

Nekoliko temeljnih dilema ekološke etike

Andrej Kirn

Fakultet društvenih znanosti, Ljubljana

Sažetak

Odnos prirode i društva je taj koji izravno određuje mogućnost uspostave ekološke etike. Odnos prema prirodi u sebi uvijek uključuje odnos prema ljudima i obratno. »Učinkovito« korištenje prirode uvijek otpočinje s podređivanjem čovjeka čovjeku. Suvremeni procesi tehnološke i ekološke globalizacije ne ukidaju taj povijesni odnos između čovjeka i prirode, već je uzdižu na novu razinu i daju novi oblik. Postoje tri velike povijesne društvenoekološke preobrazbe: paleolitska, neolitska i industrijska. Sada čovječanstvo ulazi u četvrto, postindustrijsko ili postmoderno razdoblje, koje nadilazi tradicionalnu suprotnost prirode i društva te vodi k potpunom nestajanju društva u prirodi (naturalizam) ili obratno: prirode u društvu (društveni konstrukcionizam prirode). Potpuna naturalizacija društvenoga isključuje i onemogućava ekološku etiku. Intrizičnu ekološku etiku također je moguće razumjeti instrumentalno i antropocentrično. Nadmoć antropocentrizma otpočinje s modernom i prosvjetiteljstvom, kada se čovjeka sve više shvaća kao subjekt — temelj svega bivajućeg.

Ključne riječi: antropocentrizam, društvo, intrizična i instrumentalna okolinska etika, priroda

1. PRIRODNO – DRUŠTVENO, PRIRODNO – MORALNO

Na odnos priroda – društvo ne može se gledati kao na moralno neutralni odnos (Eder, 1992:24). Temeljni odnosi između prirode i društva iskazuju se u odnosima među ljudima i obrnuto. Odnos se prema prirodi temeljito promijenio kad je čovjek potčinio i prisilio drugog čovjeka da kao živo oruđe koje govori mijenja prirodu i postane sredstvom za zadovoljavanje njegovih potreba. Promjenom oblika u kojima su društvene skupine i klase postale sredstvom drugih klasa za korištenje prirode mijenjale su se i društveno–proizvodne forme i tehnološki načini prisvajanja prirode. Uspješno korištenje prirode počinje iskorištavanjem i potčinjavanjem čovjeka po čovjeku. To potvrđuju robovski, kmetsko–feudalni, a ponajviše kapitalski, profitno–nadničarski odnosi. Socijalna država u 20. stoljeću stvorila je samo kratkoročnu iluziju da se ta povijesna logika ukida. Univerzalno i radikalno znanstveno–tehnološko, ekonomsko potčinjavanje prirode trebalo bi biti cijenom čovjekove emancipacije, da prestane potčinjavanje čovjeka po čovjeku, pa i naroda po narodu. Sadašnji procesi tehnološke i ekonomske globalizacije nova su povijesna doba istančanih i za izvjesno vrijeme manje transparentnih tradicionalnih konfliktnih odnosa između prirode i društva. Nažalost još se nije završila stara i poznata priča. Zamijenjeni su samo akteri, govornici i njihovi stilovi. U tu su priču utkani etički odnosi među ljudima te odnosi između ljudi i prirode. Ekološka etika mora tu priču pomno osluhnuti želi li stvari promisliti iz korijena i mijenjati ih u zbilji. Demokracija, socijalno–ekonomska i ekološka sigurnost, dostojanstvo, jednakopravnost među ljudima i narodima neće moći uspjevati

na degradiranoj prirodi i iscrpljivanju njezinih izvora. Naprotiv, ekološke, socijalne, ekonomske i kulturne posljedice globalizacije mogu izazvati nove ozbiljne konflikte unutar društava i među društvima. No, opasnosti tih konflikata iznudit će ograničavanje demokracije i uvođenje najrazličitijih oblika represije i nadzora.

S duhovnim metaforama koje izražavaju osnovnu čovjekovu upravljenost prema prirodi povezani su i specifični (ne)etički odnosi društva s prirodom. Ako je »borba s prirodom«, »potčinjavanje prirode«, »upravljanje prirodom« vodeća metafora, onda imamo posla s drugačijom etikom, nego kad taj odnos iskazuje metafora partnerstva, suživota, suprirodnosti, priznavanja granica i mjere.

Od načina shvaćanja osnovne dvojbe »priroda – društvo« čak ovisi i mogućnost ili nemogućnost, smislenost ili besmislenost ekološke etike. Ta dvojba uvjetuje i nazočnost ili nenazočnost drugih dvojba, njihovo poimanje, postavljanje i njihovo eventualno rješavanje.

Gledano shematski, bez unutrašnje raščlambe, čovječanstvo je prošlo tri velike društveno-ekološke preobrazbe i sada kroči u četvrtu: paleolitska (lov, skupljaštvo), neolitska (ratarstvo, uzgoj poljodjelskih kultura i pripitomljavanje životinja, rukodjelstvo, početak rudarstva, stalne selišta, nastanak gradova i dr.), industrijska (industrijska revolucija, elektrotehnička, transportna revolucija, urbanizacija, kapitalistički način proizvodnje) te sadašnja, postindustrijska (ekološka tranzicija, ekološka modernizacija, ekologizacija tehnologije, svijesti, znanosti i kulture općenito, suprirodno usmjerenje, podnošljiv razvoj i dr.). Svako razdoblje ima osobit, svoj vrijednosnoduhovni odnos prema prirodi.

a) Za paleolitsko je razdoblje (koje je vremenski najdulje) karakteristična identifikacija čovjeka s prirodom. To je doba animizma i totemizma. Duhovna slika toga razdoblja samo je rekonstrukcija iz ostataka materijalne kulture i misaonih taloga neolitskog doba. Za takvu rekonstrukciju nemamo nikakvih neposrednih dokaza koji bi se temeljili na pisanim izvorima. Max Oeschlaeger (1991:12) navodi ove značajke odnosa paleolitskog čovjeka prema prirodi:

– Svekoliki se duhovni odnos prema prirodi povezivao s kultom *Magne Mater* kao bica koje skrbi o svojoj djeci: ljudima, životinjama, biljkama. *Magna Mater* paleolitske kulture kasnije je postala majka zemlja, boginja plodnosti, ali ne i svega bivstvujućega. Vrijeme i mjesto izvora štovanja *Magne Mater* nepoznati su. No, postojalo je prije početaka egipatske i sumerske civilizacije na što ukazuju tragovi njezine nazočnosti među mezolitskim ratarima. Možemo samo nagađati koliko je vremena trajalo: 50.000 godina ili više nije nerazumna procjena (Oeschlaeger, 1991:30).

- Vjerovali su da je priroda dom ne glede na mjesto.
- Priroda se motrila intrinzično ženski.
- Prirodu su poimali kao nešto živo.
- Pretpostavljali su da je cijelokupni svijet bilja, životinja i zemlje nešto sveto.
- Vjerovali su da božanstvo može preuzimati različite prirodne oblike i da je metafora bila način pristupa božanstvu.
- Vjerovali su da je vrijeme sinkrono, umotano u mitsku sadašnjost.
- Pretpostavljali su da je ritual bitan za održavanje prirodnog i cikličkog reda života i smrti.

