

Eckhard Meinberg

HOMO OECOLOGICUS

Das neue Menschenbild im Zeichen der ökologischen Krise

Wissenschaftliche Buchgesellschaft,
Darmstadt, 1995, 186 str.

Osvrnemo li se makar i u najopćenitijem smislu na nekoliko proteklih desetljeća u kojima je tematika »ekološke krize« postala nezaobilaznim dijelom svakodnevice i znanstvenog istraživanja, možemo uočiti nekoliko općih tendencija u odnosu prema njoj. Prva tendencija vrlo je britka opća kritika stanja okoliša i s njim u svezi industrijskog društva i industrijske civilizacije, dosadašnjeg napretka općenito, ali i njihove znanstvene refleksije. Radikaliziranje u ovom diskursu uključuje i ideje o odbacivanju modernog društva. Druga se tendencija prepoznaje u obrani industrijske civilizacije i njezinih tijekova – temeljeći se na povjerenju u autonomne mehanizme društva, znanstvene mogućnosti i promjene ponašanja pojedinca i društva – kao socijalno–evolucijskog razboritog nastavka razvoja. Tako su teza – obrana i antiteza – kritika ušle u posljednje desetljeće dvadesetog stoljeća zajedno noseći veliko pitanje socijalnih perspektiva u dvadeset prvo stoljeće. Unatoč kontrarnostima znanstvenog diskursa ne može se reći da je njegov predmet ostao netaknut, a mišljenja se promijenila. I dok jedni i dalje pokazuju da se stanje okoliša znatno pogoršava a ukupne mogućnosti čovjekova razvoja ograničavaju, dok drugi vjeruju u boljitak i argumentiraju nove mogućnosti, ekološka kriza ostaje izazov modernoj praksi i znanstvenom mišljenju. Ona nije »izvanredno stanje«, već je postala »redovito stanje«, čvrsta sastavnica moderne svakodnevice globalnih razmjera s izraženim političkim dimenzijama. Destrukcijom prirode masovnih razmjera i narušavanjem prirodne ravnoteže na velikim prostorima, izazvana je kultur-

na destrukcija i moderni ekološki egzodus ljudi iz vjekovnih postojbina. To nas otvoreno upozorava da se u ekološkoj domeni ne radi samo o »modernom gangsterizmu« već o pojavi »ekološkog Auschwitza«. Priznali mi ili ne, »kultura aparthejda« i »ekološki Auschwitz« zajedno daju neporecive argumente i idu u prilog kritičarima industrijske civilizacije. Obje pojave nisu tek posljedica već temeljni rubovi matice razvojne industrijske paradigme.

Međutim, ekološka kriza je inducirala i niz posljedica zahvaljujući kojima moderno društvo slobodnije detabuizira ova pitanja. Prije svega, svjedoci smo poplave ekološke literature – od one »tvrde« prirodoznanstvene čak do one profitno–interesne i manipulirajuće – koja nesumnjivo utječe na svijest ljudi i provocira promjenu znanstvenog, gospodarsko–tehnološkog i svakodnevnog diskursa. Osamdesetih godina znanstveno sučeljavanje, unatoč oštroj i često uopćenoj kritici znanosti, poticajno je djelovalo na razvoj niza specijalnih disciplina, kao što su primjerice: ekopsihologija, ekopedagogika, ekomedicina itd. Time su znanstveno rehabilitirane teme okoliša i prirode. Vrlo je važno napomenuti da to uključuje pitanje ponovnog određenja čovjeka, promjenu vladajuće slike o njemu. Definiranjem nacрта nove slike čovjeka definiramo i središte koje može predstavljati vodeće sliku rješavanja ekološke krize. Upravo je to Meinbergova ideja u ovoj knjizi kojom želi pokazati današnju nužnost novog nacрта – slike (modela) čovjeka, njegova obilježja i perspektive, ponajprije kao središnji antropološki problem. Na ekološku krizu koja izaziva odlučno traženje novog oblika ljudskog bitka – novog bivstva i stilova života – treba odgovoriti novom slikom čovjeka. Nova slika čovjeka nazvana je *homo oecologicus* a kreće se između »napetosti« dva ju polova: kulture i prirode.

