

Između ontološke i antropološke opasnosti: Martin Heidegger i »usuda biti«^{*}

Andrej Kirn

Fakultet za društvene znanosti, Ljubljana

Sažetak

Prilog se bavi četirima problemima: Heideggerovom maksimumom »pustiti bivajuće biti«, dilemama egalitarnog i neegalitarnog biocentrizma, aktivizmom i voluntarizmom nasuprot pasivizmu te pitanjem, predstavlja li ekološka etika paradigmatički obrat u etičnoj tradiciji.

Heideggerovu je mišljenju u stvari tuđa ekološka etika, jer za Heideggera postavljanje nečega kao vrijednost, pa neka je vrednovanje i pozitivno, znači samo proširivanje subjektiviranja bivajućeg, da je bivajućem dozvoljeno biti samo kao objekt čovjekova štovanja. Potpuna etična jednako-vrijednost života vodila bi u antihumanizam. Umijereni, meki vrijednosni biocentrizam traži samo da moralno uvažavamo dobrobit drugih bića, a ne samo ljudi. Ako ekološka etična svijest postane prevladavajuća, izazvat će i iznuditi realne društvene i tehnološke promjene. Ekološka etika predstavlja paradigmatički obrat u dosadašnjoj etičnoj tradiciji i nije samo proširenje etičnih načela na novo područje.

Ključne riječi: bivajuće, genetička tehnologija, ekološka etika, egalitarni i neegalitarni biocentrizam, voluntarizam.

1. ETIČKA MAKSIMA: »PUSTITI BIVAJUĆE BITI«

Neki drže da je ekološka kriza pred filozofiju postavila najznačajniji zadatak: da oblikuje novo poimanje bivajućeg (Zimmerman, 1983:100). Heideggerovo promišljanje biti trebalo bi postati prvim značajnim doprinosom tom zadatku. No Heidegger nam nije pojasnio kakvo je i kakvo će biti mjesto instrumentalnog mišljenja i djelovanja (ta bez njega čovjek ne može živjeti) unutar antropocentričnog mišljenja. Prema Heideggeru se priroda različito razotkriva unutar svijeta. Heideggerovu je mišljenju biti i prirode strano svako moraliziranje prirode kao i moraliziranje čovjekovih odnosa s prirodom. Njegov stav **pustiti bivajuće biti** (*lassen Seiendes sein*) bio bi izvan moralno–nemoralne prosudbe naših odnosa s bivajućim, no ipak istovremeno znači radikalno odmak od našeg dosadašnjeg znanstveno–tehnološkog, instrumentalno agresivnog manipuliranja svekolikim bivajućim. Heideggerovomu je mišljenju stran postojeći oblik ekološke etike. Ako nešto postavljamo kao vrijednost, to po Heideggeru znači da je bivajućem dopušteno biti samo kao objekt čovjekova štovanja. Bivajuće ne degradiramo samo kad ga analiziramo kao sirovinu, kao objekt čovjekova rada već i kad mu dajemo prava ili ga uzdizemo na razinu vrijednosti. Ako bismo

* Rad je nastao u okviru istraživačkog projekta Dinamika prostorno–ekološkog razvoja Slovenije što ga je financiralo Ministarstvo za znanost i tehnologiju.

Prvi dio autorova teksta pod naslovom Nekoliko temeljnih dilema ekološke etike objavljen je u Socijalnoj ekologiji, 7(3):257–271.