Pojam divljine paleolitskog čovjeka (ako ga je uopće imao) zacijelo nije bio sličan našem. On je bio posvuda kod kuće, nikad nije bio izgubljen. Uvijek je bio među

svojim rođacima, dakle među biljem i životinjama. Čim su ljudi postali svjesni svoga društvenog i duhovnog svijeta, odvojili su sebe od prirode, biljaka, životinja i razdvojili fizičko od duhovnoga. Totemizam podupire predmnijevanje da su paleolitski ljudi osjećali jedno s prirodom. Totemizam ukazuje na čovjekovo vjerovanje u srodnost s biljkama i životinjama. Totemizam je prvobitni refleks čovjekove povezanosti sa svekolikim životom. To poistovjećivanje čovjeka s prirodom, s »vanjskom« zbiljom, fiksiralo se i u jeziku. Owen Barfield (Perlas, 1994:112–113) otkrio je zanimljivu značajku antičkih jezika: većina njihovih riječi ima unutrašnja i vanjska značenja. Jezik izražava taj izvorni udio čovjeka u prirodi, u vanjskome svijetu, izvornu povezanost ljudske subjektivne (unutrašnje) i »objektivne« (vanjske) zbilje. No, takve razdvojenosti u biti još nije bilo. Možda bi mogli govoriti tek o razlikovanju. Primjerice, grčka je riječ *pneuma* opisivala oboje: i vjetar kao vanjsku realnost i dah kao unutrašnji proces.

b) Tijekom neolitika zbile su se duboke promjene u duhovnoj i materijalnoj kulturi te u društvenoj strukturi. Započeo je proces izdvajanja i suprostavljanja čovjeka ostaloj prirodi. Položeni su zamci binarnog, dualističkog te metafizičkog mišljenja: priroda – kultura, kultura – divljina, prirodno – natprirodno, duša – tijelo, domaće – divlje životinje, ljudski – životinjski svijet, korov – usjevi i drugo. U potpunosti stoji da je »povijest korova povijest čovjeka«. Tu sintagmu mogu proširiti i okrenuti: povijest mijenjanja divljine, krčenje šuma, lov, uzgoj kultura i domaćih životinja nije samo povijest čovjeka nego i istodobno čovjekova povijest prirode. U neolitskoj su kulturi prevladavali kultovi plodnosti. Prvi se put pojavljuje svijest da je priroda namijenjena čovjeku. Priroda kao divljina viđena je kao neprijatelj čovjeka, kao nešto nesređeno, kaotično, nešto što treba urediti i podrediti. Prijelomnicu u čovjekovu odnosu prema prirodi u sklopu agrarne kulture predstavlja pojava židovsko–kršćanske religije. Premda je ratarstvo dominantna tema kroza svu Bibliju, ovdje je još polunomadski tradicija i radi se o prijelazu od polunomadskog ka naseljenom, ratarskom načinu života koji korjenito mijenja hebrejski pogled na prirodu (Oelschlaeger, 1991:48). Stari Hebreji još nisu poznavali dualizam duše i tijela. Duša nije bila sjedištem ličnosti ili trajnom, vječnom supstancijom. U Novom se zavjetu zbila velika promjena: grčki se koncept duše spojio s biblijskim Bogom. Elementi grčke racionalnosti spojili su se s ranim kršćanskim mišljenjem. Teško je zamisliti spoj judaizma s ranim kršćanstvom bez grčke misaonosti. Među judaistima i prvim kršćanima bili su i Grci (Oelschlaeger, 1991:53). Temeljne su postavke ranog židovsko–kršćanskog odnosa prema prirodi sljedeće:

- Čovjekov pravi dom su nebesa, a ne priroda.
- Bog je transcendentalne naravi.
- Priroda nije sveta, Božanska, to je jedino Bog.
- Samo je čovjek načinjen po slici Božjoj, zato se razlikuje od svega stvorenog.
- Priroda je za čovjeka, Bog ju je predao čovjeku da njome gospodari.

Temeljne moralne zapovijedi upućuju na odnose među ljudima i na odnose prema Bogu, a ne na ponašanje ljudi prema prirodi, biljkama i životinjama. Izvorni grijeh, zbog kojeg je čovjek prognan iz raja, uvodi temu suprotstavljanja čovjeka i prirode koju treba prisvojiti i potčiniti radom. Od novog vijeka nadalje tu je funkciju sve više preuzimala znanost i tehnologija. Hinduizam i taoizam su dokaz da je u sklopu temeljnog ratarskog odnosa moguć i drukčiji duhovnovrijednosni odnos prema prirodi koji je veoma različit od židovsko–kršćanskoga. Hinduizam, džainizam, budizam

i taoizam bile su filozofije štovanja svekolikog života, a u zapadnoj je europskoj kulturi divljina bila suprotstavljena čovjeku. U hinduizmu i budizmu divljina nije imala zlu konotaciju kao u kršćanstvu. Obje religije poznavale su sućut prema svim živim bićima. Religija shinto u Japanu bila je oblik štovanja prirode koja je obogotvorila gore, vihore, bujice i šume. Božanstvo se više manifestira u divljini nego u ruralnoj okolini. Shinto i taoizam gajili su ljubav prema divljini. Kineski i japanski umjetnici veličali su divljinu. Ljudske su figure na slikama imale sporedan značaj u odnosu na stijene, rijeke i drveće (Nash, 1989:21). Taoizam je za razliku od aktivizma zapadne kulture istaknuo »djelatnu nedjelatnost« koja je najsavršenija jer ne ostavlja tragove. Europska zapadna kultura bila je nasuprot tome usmjerena na to da ostavlja što vidljivije i što veličanstvene tragove svoje djelatnosti u prirodi.

c) Drukčije, novovjekovno praktično poimanje prirode napušta, mijenja ili čini sporednima dijelove kršćanske tradicije. Uostalom, kršćanska moralna indiferentnost prema prirodi nije bila u suprotnosti s rastućim instrumentalno–tržišnim kapitalskim odnosom koji je sve više podupirala znanost i tehnologija. Moralno je bio osuđivan kapitalski odnos prema čovjeku, a ne kapitalski odnos prema prirodi.