Pitanje slike čovjeka, koja istodobno izražava i čovjekovo samorazumijevanje, uvi-

jek je propitivanje velikih i vodećih ideja neke epohe. Za novu epohu ubrzanog ritma, epohu traženja nove interpretacije odnosa kulture i prirode, svakako je odlučno i to pitanje. U tom smislu *homo oecologicus* nije tek neka utopijska ideja nove slike čovjeka, po prvi put nastala s ekološkom krizom. S ekološkom krizom ova je ideja afirmirana, temeljito i zahtjevno postavljena kao globalna potreba i antropološka nužnost oblikovanja integralne nove slike čovjeka. Ekološka je kriza bitno promovirala tu potrebu. Naime, *homo oecologicus* i prije je imao svoje parcijalno mjesto u mnogim disciplinama koje su se bavile problematikom čovjeka i prirode, ali sa svog parcijalnog gledišta. Primjerice, sociologija ga tematizira kao *animal sociale*, pedagogija kao *animal educandum*, medicina kao *homo patient* itd., ali je izostajao cjelovit, tipološki pogled na *homo oecologicusa* kao na zaseban »tip«. Diferenciranost filozofije i međusobna konkurentnost njezinih disciplina također ostavlja praznine. U filozofiji su se pojavile dvije »ponude« tematiziranja *homo oecologicusa* : u etici, kao specifičnom područje, shvaćanje čovjeka kao »moralne kreature« i u ekološkoj filozofiji, kao izvjesnom naddisciplinarnom području, shvaćanje čovjeka kao »život bića«. Cjelovita slika *homo oecologicusa* realna je kao problemski slučaj na području antropologije. U njoj on ima svoj misaoni *ōikos*.¹ Razlozi su tome, po Meinbergovu mišljenju, (a) što *homo oecologicus* predstavlja pokušaj razmatranja pitanja o čovjeku i time dobiva legitimitet u antropologiji (b) nakon odgovora na generalno Kantovo pitanje: što je čovjek?; (c) time se heterogeno znanje o *homo oecologicusu*, kao specifičnoj ideji o čovjeku, sjedinjuje i podržava u jedinstvenoj antropološkoj ideji o čovjeku. U antropologiji se *homo oecologicusu* priznaje značenje cjelovitosti; (d) za oblikovanje našeg tu–bitka (*Dasein*) slika čovjeka, koja transcendirira stvarnost, i slika svijeta postaju neobično važni kao orijentiri kritičkog vrednovanja moder-

nog čovjeka. U tom pogledu nova slika čovjeka – *homo oecologicusa* – nije »obljubljena« slika nego još neostvareni čovjek; (e) antropologija pokazuje slojevitost čovjekove egzistencije, primarno u tri svijeta: izvanjski svijet mu je problematičan kao prirodnom biću; su–svijet kao biću ko–egzistencije, a unutarjni svijet kao iskustvo subjektiviteta i personalnosti.

Homo oecologicus kao tip još je uvijek nacrt koji u praksi tek parcijalno funkcionira. Kao »velika antiteza« on ima snažne idealnotipske oponente u *homo faberu*, *homo tehnicusu* i *homo oeconomicusu*.

Homo faber, grandiozni projekt čovjeka–stvaraoca, danas se najčešće prikazuje kao »neprijatelj« okoliša. On želi sve napraviti prema svojoj volji i mjeri. Tipičan je činitelj – osvajač i razarač, nosilac moći i središte stvaranja. Priroda mu služi kao materijal za preoblikovanje i promjene, a potiče ga vjera u napredak. *Homo faber*, kao višestruki antropocentrik, idealnotipski nastupa kao *homo technicus* i *homo oeconomicus*.

Homo technicus nameće svoju tehničku racionalnost kao ciljnu racionalnost, kao univerzalnu racionalnost – racionalnost svih racionalnosti, a uporište mu je u prirodnim znanostima. On predstavlja tehnički duh koji stvara i širi svijest o suvišnosti prostorne ograničenosti. *Homo technicus* se predstavlja kao »režiser prirode«, u čijoj režiji priroda postaje ljudsko djelo. *Homo faber* i *homo technicus* u modernoj kritici simboliziraju »neprijatelje prirode«.

1 Naziv discipline »antropologija« izmislio je Magnus Hundt 1601. godine. U drugoj polovici 18 st. ona kulminira. Osim Pestalozzija svakako treba spomenuti Alexandra von Humboldta (*Plan einer vergleichenden Anthropologie*, 1795.), a od Kanta antropologija dobiva ekskluzivno pravo odgovora na pitanje: što je čovjek? U prvoj trećini 20. st. nastaje filozofska antropologija, ponajprije zaslugom Maxa Schelera (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928) i Helmuta Plessnera (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928).