slijedili intenciju Heideggerova mišljenja, morali bismo zaključiti da je ekološka kriza rezultat sveze između filozofije kao metafizike i kršćanske teologije. Moderna pak znanost i tehnologija te s njom povezana ekonomija pak ostvaruje ambicije i mogućnosti koje su čamile u dvije tisućgodišnjem europskom racionalističkom metafizičkom mišljenju od Sokrata nadalje. Skrivena se suština dosadašnje filofije kao metafizike razotkriva u suvremenoj znanosti i tehničari kao kibernetici. Za Heideggera (1962, 1995) tehnika je način razotkrivanja bivajućega. Moderna novovjeka tehnologija je takvo razotkrivanje koje je ujedno i izazivanje i ugrožavanje. Ne samo bivajuće već i čovjek sam kao tu-bitak sve se više razotkriva kao objekt, kao sirovina. To je razotkrivanje jednodimenzionalno, samo u formi objekta za čovjekove svrhe, za čovjeka kao subjekta. To filozofsko objašnjenje možemo potkrijepiti iznimno bogatim empirijskim sadržajem. Moderna organska, anorganska kemija, kemizirana poljoprivreda i tehničirano stočarstvo, riječita su područja jednostranog iznuđenog razotkrivanja bivajućega samo kao objekta za čovjekove svrhe. Mogućnosti genetske tehnologije u poljoprivredi i stočarstvu jednostrano su razotkrivanje bivajućeg silno produbile. Ono postaje sve više znanstveno poduprto i omogućeno. Konstruktivizam genetske tehnologije sve više oblikuje i standardizira osobine biljaka i životinja prema kriterijima ekonomske uspješnosti, korisnosti, unosnosti, konkurentnosti i profitnosti. Te vrednote prodiru u genetsku manipulaciju životom.

Kod takvih norma nije moguća nikakva etika uzgoja životinja. Morale bi postojati norme za uzgoj životinja koje bi, primjerice, određivale koliko prostora moraju imati, kolika je dopuštena brzina dobivanja na težini i slično. Jednu od zadaća ekološke etike vidim i u tome da oblikuje i mobilizira javno mišljenje, da se konkurencija kreće unutar prihvaćenih ograničenja. Takovrsni rubni etički i ekološki uvjeti modernog stočarstva i poljodjelstva dakako morali bi biti što univerzalniji, globalni, kako proizvođači zbog odsutnosti tih uvjeta ne bi mogli imati konkurentsku prednost. Uspješna primjena ekološke etičke regulacije povezana je s njenom globalizacijom u sadašnjoj rastućoj globalnoj ekonomiji. Naravno, to bi bilo samo malo ubuzdavanje ekonomske logike, koja bi uvažavala i »dobrobit« životinja. Znanstveno-tehnološkoj manipulaciji neživom prirodom pridružila se kompjutorska manipulacija informacijom i manipulacija životom u biotehnološkoj revoluciji. Život se prisiljava da se intenzivno manifestira u određenim svojstvima koja su za čovjeka korisna, unosna, a istodobno se stješnjava i degradira u drugim dimenzijama. Zametke te prakse, koji sežu u davninu i povezani su s uzgojem prvih kultiviranih biljaka i domaćih životinja, silno je produbilo, ubrzalo i diglo na novu razinu suvremeno robno-tržišno, kapitalsko i znanstveno-tehnološko poduprto stočarstvo i poljodjelstvo. Veliko ubrzanje rasta uzrokuje nerazvijenost koštanog tkiva i konačni je ishod hromost životinja. Kao što su za suvremenog čovjeka »razvijena« svijeta karakteristične civilizacijske bolesti tako su i za tehnološko intenzivno stočarstvo znakovite brojne »produksijske bolesti« (*production diseases*): oštećenja kod muznih krava, teladi, svinja, prasadi, peradi, purana i dr. (Perlas 1994:58). Genetski inženjeri koji žele dobiti životinje koje bi bile sve veće, brže dobivale na težini, krave sa sve više mlijeka, što unosnije usjeve neovisno o vremenskim okolnostima, hotimice ili nehotimice prihvaćaju postojeće kapitalne kriterije intenzivnog stočarstva i poljodjelstva. Ekonomsko-tehnološka logika vrlo malo uvažava činjenicu da je »organizam integracija mnogih sustava, uključujući genetski, stanični, imunološki, fiziološki, razvojni, reproduktivni, morfološki sustav i sustav ponašanja. Oni su tijesno i hijerarhijski međusobno povezani na način koji dopušta zdrav razvoj životnih

funkcija organizma« (Perlas, 1994:88). Kapitalska ekonomsko–tehnološka logika vrlo malo uvažava cijelosnu prirodu života.