Stari dualizam »priroda – duh« bio je novovjekovno produbljen te nanovo koncipiran ne samo filozofski već i znanstveno. Novovjekovna mjerila znanstvenosti zahtijevala su strogo razlučivanje subjekta i objekta. Znanstveno je ono što je očišćeno od svake subjektivnosti. Početkom novog vijeka dvojica su mislilaca F. Bacon i R. Decartes izrazili projekt čovjekova gospodstva nad prirodom. Prema Decartesu postat ćemo »gospodari prirode« i uživat ćemo njezine plodove te sačuvati zdravlje pomoću znanosti i vještina. (Decartes, 1957:87). Bacon je ulogu čovjeka vidio u pomicanju granice ljudske vladavine daleko naprijed, dokud dopušta Bog i njegova dobrotu. Dvjesto je godina nakon Bacona Fichte pozivao ljude neka prestanu međusobno ratovati i neka sve svoje snage suprotstave zajedničkom neprijatelju: prirodi (Fichte, 1956:123). Krajnje je vrijeme da ljudi ne samo prekinu međusobni rat nego i da se pomire s prirodom. Obje su vrste mira međusobno povezane. Bacon i Fichte držali su da mir među ljudima mora postati moćnim sredstvom pobjedonosnog rata protiv prirode i njezinog potčinjavanja. Sada, pak, čovjekovi uspjesi i pobjede protiv prirode postaju u obliku problema, nenamjernih i nepoželjnih posljedica za okoliš, ozbiljan problem za čovječanstvo. Čovječanstvo je preživjelo mnoge poraze od prirode i pitanje je hoće li preživjeti svoje moderne znanstveno–tehnološke pobjede i uspjehe. U sklopu takvog prometejskog ljudskog projekta priroda ne može biti moralni objekt i nema prostora za čovjekove moralne odnose prema prirodi.

d) U nastajanju postindustrijskog, postmodernog doba oblikuju se duhovnovrijednosni, filozofski i znanstveni zamci za nadvladavanje tradicionalnog dualizma čovjeka i prirode te religioznog i svjetovnog etičkog antropocentrizma. Uspostavljaju se novi oblici duhovnog poistovjećivanja čovjeka s prirodom. To je poistovjećivanje u radikalnih biocentrista, dubinskih ekologista, išlo u smjeru utapanja društva u prirodi. Kod radikalnih društvenih konstruktivista priroda je, pak, kao društvena konstrukcija nestala u kulturi i društvu (Dickens, 1996; Bird, 1987; Dunlap, Catton, 1994; Hanningan, 1995). Priroda kao društvena konstrukcija nestala je u identitetu s kulturom i društvom. U novovjekovnoj naturalizaciji društva u 18. je stoljeću priroda bila fiksirana apstraktno izvan društveno–povijesnog posredovanja, a kod totalne socijalizacije prirode u društvenom konstruktivizmu na području ekologije društvo je fiksirano apstraktno, samodovoljno, bez prirodnih temelja i uvjeta. Kod evolu-

ističnih darvinista sve su specifične društveno–antropološke značajke (znanost, tehnologija, moral i dr.) u biti prirodne, moguće ih je neposredno pripisati iznalaženju ljudske vrste da preživi. Kultura, moral, znanost, racionalnost i jezik trebali bi biti prirodni ishod evolucijskog procesa. Ali izmjenjivanje kultura, promijenjen društveni i tehnološki način života nije moguće pripisati prilagodbi vanjskim fizičkim prirodnim uvjetima. Vanjski uvjeti koji se nisu promijenili nisu iznudili tehnološki prijelaz od parobroda ka brodskim motorima s unutrašnjim sagorijevanjem, ili od zrakoplova s vijkom ka modernim reaktivnim zrakoplovima i sl. Eksponencijalni razvoj znanosti od novog vijeka nadalje ne proizlazi iz prilagođavanja europskog čovječanstva vanjskim uvjetima. Naravno, to ne znači da prirodne vanjske okolnosti nisu imale, nemaju i da neće imati ulogu u razvoju društva. Prirodni uvjeti imaju drukčije mjesto u paleolitu, drukčije u neolitu, drukčije u epohi industrijalizma i drukčije u post-industrijskom društvu. Također nije prihvatljiv potpuni identitet društva s prirodom u smjeru naturalizacije društva, pa ni u smjeru potpune socijalizacije prirode. Rješenje se mora kretati u sklopu identiteta neidentiteta. Prihvatljiv je identitet društva s prirodom koji uključuje različitost i neidentitet. U odnosu društvo – priroda, čovjek – priroda riječ je o velikom rasponu odnosa: od identičnosti, gradiranja različitosti do načelne različitosti. Čovjek je u prirodi istodobno istovjetan s njom i različit od nje. Povezanost čovjeka s prirodom ne možemo obuhvatiti ako je pokušamo razumjeti samo s gledišta identičnosti ili samo s gledišta načelne različitosti i suprotnosti. U prvom slučaju dobit ćemo istovjetnost u obliku socijalizacije ili naturalizacije društva, a u drugom nepremostiv i neprijateljski dualizam prirode i društva. Čovjek je specifična »priroda« u prirodi. U tom je smislu u njoj i »izvan« nje. Samorazlikovanje čovjeka od prirode rezultat je društveno–povijesnog i kulturnog razvoja. To se samorazlikovanje ponegdje preoblikovalo i misaono okamenilo u nepokretnom dualizmu. Čovjek potom teoretski očajno nastoji povezati ono što je sam postavio kao nepovezano i razdvojeno. Ta je razdvojenost izvorom cijelog niza nerješivih misaonih paradoksa i priznanje kulturno–društvenog, jezičnog, tehnološkog i moralnog jedinstva čovjeka i prirode. Ono što je zajedničko svekolikome životu nije specifičnost čovjeka, a ono što je posebnost čovjeka ne pripada svekolikom životu. Također nije potrebno u ime općih i zajedničkih povezanosti čovjeka sa životom ukidati njegovu posebnost, pa ni u ime njegove jedinstvenosti poricati njegovu povezanost s biosferom i prirodom općenito te uspostavljati nepremostivi dualizam između prirode i čovjeka, između kulture i prirode, između društva i prirode.

Potpuna istovjetnost prirode s društvom u sadašnjim bi okolnostima značila da priroda više nema nikakvu samobitnost, nikakvu autohtonost, da je u razvojnom i ontološkom smislu čovjekov rezultat, što je potpuni besmisao i u suprotnosti sa cjelokupnom čovjekovom znanstveno–povijesnom svijesti. To priroda nikad neće biti, ona ne gleda na to koliko će fantastično biti čovjekovo znanstveno–tehnološko preoblikovanje prirode. Ostat će nepobitna činjenica da čovjek nije stvoritelj prirode. To nestvoriteljsko porijeklo bit će uvijek temeljem autohtonosti i samobitnosti prirode, iako će se činiti da je priroda potpuno nestala u čovjekovoj kulturi i njegovom radu. Koncept prirode kao društveni konstrukt možemo shvatiti kao teoretski refleksi realnoga procesa sve ekstenzivnijeg i intenzivnijeg društvenog prisvajanja i mijenjanja prirode. Stručna usmjerenost koju predstavlja društveni konstruktivizam prirode u suvremenoj socijalnoj ekologiji nema pravo ako zbog intenzivne povijesne preobrazbe

prirode po čovjeku ukida ontološku samobitnost prirode, a ima utoliko pravo ako je priroda društveno–povijesna tvorevina u trojkom značenju:

1. Kako ljudi u različitim povijesnim razdobljima vrijednosno i psihički poimaju prirodu i kakvo joj značenje pridaju.

2. Kakve je teoretske koncepte, misaone konstrukcije i empirijska znanja proizvela prirodoslovna znanost i filozofija na različitim stupnjevima društvena razvoja.