Homo oeconomicus, promotor ekološke krize, također je uvjetovan prirodnim materijalima kao osnovama iz kojih oblikuje svoj odnos prema prirodi, društvu i ostalim ljudima. Glavni mu je kriterij ciljne racionalnosti donošenje ispravnih odluka: visoko vrednuje maksimiranje dobiti a minimiziranje gubitka; gluh je za granice rasta; sam sebe kultivira uživanjem u potrošnji i narcizmu izraženom u hedonizmu. Za mnoge moderne kritičare i zaštitare prirode on je *persona non grata*.

Obje metamorfoze *homo fabera* ograničena su idealnotipska slika čovjeka. Prostor i vrijeme zahtijevaju novu cjelovitu sliku čovjeka koji može odgovoriti i novom izazovu prijetećeg ekološkog i nekrofiličnog. Pritisnuti problemima, *homo oeconomicus* i *homo technicus* danas ipak pokazuju težnju za aktiviranjem suosjećaja čovjeka prema prirodi i očuvanjem uvjeta života budućim generacijama putem povezivanja ekonomskog i ekološkog racionaliteta, ali samo korekcije čovjekove slike više nisu dovoljne.

Svako vrijeme pita i nudi odgovore o konstituciji čovjeka, koji se može prema svijetu i u svijetu orijentirati samo preko trajnog propitivanja samorazumijevanja, a *homo oecologicus* takav je model, slika čovjeka koji treba uspostaviti nove odnose prema izvanjskom svijetu, društvu i kulturi i osobnom subjektivitetu u vremenu velikog ekološkog antropološkog izazova.

Homo oecologicus je prirodno i kulturno biće, posebna »varijanta« prirodnog čovjeka koji ima svoju pretpovijest. Rousseauov »prirodni čovjek« nam ne nudi ideje o prošlosti i podrijetlu *homo oecologicusa*, nego o njegovom planu izgradnje. On ne može egzistirati ako nema istodobno dvostrukost: on je prirodan i kulturnan. Kultura se formira samo u granicama koje priroda dozvoljava. Čovjek je djelatno biće (Gehlen, 1940) u odnosu na životinju, frustrirano biće – manjkavo biće (*Mangelwesen*), koje svoj prirodni nedostatak kom-

penzira tehnikom preko koje postaje kulturni stvaralac: dakle preko »druge prirode« (Markl, 1986) koja mu osigurava pravo životno jamstvo. Osim toga, »druga priroda« – kultura – za Gehlena predstavlja mogućnost interpretacije »prve prirode«. Izvanjski mu suprotstavljenu prirodu čovjek – kao stvaralac kulturno fantastično bogatih interpretacija u svom simboličkom svijetu punom konfrontacija, mitova, teorija, jezika itd. – ne može spoznati izravno nego preko simboličkog svijeta kao »prirodni hermeneutičar«. Kao interpret ekološke krize čovjek je interpret i prirode, pa i svoje ljudske. U toj kritičkoj interpretaciji ne ostaje pošteđena ni tehnika, čovjekova simbolička snaga, u napadu na izvanjskost i oslobađanju od prirode. Iako se čovjek ne može jednostavno »osloboditi« tehnike, on može u interpretaciji, osim znanstvene i tehničke racionalnosti, posegnuti i za drugim racionalnostima i pitati za savjet. To su prije svega moral, etika i ljudski osjećaji. U razrješavanju ekološke krize čovjek mora razviti novi moral i etiku. Za sada se nude različite etičke pozicije: od onih koje polaze od teze da isključivo čovjek ima vrijednost (antropocentrička) do pozicije da svijet kao takav ima vrijednost (holistička). Između njih su, primjerice, prihvaćanje vrijednosti svih kreatura sposobnih za trpljenje/osjećanje (patocentrička) ili živih kreatura uopće (biocentrička). *Homo oecologicus* se zato konfrontira s problemom izbora morala. Kao biofiličan mora preispitati je li njegovo ponašanje štetno drugim životima, a u »koegzistencijalnom« moralu/etici razuman čovjek mora biti moralno kompetentan, uvijek težiti moralnom dobru, suživotu ljudskih zajednica itd. Koegzistencija znači da su u središtu život s drugima (su-svijet), solidarnost, suodgovornost, kooperacija, tolerancija, obzir itd. *Homo oecologicus* holistički je prototip čovjeka, djelovanja i ponašanja u kojemu su zajedno osjećaj i razum, tjelesnost i duhovnost, priroda i kultura. On svakako mora računati da je nje-

govo djelovanje pod utjecajem ne samo svjesnog, racionalnog nego i ne-svjesnog, što znači da mora priznati i druge tipove razumnosti.