Jezik sam sve je više u službi takva načina razotkrivanja. Na ekonomski se način to pokazuje u tome da se govori o ljudskim izvorima, o ljudskom kapitalu. Za Heideggera ne bi bilo rješenje kad bismo izbjegli prijeteće ekološke katastrofe, a ostali bismo i dalje zatvorenci jednodimenzionalnog poimanja i razotkrivanja bivajućeg. Ontološka i antropološka opasnost koja proizlazi iz izazivajućeg karaktera moderne tehnike za Heideggera je neuporedivo sudbonosnija i temeljnija nego ekološka. Ova je samo posljedica prve. Izgleda da izbjegnemo ekološku katastrofu Heidegger je izrazio na dva načina. Prvi put mišlju njemačkog pjesnika Hölderlina da tamo gdje postoji opasnost raste i spas, drugi put metaforom da nas još samo Bog može spasiti (Heidegger, 1995). Heidegger je nedorečen i glede dijagnoze i glede izlaza iz stanja u kojem se nalazi čovječanstvo. Nije jasan glede toga je li prevlast instrumentalnog, jednodimenzionalnog odnosa prema bivajućem »usud biti«, događanje same biti, a koliko je u igri i čovjekovo htijenje, djelovanje. Također ostaje nedorečen u odgovoru koliko je izbjegnuće ljudske katastrofe, koja proizlazi iz izazivajućeg karaktera moderne tehnike, u moći čovjeka, a koliko ovisi o »biti« samoj. Na sociološkoj se razini ta nedorečenost može pokazati kao propitivanje kakva je autonomna prinuda rastuće kompleksnosti tehničkih sustava kojima se čovjek prilagođava i podređuje iako ih je sam stvorio, a koliko čovjek ima slobode da radikalno mijenja tehnološke uvjete svoga života. Ili je pak moderno čovječanstvo već postalo u tolikoj mjeri uhićenikom tehnološke »logike« i »prinude stvari« da više ne može stvoriti alternativu tehnološkoj paradigmi, već samo još različite alternative unutar tehnološke paradigme. To se pokazuje već u tome da su politika i znanost uvjerenе kako je za rješavanje društvenih i tehničkih problema koje uzrokuje kolonizacija životnog svijeta po tehnici potrebno još više tehnike itd. Radi se o prinudi kotača koji se vrti (*treadmilla*): što brže stupamo to se kotač brže vrti i što se brže kotač vrti to brže moramo koračati (Schnaiberg, Gould: 1994). Nisu li procesi ekonomsko–tehnološke globalizacije dali novi zalet tomu kotaču? Heideggerov obrat (*die Kehre*) u mišljenju i životu bit će zacijelo utoliko teži ukoliko bivstvo čovjeka, kako kaže Heidegger, sve više podilazi modernoj tehnici, pa je čovjek pokušava sve više poboljšavati i usavršavati. Uvjerenje da za društvene probleme postoje tehnička rješenja, koja ostvaruju stalni ekonomski rast, s jedne strane opravdava i podupire ekstenzivnu i intenzivnu tehnizaciju života, a s druge strane pothranjuje iluzije i ideologije u postojećim društvenim odnosima. Širenje tehnike izvor je sve novijih i novijih tehničkih i društvenih problema čije rješavanje zahtijeva sve kompleksnije i konkurentnije tehnologije, pa se tako kotač vrti dalje.