3. Kako su ljudi praktično sa svojim znanjem, tehnologijom, ekonomijom, produkcijskim načinom promijenili prirodu u konkretan okoliš. Kako se društveno raspoznavaju i konstruiraju ekološki problemi.

Jedan smjer promišljanja, koji se okreće protiv dualizma »društvo – čovjek«, bilo kršćanskog bilo grčkog izvora, ističe ontološku i evolucijsku uključenost čovjeka i društva u prirodu. Na taj bi način prerasla religiozno–kršćanska ili svjetovna uzvišenost čovjeka nad prirodom. Ta uzvišenost našla je svoj savršeni izraz u antropocentričnosti.

Izdvajanje čovjeka iz prirode značilo je istodobno isključivanje prirode iz područja moralnoga. Jedino su ljudi stvorili moralnu zajednicu. To je ograničenje bilo zacrtano i uz pretpostavku da kad bi svi prirodno bivstvujući bili uključeni u čovjekovu moralnu zajednicu, morali bismo im priznati status moralnih subjekata, a što je očiti besmisao. No, moralnu zajednicu ne tvore samo moralni subjekti, već i moralni objekti. Proširivanje moralne zajednice ne znači da moraju svi članovi moralne zajednice biti moralni subjekti. Uz takav uvjet ekološka zajednica nikad ne može biti ujedno i moralna zajednica. Uključivanje prirode u moralni krug ne zahtijeva uzdizanje svih prirodnih entiteta u moralne subjekte, već zahtijeva samo proširivanje moralne zajednice te drugačije samorazumijevanje čovjeka i njegove povezanosti sa životom uopće. Ono ne znači ni vraćanje mitološkom i animističkom »začaranju prirode«. Darwinova evolucijska teorija otvorila je vrata ne samo biologizaciji u društvenim znanostima nego je ukazala i na evolucijsku povezanost čovjeka sa svekolikim živim svijetom. Ako čovjek razvojno nije apsolutno odvojen od životinjskog svijeta, ako postoji biološka srodnost, onda i nije moguće više ustrajavati na potpunoj moralnoj indiferentnosti prema životinjama i prema životu uopće. Oni koji odbacuju evolucijsku srodnost čovjeka sa životinjskim svijetom obično su i gorljivi protivnici ideje o pravima životinja. Regan (1981), jedan od tvoraca ekološke etike, polazi od premise da je razred moralnih bića širi od razreda svjesnih bića te da su ne–ljudska bića koja imaju moralni stav. Držimo da su obje tvrdnje sporne. Ako nešto jest objekt morala, još ne znači da je moralno biće. Naši odnosi prema životinjama mogu biti moralni, ali zbog toga životinje nisu moralna bića premda su objekt naše moralnosti. Razred svjesnih bića koindicira s razredom moralnih subjekata, ali razred moralnih objekata širi je i od razreda svjesnih bića i od razreda moralnih subjekata. Također treba razlikovati između moralnog stava i moralnog statusa. Mnogi prirodni entiteti mogu imati moralni status, ali nemaju moralni stav. Samo svjesna bića mogu imati moralni stav. Moralno se ponašati mogu samo moralni, svjesni subjekti, a ne moralni objekti. Čovjek je jedino biće koje ima moralni stav, ali ne uvijek. Čovjek u nesvjesnom stanju zacijelo nema moralni stav, ali ima moralni status za moralne subjekte. Ekološka etika ne traži, kako misli Regan, da se ne–ljudima prizna moralni stav. Traži samo da im se prizna status moralnog objekta.

Drugačiji su kriteriji da je nešto moralni subjekt i drugačiji da je moralni objekt. Ako je za moralni subjekt odlučujuća svjesnost i raspolaganje moralnim načelima, za moralni je objekt dovoljno da može osjetiti bol i ugodu i da ima potrebe. Ali i sve neživo npr. stijenjaci, pješčani nanosi, usjeci, slapovi i dr. mogu biti predmetom divljenja, poštovanja, zaštite, estetskog i psihološkog doživljaja, a ipak nemaju moralni status. Prema prirodnim bivstvenostima ljudi imaju različite odnose: pragmatične, instrumentalne, estetske, psihološke, religiozne i moralne. Odsutnost moralnog odnosa još ne znači da je onda moguć samo instrumentalni pragmatički odnos. Pogrešno je zbog radikalnog ekološko–zaštitnog stava u svakom odnosu čovjeka prema prirodi vidjeti moralnu dimenziju. Druga vrednovanja, doživljaji, iako nemaju moralno značenje, mogu imati ekološko–zaštitni naboj i ekološko–zaštitnu preventivnu funkciju. Prema nama dragocjenoj umjetničkoj slici ili knjizi doduše nemamo moralni odnos, no zbog toga je nećemo upotrijebiti za loženje. Nastojanje da se univerzalizira razred moralnih bića dovodi do besmislenih zaključaka. Čovjek mora univerzalizirati svoje moralne odnose prema bivstvjućem, a ne univerzalizirati razred moralnih bića. Mi ljudi smo jedina moralna bića na Zemlji i ponašajmo se u skladu s tom jedinstvenošću. Svi moralni objekti moraju biti živi, sposobni osjetiti bol i ugodu i imati svoje vlastito dobro.

Ako se dualizam prirode i društva prevladava na taj način da društvo uključujući se u prirodu naturalizira ne samo moralnost već i svu čovjekovu djelatnost, da postane nešto prirodno, onda čovjekovi postupci prema okolišu nisu podvrgnuti vrijednosnim prosudbama. Ako se naturalizira moralnost čovjeka, sva njegova djelatnost i njegove tvorevine sa ciljem prevladavanja dosadašnjeg antropocentrizma, dualizma i ekskluzivizma čovjeka, time zapravo uklanjamo specifičnost čovjeka kao moralno, tehnološko, kulturno i jezično biće. Time ne stječemo ekološku etiku, naprotiv, gubimo svaku etiku. Onda je čovjekova uporaba opasnih kemijskih proizvoda, izrada atomske bombe, automobila, uporaba pesticida, herbicida i detergenata nešto tako prirodno kao što su ptičja gnijezda. Ako čovjeka motrimo posve prirodno, onda nije ništa loše ako istrijebi druge vrste, ta i biljne i životinjske su vrste tijekom evolucije stalno istiskivale druge. Čovjekovo siromašenje biotske raznolikosti dakle znači samo nešto što se već stalno događalo u biološkoj evoluciji. Watson (1993:253) konstatira da to doduše nije popularan pogled, no nalazi da je većina antiantropocentričnih argumenata kontradiktorna. Jedini način da čovjek preživi je da uporabi svoj mozak, svoje znanje, dakle da ga shvatimo kao specifično biće, a ne da ga potpuno naturaliziramo i izjednačimo s dijelom ekološke zajednice. Kod takva gledanja, ako je sve prirodno, ekoloških problema uopće nema, odnosno ne može ih biti, pa ih i ne možemo vrednovati kao nešto loše i nepoželjno. Ako moralne odnose pretvorimo u prirodne, morala više nema, a ako moral ne držimo nečim prirodnim, moramo bar po moralnoj dimenziji izdvojiti čovjeka iz prirode. U moralno neutralnoj prirodi nema nepravdi. Nepravda je ljudski moralni pojam. Priroda nema želja, interesa, svrha, no imaju ljudi prema prirodi različite želje, interese i svrhe. Ljudi koji žive blizu prirodnih izvora su primjerice zainteresiraniji za njihovo iskorištavanje nego za očuvanje. Zauzimanje za očuvanje divljine pojavilo se kod ljudi koji nisu stalno živjeli u divljini, već u gradovima.