Kakva je budućnost *homo oecologicusa* i hoće li on završiti kao i njegovi prethodnici i suvremenici? *Homo oecologicus* odgovara globalnim suvremenim društvenim/kulturnim potrebama izraslim s ekološkom krizom. Ako se ekološka kriza shvati kao prolazna pojava, onda je i *homo oecologicus* samo vremenit izraz jednog tipa kulture i slike čovjeka. Ali, ako se ekološka kriza shvati kao trajni problem života i su-života na planetu — a tako se mora shvatiti, ne kao »nesporazum« između prirode i kulture, kao naprosto znak nastajućeg novog kozmičkog stanja — onda je njezina antropološka paradigmatičnost sasvim razumljiva. Naime, jedno od temeljnih socijalnoekoloških pitanja postavljeno s ekološkom krizom jest problem »koegzistencije«. On se ne odnosi samo na različite dimenzije odnosa među ljudima, etnicitetima, kulturama itd. nego na sav život i njegovu prirodnu okolinu. Zato koegzistencija predstavlja »šifru« za portretiranje bitnih dimenzija (morala, razuma, estetike, seksualnosti, zdravlja itd.) specifičnog modela »cijelog čovjeka« kao tjelesnog čovjeka.

Slika *homo oecologicusa* jest višedimenzionalan čovjek, nosilac različitih uloga, koji po svojem antropološkom određenju izražava protivljenje politici koja omogućava ili vodi u pogoršavanje stanja okoliša i ukupnih perspektiva, bez obzira je li riječ o lokalnoj, nacionalnoj, regionalnoj ili globalnoj razini. U tom pogledu on se predstavlja kao »javni čovjek«, kao *homo politicus* koji ima hrabrost ali i obvezu mijenjanja u bit — a ne samo fenomenološku pojavnost — ekološkog problema kao problema koegzistencije, a time i problema slobode. U Weizsäckerovoj (1994) semantici to znači »zemaljskopolitički misliti i raditi«. *Homo oecologicus* spoznaje da se problemi ne mogu rješavati sektorski, kao i to da u kompleksnom svjetskom poretku

i zbog diferencijacije funkcija u modernom društvu nastaju teškoće ekološkog komuniciranja (Luhmann, 1986). *Homo oecologicus* je kozmopolit. Njega zanimaju i lokalni i svjetski ekološki problemi, pa kao »građanin svijeta« mora imati sposobnost konsenzusa, a osobito vlastitu disciplinu i štedljivost u potrošnji. U tom pogledu postoji sličnost s Camusovim Sifom — biofilom i »vječnim pobunjenikom«.

Kako ostvariti *homo oecologicusa*? Možda na onaj isti način kako su ostvarivani i njegovi prethodnici, ponajprije *homo oeconomicus* i *homo technicus*. Uloga odgoja i obrazovanja je ovdje, izgleda, nezaobilazna, ali zaslužuje i kritičke primjedbe. Ponajprije stoga što odgojno-znanstveni diskurs nije dovoljno iskoristio svoje interpretativne šanse u zahvaćanju problema u samom korijenu, a to je samorazumijevanje. Slika »novog čovjeka« — *homo oecologicusa* — služi ponajprije našem samorazumijevanju kojim određujemo čovjekovu sliku, a preko nje i sami sebe oblikujemo i obrazujemo/odgajamo. Obrazovanje i odgoj su otvoreni i nezavršeni put čovjekovog djelatnog samorazumijevanja.