Pitanje je kolika je uloga moralne svijesti i znanosti za mogućnost »obrata« na koji misli Heidegger, ako je točna njegova dijagnoza o ugrožavajućem karakteru moderne tehnike u antropološkom i ekološkom smislu. Znanost ne može doprinositi obratu ako je u funkciji rastuće manipulacije s bivajućim prema načelima »revolucije učinkovitosti« i njen je zadatak da odredi krajnje uvjete optimalna korištenja prirodnih izvora i još uvijek dopuštenog onečišćavanja okoliša te još uvijek prihvatljivih rizika. Ulogu vrijednosnih usmjerenja i promjena ne treba ni potcjenjivati ni apsolutizirati. Vrijednosti postaju materijalnom snagom kad osvoje ljude, a osvoje ih kad misle da im nude prave odgovore u krizi u kojoj je sve očitije da po starom više nije moguće, a nije još jasno kako bi trebalo živjeti drugačije. Heidegger vidi mogućnost obrata u novom načinu mišljenja, u mišljenju biti, a ne u nekakvom društveno–političkom angažmanu

za nov način života i za nov odnos prema bivajućem i prema biti. Kako se čovječanstvo zacijelo ne može odreći od znanosti utemeljene tehnologije, ostaju dvije mogućnosti: da čovjek unutar znanstveno-tehnološkog izazivajućeg razotkrivanja bivajućeg ostane još uvijek otvoren za druge načine razotkrivanja ili da znanstveno-tehnološki način razotkrivanja postane sve više suprirodan i time gubi svoj izazivajući i ugrožavajući karakter. Držim da je to moguće, jer se izazivajući karakter modernoga znanstveno-tehnološkog razotkrivanja ne temelji samo na tehnologiji već i na ekonomiji.

Ekonomija prisiljava znanost i tehnologiju da se ostvaruju one mogućnosti koje predstavljaju sve veću manipulaciju bivajućega, da ga se prinudava, stješnjuje u određenom smjeru i ostavlja mu što manje suradnje. Pustiti bivajuće biti kod Heideggera ne znači da prirodu ostavimo na miru, da je ne koristimo, nego znači neagresivan način suradnje prirode u čovjekovu radu. U poljoprivredi, šumarstvu, zdravstvu i možda još ponegdje moguće je zamisliti što bi trebalo značiti pratiti načelo suprirodnosti. No kad lovimo ribe ogromnim ribarskim brodovima, a ne udicama, ne možemo reći da se radi o iznuđivanju bivajućeg (ribe) kao npr. u intenzivnom stočarstvu, poljodjelstvu, vočarstvu. Riječ je o iznuđivanju glede količine, jer ulov ugrožava reprodukciju ribljeg podmlatka. Gledajući posve količinski, izazivajuće je svako korištenje obnovljivih izvora koje ugrožava njihovo trajno obnavljanje na poželjnoj kvalitetnoj razini. Kod manipulacije sa životom moguće je i smisleno govoriti o njegovom iznuđivanju i stješnjavanju, ali ipak nije jasno u čemu bi se sastojalo iznuđivanje npr. u anorganskoj, organskoj kemiji, u metalurgiji, tehničkom konstruiranju kad se otkrivaju mogućnosti novih kombinacija, tehničkih rješenja te fizičkih i kemijskih osobina. Može li se govoriti i o jednostranom razotkrivanju i iznuđivanju nežive prirode? Možda u tom smislu da je radi ekonomskih kriterija i razkrivamo, koristimo na ograničen način. No u čemu bi bilo izazivajuće razotkrivanje npr. automobila, električnog štednjaka, pisaćeg stroja, računala i slično? Je li u tome jer su ti proizvodi elementi modernog tehničkog postolja (*Gestell*)? Zar nije bilo i predindustrijsko, predznanstveno razotkrivanje bivajućeg jednostrano s obzirom na tadašnje potrebe i sposobnosti ljudi? Jednostranost se modernog prisvajanja prirode prema Heideggeru pokazuje u tome da nam se priroda razotkriva prije svega kao sirovina, sredstvo, objekt za čovjeka kao subjekta. U tom je smislu moderno razotkrivanje jednostrano bez obzira na to da mnogo više znamo o prirodi i da je koristimo u neuporedivo raznovrsnijim proizvodima nego što ju je koristila tradicionalna predindustrijska manufakturna tehnika, poljodjelstvo, metalurgija i drugo. Svu tu mnogostranost upravo nosi presudna povijesna jednostranost, jednostrani ontički odnos prema bivajućem. Znanstveno-tehničko razotkrivanje bivajućeg otvara svijet neslućenih mogućnosti koje se praktično ostvaruju u povezanosti s poduzetničkim, vojnim, zdravstvenim, ekonomskim i drugim interesima i potrebama. Kao primjer neizazivajućeg razotkrivanja predindustrijske energetske i strojne tehnike Heidegger navodi vjetrenjaču, potom manufakturu i predindustrijsko poljodjelstvo. Neizazivajući karakter moderne znanstvene tehnologije zahtijevao bi drukčiju ekonomiju. Heidegger se ne upušta u tu dimenziju »obrata«. Za sada je svijet poduzetništva, ekonomije i cjelokupnog načina života takav da ne dopušta bivajućemu biti. Sadašnjemu izazivajućem znanstveno-tehnološkom i ekonomskom odnosu prema prirodi odgovara instrumentalni vrijednosni odnos. Heideggerov »obrat«, ako do njega dođe, uključuje drugačiji čovjekov misaoni i praktični odnos i prema prirodi i prema samome sebi.