Ako je svaki ljudski čin čista priroda, on je potom i moralno neutralan, pa ne možemo suditi da je jedan primjereniji od drugoga, da je jedan destruktivniji od drugoga ili, pak, poželjniji od drugoga. Ako je prirodan, svaki je podjednako oprav-

dan. Takva naturalizacija čovjekovih postupaka u okolišu isključuje svaku ekološko-kritičnu refleksiju i vrednovanje. Radikalni naturalisti drže da ako ljudi mijenjaju ekologiju Zemlje, uzrokuju nestanak mnogih vrsta i najzad čak unište sami sebe, ne rade ništa drugo do ono što su učinile mnoge druge vrste. Kako kažu, ljudskoj vrsti mora biti dopušteno da izrazi svoj evolucijski potencijal, pa i ako je konačni ishod njezino samouništenje (Watson, 1983:253). To bi bio samo jedan od mnogih i čestih putova prirode. Ništa nije loše ako je ljudska vrsta ekološko destruktivno stvaralačka, jer to je u njezinoj prirodi. Želimo li sačuvati kritički stav prema ekološkim problemima, čovjeka moramo do izvjesne mjere izdvojiti iz prirode, priznati njegovu posebnost i ne ga potuno naturalizirati. Ništa ne bi bilo protunaravno, anti ekološko i sporno u čovjekovoj djelatnosti kad njezini popratni učinci ne bi istanjivali ozonski omotač, povećavali toplinske plinove u atmosferi, zagađivali tlo i vodu. To bi bilo samo specifično prirodno ekološko ponašanje ljudske vrste na nekom razvojnem stupnju.

Ekološka politika, ekološka tehnološka modernizacija, ekološki pokreti i ekološka svijest nesporno dokazuju da se ekološka destrukcija posljednjih 30 godina nipošto ne prihvaća kao nešto prirodno, već kao nešto specifično ljudsko i društveno, što je ugrožavajuće i što se može, odnosno treba hitno promijeniti. Ta ekološka refleksija može se objasniti kao »prirodni« adaptacijski evolucijski odgovor ljudske vrste na vlastitu promjenu okoliša.

2. EKOLOŠKE INTRINSIČNE I NEINTRINSIČNE VRIJEDNOSTI

Mogućnost ekološke etike povezuje se s priznavanjem intrinzičnih vrednota prirodnim entitetima. Sve osobine koje prema Reganu postoje objektivno, dakle neovisno o čovjeku, inherentne su vrijednosti. To je u biti sekularizacija božanske konstatacije iz Starog zavjeta da je sve dobro što je Bog stvorio. Prirodne bivstvenosti nisu same po sebi inherentne vrednote. Nije sve dobro i intrinzično što prirodno i objektivno postoji neovisno o čovjeku. Bolesti su prirodne, no zacijelo nisu nešto dobro. Prirodne pojave poput poplava, požara ili vulkanske erupcije prema čovjekovim mjerilima mogu promijeniti krajolik na lošije. Čovjekova je odluka jesu li prirodne bitnosti za nj intrinzične ili, pak, instrumentalne vrijednosti. Njihova vrijednosna inherentnost, indiferentnost ili instrumentalnost nije njihovo objektivno, dakle o čovjeku neovisno svojstvo. Ovakav ili onakav status dodjeljuje im tek čovjek, ali im ne dodjeljuje njihovu kvalitetu. Te kvalitete vrednovanjem dobivaju posebno značenje za čovjeka, za društvo i kulturu. Intrinzične vrednote su vrijednosti po sebi i nisu vrednote zbog nečega drugog. Novac je tipično najčišća instrumentalna vrednota, a koji sam po sebi nema nikakvu intrinzičnu i uporabnu vrijednost, već je sredstvo za stjecanje svih drugih mogućih uporabnih vrijednosti. Nasuprot tomu čovjek bi trebao biti najčišća intrinzična vrednota jer ga nikad ne smijemo poimati samo kao sredstvo već kao svrhu po sebi. Za Akvinskog je slobodna bila samo intelektualna priroda, nju je Bog stvorio radi nje same, ne radi drugih bića, jer njih je Božja providnost namijenila za čovjekovu upotrebu. Ipak, ponekad se isprepliče intrinzični i instrumentalni vrijednosni odnos. O svojem se psu ne brinemo lijepo samo da bi nam bio na ponos i radost već i radi njega samog, jer nam nije svejedno osjeća li se on sam dobro ili ne. Psu ne zadajemo boli samo zato što ga volimo nego i zbog njega samog, jer znamo da osjeća bol i neugodu. Odnos prema našem psu u nekim je slučajevima instrumentalan, a u nekima intrinzičan. Odnos prema oruđu je uvijek instrumentalan. Naše ponašanje

prema automobilu je isključivo instrumentalno: održavamo ga zbog nas samih da bi nam dugo i dobro služio, a ne jer bi se automobil mogao zbog našeg nemara osjećati neudobno. Neki krajolik, slap ili rijeku zaštićujemo zbog njihove jedinstvenosti, zbog njihove ekološke i estetske intrinzične vrijednosti, a ne zbog toga jer bi im nanijeli bol i slično. Tu je u igri estetska i ekološka intrinzična vrijednost, kod automobila je pak riječ o pragmatično instrumentalnoj vrijednosti. Imamo različite oblike instrumentalnosti: od tvrde pragmatično–ekonomske do meke estetske, duhovne, spoznajne i ekološke. Callicot (1996:46) drži da ako je istinska ljudska etika moguća samo ako ljude vrednujemo zbog njih samih, onda je istinska ekološka etika moguća samo ako im se prizna intrinzična vrijednost. Naša ovisnost o prirodi i životu znači da od života također i živimo. Ako prirodnim bivstvenostima priznamo intrinzičnu vrijednost, znači samo to da ih ne smijemo koristiti bez primjerenog moralnog razloga koji će odvagnuti koliko je čin loš (Taylor, 1983:242). Uberemo li ružu jer ne volimo njezina vlasnika, taj je čin prema Tayloru više vrijedan pokude, nego umorstvo čovjeka u samoobrani, premda su oba čina loša. Jer živimo od prirode, moramo je nužno i koristiti i upotrebljavati. No, to ne znači i da naš odnos prema prirodi mora u temelju biti instrumentalan. Čovjek je od davnina koristio i upotrebljavao prirodu, a ipak je nije vrednovao instrumentalno poput moderna čovjeka. Pragmatična instrumentalna upotreba prirode može imati temelj u primarnom intrinzičnom odnosu prema prirodi. U prirodi ne nalazimo samo sredstvo za naš život, priroda je i naš dom, pa i više: ona je anorgansko tijelo našega organskog tijela. Mi duhovno i fizički živimo s prirodom. Ako našu autohtonu, ontološku, duhovnu, fizičku i psihičku povezanost s prirodom možemo shvatiti još samo instrumentalno, ona se posve otuđila od nas. Čovjekov pragmatičan i praktičan odnos prema prirodi jest nužan, no iz toga još ne proizlazi nužnost instrumentalnog vrednovanja prirode. Čovjek kao predmetno i osjetilno biće nužno koristi ostala bića i bivstvjuće, no to nužno ne znači da instrumentalnost mora biti jedino i svekoliko prevladavajuće iskustvo čovjeka s bivstvjućim.