Mnogi danas polažu nade u moć odgoja, kao nekoć prosvjetiteljstvo. Odgojni optimizam počiva na pretpostavci da se društveni problemi, pa tako u ovom slučaju ekološki, mogu korigirati pedagoškom intervencijom. Neki govore o »društom prosvjetiteljstvu« kao nadi »ekološkog civiliziranja« (Kösters, 1993). Obrazovanje i odgoj postaju neko društveno kompenzacijsko sredstvo, odnosno radionice za popravak društvenih grešaka i propusta. U takvom razmišljanju ekološki problemi mogu se tumačiti i kao »ekološka delinkvencija« kojoj odgovara pedagoška intervencija. Time se svakako rehabilitira poljuljani kredibilitet pedagogije općenito, ali je se stavlja pred velik problem i neizmjernu odgovornost. Naime, i sama pedagogija ima poteškoća u tom posredovanju (Böls, 1995), a osim

toga u pojedinim pedagogijama (pedagogija okoliša, eko-pedagogija, pedagogija slobodnog vremena itd.) nude se različiti koncepti. Primjerice, dva su glavna smjera. Prvi nudi optimizam, mir, biofiličan je, polazi od propitivanja smislenosti ljudskog djelovanja, pozitivnog iskustva i antropološkog pristupa ekološkoj krizi te može pothranjivati nadu u perspektivu. Drugi pak upozorava na katastrofičnost, mračnu budućnost. Takve »pedagogije zastrašivanja«, »apokaliptične pedagogije« i sl. zanemaruju pozitivno iskustvo a previše naglašavaju važnost negativnog iskustva za budućnost. On može »trenutno« upozoriti na aktualnost problema, ali ne i ponuditi put samorazumijevanja čovjeka u današnjem vremenu i prostoru kao predvorju »ekološkog stoljeća«.

Homo oecologicus je slika čovjeka koji stalno preispituje svoja uvjerenja i djelovanje preispitivanjem osobnog samorazumijevanja, što nije ni utopija a niti nova kozmetika, nego kreiranje novog ponašanja na čovjekovim iskustvima i biofilijskim projekcijama. U kreiranju takve slike čovjeka kulturno izrasla iz prirodnosti i vremenitosti ekološke krize, antropološko utemeljenje ima potpuno opravdanje.

Literatura:

Gehlen, A. (1940). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin.

Kösters, W. (1993). *Ökologische Zivilisierung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Luhman, N. (1986). *Ökologische Kommunikation*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Markl, H. (1986). *Natur als Kulturaufgabe*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Weizsäcker, E. U. v. (1989). *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Alica Wertheimer-Baletić

STANOVNIŠTVO VUKOVARA I VUKOVARSKOG KRAJA

Zagreb, Nakladni zavod Globus, 1993., str. 239

Knjiga je demografsko-analiitička studija koja znanstveno i egzaktno obrađuje razvoj stanovništva Vukovara i vukovarskoga kraja između popisa stanovništva 1857. i 1991. godine. Kako i autorica ističe, suvremene karakteristike u razvoju stanovništva Vukovara i vukovarskoga kraja nije moguće razumjeti izvan konteksta povijesno-političkih, gospodarskih i demografskih međusobno povezanih procesa i zbivanja. Upravo takav pristup razmatranja navedene teme uočavamo u ovoj znanstvenoj studiji. Koristeći opsežnu demografsko-statističku građu, uz primjenu odgovarajućih metoda i pokazatelja, razmotreni su i utvrđeni globalni i strukturni demografski procesi u kontekstu gospodarskih, povijesno-političkih i demografskih čimbenika u međusobnoj povezanosti.

Nakon rečenica u predgovoru: »Vukovar je moj rodni grad i grad moje mladosti, grad za koji me vežu duboke emocije. Zato me tragedija Vukovara i njegovih ljudi posebno boli« – možda bismo očekivali emotivnost i pristranost u analizi. No, tu pomisao čitava monografija u potpunosti demantira svojim objektivnim znanstvenim pristupom, uz mnoštvo egzaktnih argumenata.

Rad obuhvaća predgovor, uvod, šest poglavlja, prolog (sa 28 grafičkih prikaza narodnosnog sustava grada Vukovara i 28 naselja vukovarskoga kraja prema popisima stanovništva iz 1910., 1921., 1948., 1971. i 1991. godine) te popis literature, tablica, grafikona i kartica. U tekstualno-analiitičkom dijelu nalazi se 59 analitičkih tablica, 17 grafikona i 6 karata, što dovoljno govori o autorkinoj temeljitosti u obradi navedene teme. Uz to, monografi-

Ivan Cifrić