2. EGALITARNI I NEEGALITARNI BIOCENTRIZAM

Egalitarni biocentrizam zagovara vrijednosnu jednakovrijednost svih živih bića uključujući i čovjeka. Osnovna teza egalitarnog biocentrizma bila bi u tome da potrebe, želje i interesi ljudi nemaju prednost pred drugim bićima.

Neki drže da je nemoguće praktično poštivati egalitarno vrijednosno načelo u konfliktnim situacijama jer bi to vodilo u otvoren praktični antihumanizam. Potpuna jednakovrijednost života uključivala bi potpunu proizvoljnost kad bi morali birati između ljudskog i neljudskog života, kad bi morali žrtvovati jedno da bi spasili drugo. U mnogim životnim situacijama nije moguće izabirati vrijednosno neutralno, kao što biramo srećke kod lutrije. Pri izboru srećke postoji potpuno jednako neznanje glede toga koja će srećka biti dobitna a koja ne, te smo potpuno u indiferentnom odnosu prema svakoj srećki. No u realnim situacijama ne postoji takva vrijednosna, psihološka indiferentnost. Ako su naš pas i nama tuđ pas u životnoj opasnosti, zacijelo ćemo najprije spašavati svoga psa, iako su načelno s biocentričnog gledišta oba života potpuno jednakovrijedna. Potpuni egalitarni biocentrizam može se pokazati kao antihumanizam. No u tom slučaju egalitarni biocentrizam iznevjerava samoga sebe i ovaj put postaje pristran, šovinistički prema čovjeku. Dosljedan bi egalitarni biocentrizam u praktičnoj situaciji u kojoj obično treba birati uvijek bio u pat poziciji. Drugi autori (Taylor, 1983:243) pak drže da iz egalitarnog biocentrizma ne proizlazi da su ljudi dužni žrtvovati svoj život za druge oblike života. Etika poštivanja života ne diktira da moramo poštivati dobrobit drugih bića pod bilo koju cijenu ili na štetu nas samih. Radi se i o solidarnosti unutar vrste. Egalitarni biocentrizam samo traži da moralno uvažavamo i dobrobit drugih bića a ne samo dobrobit ljudi. Prema Tayloru, u konfliktnim situacijama pošteno rješenje bi moglo zahtijevati da se ljudi odreknu nekih udobnosti kako bi zaštitili nešto što je od većeg značenja za dobrobit drugih bića.

Tu bi se radilo o međuvrskoj pravednosti. Tom konfliktu ne bismo smjeli pristupiti apriornom pristranošću u našu korist. Antropocentrizam, u kojem smo svi odgojeni, kulturna je pristranost koja mnoge ljude odvraća da ozbiljno shvate biocentrični egalitarizam (Taylor, 1983:243). Za Singera etična egalitarnost ne znači da sva bića imaju jednako pravo, pa i jednakopravnost muškaraca i žena ne znači da i muškarci imaju pravo na pobačaj. (Regan, Singer, 1976:150). Jednak pristup svim bićima ne isključuje, već uključuje njihova različita prava.