Neki autori objektivnost intrinzičnih vrijednosti shvaćaju kao da su one ovdje zbog postojanja ljudi. U tom smislu prema našem sudu ne postoji objektivnost intrinzičnih vrednota. Jer, Callicott navodi »da ne može postojati nikakva vrijednost odvojena od promatrača koji vrednuje« (Callicott, 1996:45). Vrednote koje su dodijeljene prirodnim bivstvenostima priznate su od čovjeka. Imaju vrijednosti zato što ih netko vrednuje. Oni ne vrednuju same sebe poput ljudi. Priroda vrijednosti je relacijska. Priznavanje ili nepriznavanje intrinzičnih vrijednosti ovisi o čovjeku, ali to ne znači da kvalitete i entitete kojima čovjek dodjeljuje intrinzičnu vrijednost ovise o čovjeku i da ih je čovjek proizveo. Vrednote su po svojem izvoru nužno vezane na čovjeka, a ne po svojoj lokaciji. Callicott razlikuje mjesto (*locus*) vrijednosti od izvora vrijednosti. Čovjek je izvor vrijednosti, ali nije izvor kvalitete i entiteta kojima dodjeljuje vrijednosti. Prirodne bivstvenosti i kvalitete su same po sebi vrijednosno indiferentne. Čovjek je jedini izvor vrijednosti, ali nije jedini nositelj vrijednosti. Ako su sve vrijednosti priznate ili poricane po čovjeku, to ne znači i da su vrijedni samo ljudi i njihova djela, ne znači da su vrijednosti samo proizvoljna dosjetka čovjekova duha. Da su i vrijednosti po sebi ljudski posredovane, da su ljudska tvorevina – to je djelomice točno, ali pogrešno ako se pod tim razumije da vrijednosti nemaju nikakvu objektivnu i ontološku osnovu. Bez objektivnih ontoloških svojstava čovjek im ne bi mogao pripisati intrinzičnu vrijednost, odnosno čovjek bi mogao imati intrinzičnih vrijednosti koliko bi htio, no on dobro zna da su to rijetke vrednote, da postoje u ograničenom opsegu, a ne u proizvoljno neizmjernom izobilju. Vrijednosti nema bez ljudi koji ih vrednuju,

pa je i ekološka intrinzična etika vezana na čovjeka i u tom značenju antropocentrična. Bilo da su ekološke vrijednosti intrinzične bilo instrumentalne, u svakom ih slučaju kao takve postavlja i priznaje čovjek. Ljudska subjektivnost je nužan, ali ne i dovoljan uvjet vrednota (Harlow, 1992:30).

Priznanje intrinzičnih vrednota za neke je još u biti prikriveni pragmatični, instrumentalni i antropocentrični stav. Iza intrinzičnog aksiloškog stava navodno se skriva čovjekov egoistični interes. Intrinzični neantropocentrični stav postavljao bi stroža ekološka ograničenja te bi mogao bolje obuzdavati čovjekovo korištenje prirode. Paden (1992) drži da je neantropocentrična intrinzična ekološka etika u temelju antropomorfná, iako to sama poriče. Počovječuje prirodu odnosno ekološke odnose u njoj. Paden predlaže da se razvije nepočovječena biocentrična etika. To zahtijeva da bolje shvatimo što je priroda i kakvu ulogu ima u moralnom iskustvu i akciji čovjeka. Oni koji životinjama pripisuju intrinzične vrednote i prava najčešće u svojoj općenitosti zaboravljaju na veliki raspon koji se proteže od domaćih životinja kao što su pas, konj ili govedo, pa sve do skakavaca, trakavica, bakterija i virusa. Čovjekovo se zdravlje i čovjekov opstanak sukobljavaju na konkretnoj, empirijskoj (ne na načelnoj) razini s teoretskim stavom o intrinzičnim vrednotama i pravima svih oblika života i o svetosti života u smislu njegove nedodirljivosti. Ako čovjeku osporavamo pravo da se brani i štiti svoj život, postavljamo ga u podređen položaj u odnosu na druge vrste. Takav je ekološki antihumanizam dakako jednostrana reakcija na dosadašnji čovjekov šovinizam, čovjekovu agresivnost i isključivost prema ostalom životu. Uz takav je okoliški antihumanizam posve shvatljivo pitanje u *Pismima čitatelja* (Delo, 18. 3. 1997.) je li nedopustivo ubijati stjenice, uši i drugu gamad koja kinji čovjeka.

Neki autori (Watson, 1983:245) drže da je čovjekov interes za preživljavanje i dobrobit najbolji temelj za uspostavljanje i očuvanje ekološke ravnoteže koja bi bila dobra i za ljude i za cjelokupnu biološku zajednicu. Ali je nesporno da kratkoročni interes za dobrobit i preživljavanje nije uvažavao cjelokupnu biološku zajednicu. Watsonova će teza biti održiva kad interes za preživljavanje i dobrobit bude imao dugoročnu međugeneracijsku dimenziju.

Najzad, čovjekov intrinzični etički ekološki stav može se intrumentalno razumijeti i kao da je u interesu njegova preživljavanja i dobrobiti.

3. ANTROPOCENTRIZAM NASUPROT NEANTROPOCENTRIZMU

Izvor je antropocentrizma navodno u židovsko–kršćanskoj religiji i u grčkoj post-sokratovskoj filozofiji. Počeci antropocentristične misli izraz su novoga i duhovnog i praktičnog odnosa čovjeka prema prirodi. Oni pokazuju kako je čovjek stvarno već oblikovao sebe i svoju kulturu, kako je sebe shvatio kao nešto različito od prirode. S njome se više nije mogao poistovjetiti zbog svoje različitosti od nje, a koju je sam proizveo. Antropocentrizam je utemeljivao i opravdavao čovjekov zapovjednički odnos u prirodi. Antropocentrizam je opravdavanje i objašnjenje postojeće prakse i ujedno njezin projekt. Četiri su osnovna značenja u kojima se antropocentrizam obično promišlja:

- Čovjek je središnje i najznačajnije bivstvujuće u univerzumu.
- Čovjek je mjera svih stvari.

– Svijet se tumači prema ljudskim vrijednostima, ljudskom iskustvu i doživljavanju. U tom značenju antropocentrizam se zamjenjuje ili poistovjećuje s antropomorfizmom.

