekološke krize izazvala je nove pokušaje objašnjavanja odnosa čovjeka i prirode/okoliša, a time i samoga društva. Sedamdesete godine obilježava traženje rješenja za ekološke posljedice razvoja industrijskog društva, osamdesete godine obilježavaju pokušaje pronalaženja društvenih uzroka ekološke krize, a devedesete nose u sebi misao vrednovanja modernizacijskih procesa. I dok jedni smatraju da se radi o izražavanju nemoći empirijskih rješenja pa se pribjegava moralnim temama i osudama racionalističkih pristupa – osobito prirodnih znanosti, uključujući kritiku i odbacivanja vrijednosti industrijske civilizacije – dotle drugi smatraju da opisivanje i znanstvena refleksija modernog društva treba na nov način oblikovati budući razvoj i više se temeljiti na novim spoznajama o razli-

čitim kulturama i istraživanjima prirodnih znanosti, osobito u biologiji i genetici. Jedni dakle vide krizu modernog društva kao neuspjeh politike, ekonomije i znanosti, pa rješenja traže u sferi moralnosti i u etici, a drugi izlaz vide u radikalizaciji modernizacije.

U svakom slučaju ne može se zaobići činjenica moralnih dilema i problema modernog društva. Ali, moderno društvo nije jedino društvo, niti je zapadnoeuropska kultura danas jedina kultura, pa neki ističu potrebu prihvaćanja iskustava istočnjačkih filozofija (Capra, 1986.), ali i postavljaju pitanja može li Istok pomoći Zapadu u vrednovanju prirode (Rolston III, 1987), mogu li istočnjačke vrijednosti biti djelatne u zapadnoj kulturi i mogu li joj štetiti (Hargrove, 1989). To komplicira i sam problem ekološke etike, a osobito pokušaje sistematizacije različitih orijentacija, jer se ne radi samo o duhovnim tvorbama jedne kulture. U »igri« su gotovo sve opcije koje čovjeku stoje na raspolaganju. Moglo bi se reći da danas u ekološkoj etici (1) stojimo pred jednom mnogo difuznijom situacijom (nego u drugim područjima) u kojoj pluralitet i konkurencija ekoloških pristupa obilježava etičku scenu i (2) da se ona kreće od tradicionalno–antropocentričnih do biocentrično–kozмолоških projekata (Döbert, 1994:306).

U tom kontekstu svakako je zanimljiva i Macerova knjiga *Bioethics for the people by the people*. Ona je sažeti uvod (uz prikaz osnovnih rezultata istraživanja) u novu najavljenju autorovu knjigu (u tisku) *Bioethics: heritage and hope*. Knjiga sadrži četiri dijela: Prvi dio, pod naslovom *Univerzalna bioetika* napisao je Macer. Drugi dio, *Internacionalna bioetika* (39–124), sadrži devet priloga različitih autora. Treći dio, *Internacionalna bioetičko istraživanje* (125–185), također su napisala nekolicina autora. Četvrti dio (186–452), kao prilog knjizi, pod naslovom *Podaci o međunarodnom bioetičkom*