3. AKTIVIZAM I VOLUNTARIZAM NASUPROT PASIVIZMU

Radikalni biocentristi nasuprot aktivizmu i biocentrizmu zagovaraju stav »ruke k sebi od prirode«. Ruke k sebi od prirode bila bi nekakva vrhovna zapovijed. Jer čovjek živi u prirodi i od nje, mora je koristiti a time i mijenjati želi li živjeti. Druga krajnost je da je priroda nepotpuna te je zato treba stalno usavršavati mijenjanjem. Ne postoji samo ekonomsko, pragmatično nego i antropološko opravdavanje mijenjanja prirode. U mijenjanju prirode trebalo bi se iskazivati inherentno stvaralaštvo čovjeka. Mijenjanje prirode bio bi razvojan, progresivan, a ruke k sebi konzervativan i nestvaralački stav. Politički ekonomist i socijalni filozof John Stuart Mill se prije 150 godina pitao čemu onda služe sva životna umijeća ako umjetno nije bolje od prirodnog. Kad bi prirodni

tijek stvari bio posve dobar i zadovoljavajući, čovjekovo bi mijenjanje prirode bilo ništa drugo do suvišno uplitanje (Mill, 1875:17). Mill je zapravo tvrdio dvoje:

1. Priroda je s čovjekova motrišta manjkava.
2. Jer je manjkava, čovjek je mora mijenjanjem stalno usavršavati, poboljšavati.

Na prvi se pogled te zdravorazumske istine čine vrlo uvjerljive i neproblematične. U izvjesnom su smislu moderni izraz drevna mitološko–religiozna odnosa prema prirodi u kojem je netaknuta priroda značila divljinu, nered, kaos, gdje čovjek ne može živjeti. Čovjek može živjeti samo unutar reda, kozmosa. Čovjek mora nered, kaos, neprestano pretvarati u red u kojem može boraviti. No, Millu je ostala skrivena činjenica da neprestano usavršavanje prirode vodi u kvarenje, degradaciju prirode, da poboljšavanje prirode za čovjeka prema određenim vidicima ujedno predstavlja degradaciju prirode prema drugim vidicima, a koja naposljetku pogada i čovjeka. U Millovo vrijeme još nisu bile razotkrivene brojne dimenzije konflikta znanstveno–tehnoškog usavršavanja prirode za čovjeka. Millu još nije bilo jasno da se usavršavanje prirode po čovjeku dugoročno izvrće u svoju suprotnost. To se obično događa uz vremenski pomak. Poboljšavanju prirode uz pomoć znanosti i tehnologija uvijek se pridružuju nepoželjni i nenamjerni popratni učinci, ne samo ekološki već i socijalni, psihološki, ekonomski, antropološki. To potvrđuje empirijsko iskustvo posljednjih 250 godina od industrijske revolucije dalje i bili bismo krajnje naivni ako bismo mislili da popratne nenamjerne i nepoželjne pojave ne donose genetička, informacijska, kemijska i još pokoja tehnologija. Horkheimer i Adorno krajem drugoga svjetskog rata posve su različito od Milla shvaćali čovjekovo stalno »poboljšavanje« prirode. Poimali su ga kao Sizifov čin čovjekova prometejskog nastojanja za većom slobodom nasuprot prirodne prinude. Svaki »pokušaj« da slomimo prirodnu prinudu slamanjem prirode, samo dublje zalazi pod prirodnu prinudu. Tako je tekao put europske civilizacije«. (Horkheimer, Adorno, 1971:15).