– Antropocentrizam u moralnu zajednicu uključuje samo ljude.

Kršćansko–religiozni antropocentrizam kreće se unutar teocentrizma i podređen mu je. Toma Akvinski (1938:300–301) tvrdio je da savršenija bića koriste manje savršena: biljke koriste zemlju, životinje biljke, a čovjek oboje. Antropocentrizam je na početku bio više želja i ambicija nego realnost. Praktična bit antropocentrizma počela se ostvarivati sve više i više s industrijskom revolucijom nadalje. Temelj novovjekog antropocentrizma je samopostavljanje čovjeka i njegova rada kao subjekt, temelj po kojem je sve bivstvjuće vrednovano, dostavljeno, predstavljeno i proizvedeno. Izvor antropocentrizma je u produkcioničkoj metafizici koja bivstvjuće poima kao proizvedeno bivstvjuće ili po Bogu, ili po ideji, ili po čovjekovom radu, ili po čovjekovom mišljenju ili predodžbi, ili po znanosti i tehnici. Grčki i srednjovjekovni čovjek nije shvaćao sebe kao subjekt i temelj. Novovjekovni antropocentrizam svoje je uporište imao u rastućoj znanstveno–tehnoškoj i ekonomskoj moći te u epohalnoj preobrazbi prirode čovjekovim radom. Ako je znanost otkrila da Zemlja i čovjek na njoj nisu središte svemira (Kopernik) i da čovjek nije središte života (Darwin), to još nije sprečavalo samorazumijevanje novovjekog čovjeka kao subjekta u odnosu prema svemu bivstvjućem. Spoznajni znanstveni neantropocentrizam nije isključivao neantropocentrični stav novovjekog subjekta.

U povijesti Europe postojali su navesci neantropocentrične misli, ali se nisu afirmirali. Tako je već Aristotelov učenik Teofrast poricao da biljke i životinje postoje zbog čovjeka. Tvrdio je da imaju svoju vlastitu svrhu neovisnu o svrhama i potrebama čovjeka. Njegovi i njemu slični pogledi nisu utjecali na razvoj zapadne filozofije i mišljenja općenito. Asiški predstavlja prerastanje antropocentričnog humanizma unutar svjetovnog obzora. Bentham je dobro i zlo definirao terminima ugone i bola. Mogućnost osjeta boli i ugone pripisivao je svim osjetilnim bićima, a ne samo čovjeku. Prema tom su, pak, senzualističkom kriteriju bile isključene biljke i mikroorganizmi. U tom slučaju radi se o djelomičnom proširivanju dosadašnjeg etičkog obzora. Biocentrizam kao oblik neantropocentrizma učinio je i korak dalje od utilitarizma te moralni status ne pripisuje samo osjetilnim bićima nego i biljkama. Ekocentrizam još je više proširio etički krug i u etičko prosuđivanje uključio ne samo živote već i nebiotičke entitete kao što su slapovi, kanjoni, planine, rijeke, zemlja, ledenjaci, pješčani nanosi, formacije stijena i dr. Neantropocentrizam se kod nekih fundamentalista izvrcē u antihumanizam. Abbey (1968:20) je, primjerice, tvrdio da bi radije ubio čovjeka nego zmiju. Samo proširivanje morala na ostalu prirodu doduše jest ljudski čin, ljudska odluka, a ne prirode same, ali to proširivanje ne možemo samo zbog ljudskog izvora držati antropocentričnim ako je osnovno značenje etičkog antropocentrizma u isključivanju svega ostalog bivstvjućeg iz moralnog kruga osim čovjeka. Svaka ekološka etika, bilo antropocentrična bilo neantropocentrična, ljudskog je podrijetla.

Treba istaknuti razlike između antropocentrizma, antropomorfizma i antropološkosti. Često se to troje izjednačuje. Nije svaki antropomorfizam antropocentričan i nije svaka antropološkost antropomorfna i antropocentrična. Prvotni oblici počovjećivanja prirode bili su neantropocentrični. Nije se sve okretalo oko čovjeka. Svekoliko znanje jest ljudsko znanje, posredovano je po čovjeku, ljudskog je izvora, no zato još nije antropomorfno, a još manje antropocentrično. Sama antropološkost ne uključuje nužno antropomorfizam. Najapstraktniji suvremeni znanstveni pojmovi su čov-

jekov konstrukt, ne nalazimo ih u prirodi, ali ne počovjećuju bivstvujeće kao što se to događa u antropomorfizmu. Samo ako se izjednačuju antropološkost i antropomorfičnost, imali bi pravo oni koji tvrde da nije moguće pobjeći iz krletke etičkog antropocentrizma zbog činjenice da vrijednosti uvijek pripisuju ljudi. Bitna je značajka antropocentrizma s etičkog vidika da je isključiv prema ostalim bićima, da ih moralno ne uvažava i nema nikakva sluha za njihovu dobrobit. Zbog toga je antropocentrizam i žigosan kao vrsta moralnog šovinizma.

Prema Callicottu (1984) potrebno je, suprotno dosadašnjoj antropocentričnoj tradiciji, razviti neantropocentričnu teoriju vrednota, neantropocentričnu aksiologiju. U radikalnijoj inačici antropocentrizam ne znači samo da čovjek mjeri sve bivstvujeće već da se čovjek sam postavlja kao mjera svega bivstvujećeg, dakle ne samo da je mjeritelj već i da je mjerilo. U antropocentričnoj paradigmi čovjek nije samo izvor vrijednosti nego i jedini nositelj vrijednosti. Antropocentrizam je, prema tome, istodobno instrumentalizam, što znači da čovjek sve bivstvujeće mjeri prema tome može li biti sredstvom čovjekovih potreba i interesa. No, antropocentrizam nije nužno i instrumentalizam. Ako čovjek »mjeri« sve bivstvujeće, još nije rečeno da ga mora mjeriti na pragmatičan i instrumentalan način. Watson (1993) drži da je većina antropocentričnih argumenata kontradiktorna s neprihvatljivim praktičnim posljedicama. Ukratko, nije se moguće ravnati prema načelima neantropocentrične ekološke etike, posebno ne u brojnim konfliktnim situacijama. Bryant (1984) prosuđuje da je pogrešno nastojati da ekološka etika mora biti neantropocentrična. On razlikuje jaki i slabi antropocentrizam.