U ekološkom pogledu i čovjekovo nedjelovanje može biti cijenjena vrednota. Neki primjerice čak tvrde da je najbolje upravljanje nacionalnim parkovima ono u kojem ima najmanje upravljanja. Ako se ne priznaju nikakva samoograničenja, razumljivo je da se takvo ponašanje čini konzervativnim, gotovo ponižavajućim i uvrijedljivim za čovjeka kao stvaralačko biće, koje upravo zbog neprestanog »poboljšavanja« ništa ne može ostaviti nedodirnuto, ne može pustiti »bivajućemu biti« unutar njegovih granica. Za njega je bivajuće samo sirovina, materijal koji se može stvaralački, inovativno preoblikovati na najraznovrsnije načine, mijenjati njegovu strukturu, svojstva, staviti ga u nove interakcije s drugim bivajućim te tako postići poželjne učinke. U predindustrijskoj manufakturnoj tehnici, poljodjelstvu i stočarstvu bivajuće se razotkrivalo uz manje čovjekovo uplitanje i najveće sudjelovanje samog bivajućeg. Suvremeno suprirodno poljodjelstvo, suvremeno šumarstvo, suvremeno voćarstvo, suprirodno stočarstvo mogli bi biti empirijski primjeri takva odnosa prema bivajućem, no sada tu suprirodnost podupiru znanstvene spoznaje i nije rezultat čovjekove nemoći i neznanja.

Hoće li ekološka etika potaknuti promjene dosadašnjeg načina proizvodnje i potrošnje ovisit će o tome u kolikoj će mjeri osvojiti ljude i postati političnom snagom koja će moći na demokratski način iznuditi epohalne ekološke promjene. Postoje dvije opasnosti: da se sklizne u **ekološki reformizam** koji je u službi ekološke racionalizacije ali u okviru postojeće paradigme, ili da se preuzme oblik radikalnog **ekološkog**

fundamentalizma koji unatoč revolucionarnoj etici zbog svoje društvene izoliranosti i nemoći nije sposoban učiniti bitan zaokret.

A što je s usmjerenjem u održiv razvoj (*sustainable development*)? Je li možda upravo to onaj pravi obrat u modernome industrijskom, znanstvenotehnološkom i ekonomskom odnosu prema prirodi? Nema održivog razvoja na dugi rok ako pretpostavlja znanstveno-tehnološko intenzivno uplitanje u bivajuće. Takva agresivna manipulacija s bivajućim ne može biti suprirodna. Održiv razvoj, ako doista jest održiv, mora biti suprirodan i samo što suprirodniji razvoj može biti održiv. Suprirodno gospodarjenje odvija se uz tehniku koja pušta bivajućem biti, koja dopušta prirodi najveću moguću suradnju jer je ne prisiljava u nove strukture, svojstva i funkcije koje bi zadovoljavale ekonomske kriterije učinkovitosti, konkurentnosti, produktivnosti i to na štetu ekoloških kriterija i ekološke holističnosti. Suprirodnost može imati različit intenzitet. Strogo uzevši, ni moderno kemizirano, tehnizirano poljodjelstvo i tehnizirano stočarstvo ne mogu opstati bez suradnje prirode, no ona je ograničena na najmanji mogući opseg koji se stalno smanjuje pod pritiscima ekonomskih kriterija poduprtim znanosti i tehnologijom. Je li uopće moguća takva neagresivna suprirodna tehnika koja je iskonstruirana pomoću znanosti, a ne jedino inovativnom domišljatosti svakog predznanstvenog iskustva? Koliko može biti suprirodna na znanosti utemeljena tehnologija (*science based technology*)? Ne isključuje li je ne samo suvremeni kapitalski konkurentni odnos nego i broj ljudi na Zemlji? Kad bi i bila moguća, prema posve znanstveno-tehničkim gledištima, vjerojatno je isključuju i sputavaju postojeći ekonomski odnosi i demografski parametri. Tradicionalna manufakturna i poljodjelska tehnika dopuštala je i pretpostavljala drugačiji broj ljudi, drugačije potrebe pa i drugačiji odnos prema bivajućem. Postoje tehničke implikacije opsega populacije i populacijske implikacije tehnike. Ako na znanosti utemeljene tehnologije već i zbog spoznajnoekoloških razloga ne bi mogle biti suprirodne, utopijski je očekivati nekakvu drugačiju suprirodnu tehniku unutar znanstveno-tehnološke civilizacijske paradigme.