Antropocentrizam/neantropocentrizam postao je i međašnikom između dubinske (*deep*) i reformne, površinske (*shallow*) ekologije. Reformni ekologisti prihvaćaju paradigmu koja ljude motri kao izvor i jedinog nositelja vrednota. Ti reformisti nastoje sačuvati prirodne izvore i kontrolu zagađivanja tako da bi istodobno bilo moguće održavati visoki životni standard. S toga je gledišta njihova svijest u sazvuću s aspiracijama većine ljudi. Dubinski, radikalni ekologisti, pak, tvrde da zapadno čovječanstvo mora naučiti poniznost da bi moglo prebivati na Zemlji u harmoniji s drugim bićima. Kako mnogi to nisu našli na Zapadu, okrenuli su se drugim tradicijama: budizmu, taoizmu, religiji nekih plemena sjevernoameričkih Indijanaca, australskih i drugih starosjedilaca. Biocentrična i ekocentrična ekološka etika mora biti drukčija od antropocentrične. Antropocentrični humanizam je duhovnovrijednosni temelj ekološke krize i zato ekološka reforma ne može obuzdati čovjekovu destrukciju biosfere sve dok ga se držimo. Katastrofu možemo izbjeći samo ako prihvatimo neantropocentrično razumijevanje bivstvujećeg. Heidegger kaže da humanizam vodi čovjeka s onu stranu njegovih granica i da ostalo bivstvujeće, također, tjera preko njegovih granica. Moderni instrumentalni komercijalizirani odnos prema bivstvujećem pomoću znanstvenih tehnologija prisiljava sve bivstvujeće da se razotkriva jednodimenzijalno u skladu s jednodimenzijalnim i ograničenim ljudskim ciljevima. Neantropocentrična etika temeljila bi se na sljedećim načelima:

- Potrebe, želje, interesi i ciljevi čovjeka ne mogu biti privilegirani u odnosu prema drugim bićima.
- Ljudska vrsta neka ne mijenja ekologiju planeta.
- Svjetski ekološki sustav je prekompleksan da bi ga čovjek ikada mogao potpuno razumjeti.
- Priroda je holistički sustav dijelova koji su unutrašnje povezani u dinamičnoj, harmoničnoj ekološkoj ravnoteži.

LITERATURA:

- Abbey, E. (1968). **Desert Solitaire**. New York: Ballantine Books.
- Akvinski, T. (1938). **Summe der Theologie**. (Dritter Band). Stuttgart: Alfred Kroner Verlag.
- Bird, E. A. R. (1987). The Social Construction of Nature: Theoretical Approaches in the History of Environmental Problems. **Environmental Review**, 11(4):255–264.
- Callicott, J. B. (1984). Non – Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics. **American Philosophical Quarterly**, 21(4):299–309.
- Callicott, J. B. (1996). Animal Liberation: A Triangular Affair. U: Elliot, R. (ur.). **Environmental Ethics**. New York: Ballantine Books.
- *** (1997). **Delo**. Pisma bralcev. 18. marca
- Descartes, R. (1957). **Razprava o metodi**. Ljubljana: Slovenska matica.
- Dickens, P. (1996). **Reconstructing Nature. Alienation, Emancipation and the Division of Labour**. London and New York: Routledge.
- Dunlap, R. E., Catton, W. R. JR. (1994). Struggling with Human Exemptionalism: The Rise, Decline and Revitalization of Environmental Sociology. **The American Sociologist**. Spring, 5–30.
- Eder, K. (1996). **The Social Construction of Nature**. London: Sage Publications.
- Fichte, J. G. (1956). **Odabrane filozofske rasprave**. Zagreb: Kultura.
- Hannigan, J. P. (1995). **Environmental Sociology. A social Constructionist Perspective**. London and New York: Routledge.
- Harlow, M. E. (1992). The Human Face of Nature: Environmental Values and the Limits of Nonanthropocentrism. **Environmental Ethics**, 14(1):27–42.
- Nash, R. F. (1989). **The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics**. London: The University of Wisconsin Press.
- Oelschlaeger, M. (1991). **The Idea of Wilderness from Prehistory to the Age of Ecology**. New Haven and London: Yale University Press.
- Paden, R. (1992). Nature and Morality. **Environmental Ethics**, 14(3):239–251.
- Perlas, N. (1994). **Overcoming Illusion about Biotechnology**. London and New Jersey: Zed Books Ltd.
- Regan, T. (1981). The Nature and Possibility of an Environmental Ethic. **Environmental Ethic**, 3(1):19–34.
- Taylor, P. W. (1983). In Defence of Biocentrism. **Environmental Ethic**, Vol. 5, No. 3, 237–243.
- Watson, R. A. (1983). A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism. **Environmental Ethics**, 5(3):245–256.

Prijevod sa slovenskog: Milojka Jakomin

SOME BASIC DILEMMAS OF ECOLOGICAL ETHICS

Andrej Kirn

Faculty of Social Sciences, Ljubljana

Summary

The relation between nature and society directly determines the possibility of establishing an ecological ethics. The relation to nature has always implied also the relation towards men and inversely. An "efficient" use of nature begins with submitting of a man by another man. Contemporary processes of technological and ecological globalization do not dissolve this historical relation between man and nature, but elevate it on a higher level and give it a new form. There have been three important historical socioecological transformations: the paleolithic, the neolithic and the industrial. The mankind is now entering a fourth, post-industrial and postmodern period, which transcends the traditional opposition between nature and society leading towards a complete dissolution of society within nature (naturalism), and inversely – towards the dissolution of nature within society (social constructivism of nature). A complete naturalization the social excludes and makes impossible the ecological ethics. The intrinsic ecological ethics can be conceived both instrumentally and anthropocentrically. The predominance of anthropocentricity has begun with modernism and enlightenment, as man started to be understood even more as a subject – as a basis of the all being.

Key words: anthropocentricity, intrinsic and instrumental ecological ethics, nature, society

EINIGE GRUNDLEGENDE DILEMMATA DER UMWELTETHIK

Andrej Kirn

Sozialwissenschaftliche Fakultät, Ljubljana

Zusammenfassung

Das Verhältnis zwischen Natur und Gesellschaft ist eine direkte Voraussetzung für die Entstehung der Umweltethik. Das Verhältnis zur Natur beinhaltet immer das Verhältnis zu den Menschen und umgekehrt. "Eine" wirksame Nutzung der Natur beginnt immer mit der Unterwerfung eines Menschen durch einen anderen. Die zeitgenössischen Prozesse der technologischen und ökologischen Globalisierung heben dieses historische Verhältnis zwischen Mensch und Natur nicht auf, vielmehr erheben sie es auf eine neue Ebene und verleihen ihm eine neue Form. Drei große historische sozialökologische Umwandlungen konnten festgestellt werden: die paläolithische, neolithische und industrielle. Nun tritt die Menschheit in eine vierte, postindustrielle und postmoderne Periode, die den traditionellen Gegensatz zwischen Natur und Gesellschaft überwindet und zu einer völligen Auflösung der Gesellschaft in der Natur (Naturalismus) führt, oder umgekehrt – zu einer Auflösung der Natur in der Gesellschaft (der gesellschaftliche Konstruktivismus der Natur). Eine völlige Naturalisierung des Gesellschaftlichen schließt die Umweltethik aus und macht sie unmöglich. Eine intrinsische Umweltethik kann sowohl instrumental als auch anthropologisch aufgefaßt werden. Die Übermacht des Anthropozentrismus beginnt mit dem Modernismus und der Aufklärung da, wo der Mensch immer mehr als Subjekt, als Grundlage alles Seienden aufgefaßt wird.

Grundausrücke: Anthropozentrismus, Gesellschaft, Intrinsische und instrumentale Umweltethik, Natur