4. PARADIGMATSKI ILI NEPARADIGMATSKI POMAK U EKOLOŠKOJ ETICI?

Neki drže da ekološka etika predstavlja samo proširenje i primjenu etike međuljudskih odnosa na prirodne bitnosti. Etički kodeksi veterinarara, šumara, lovaca za razliku od etičkih kodeksa liječnika, sociologa, policajaca, računovođa, inženjera i dr. bave se dvjema skupinama odnosa: odnosima između ljudi i odnosima ljudi prema životinjama, šumi, ekosistemima. Mnoga etička načela nije moguće jednostavno proširiti na prirodne bitnosti. To bi bilo moguće samo kad bi članovi biotičke zajednice bili slični članovima ljudske zajednice. Ako moramo imati moralne odnose prema članovima biotičke zajednice koji su različiti od nas, onda se i naši moralni odnosi prema njima razlikuju od naših moralnih odnosa prema ljudima. Neki autori drže da ako je ekološka etika neantropocentrična, antropomorfna, potom je neuvjerljiva i u suprotnosti je s modernom znanosti, jer nekim živim bićima pripisuje namjere, interese, ciljeve. No drže da je moguće oblikovati ekološku etiku koja neće biti antropomorfna.

Kad bismo postojeću dvojbu etičkog: antropocentrizam–neantropocentrizam promislili u okviru Heideggerova mišljenja biti, morali bismo zaključiti da neantropocentrična ekološka etika ne predstavlja obrat unutar novovjeke metafizike subjektiviteta,

jer i priznanje intrinzičnih vrijednosti znači nastavljane i proširivanje čovjekovog subjektiviranja bivajućeg. Prema Heideggeru pravi bi obrat bio učinjen onda kad bismo **pustili bivajućemu biti** (*lassen Seindes sein*). Ako mislimo na Heideggerov način, unutar antropocentrične paradigme još uvijek ostaje i instrumentalno i intrinzično vrednovanje bivajućeg. Intrinzično ekološko vrednovanje bivajućeg prema Heideggeru bi u suštini značilo da smo ga subjektivirali. »Potrebno je konačno uvidjeti da upravo označavanjem nečega kao 'vrijednost', tomu vrednovanome pljačkam njegovu dostojanstvo. To znači: ocjenjivanjem nečega kao vrijednost dopuštamo vrednovano samo kao predmet čovjekova vrednovanja... Svako vrednovanje je subjektiviranje pa i kad vrednuje pozitivno« (Heidegger, 1967:218). Kad bih povukao paralelu s Heideggerovom »kritikom« humanizma, rekao bih da s pripisivanjem vrijednosti i prava životinjama i biljkama ne postavljamo bivajuće dovoljno visoko, već prenisko. Bivajućem se ne dopušta biti u njegovoj drukčijosti, već ga je moguće zaštititi, čuvati samo ako ga počovječimo, subjektiviramo. No mislim da se radi o značajnim razlikama ako je riječ o etičkom, estetskom subjektiviranju bivajućeg ili pak o tehnološko–instrumentalnom, dakle »mekom« ili »tvrdom« pragmatično–instrumentalnom subjektiviranju.

Ako etički odnos prema životinjama temeljimo i opravdamo elementima sličnosti s nama (čuvstvovanje, zameci racionalnosti, psihičkog života, sposobnost doživljavanja boli i ugone), to bi još uvijek predstavljalo neku vrstu antropocentrizma, jer sami sebe, svoja svojstva postavljamo kao kriterij kakav ćemo odnos uspostaviti prema bivajućem. Još uvijek ne dopuštamo različitost kao takvu. Prirodno bivajuće nije inferiorno čovjeku, ono je naprosto drukčije. Ali u takvom stavu, koji optužujemo da je antropocentričan, možemo vidjeti značajan obrat unutar antropocentrične etičke paradigme. Opterećenost ekološke etike antropocentrizmom pokazivala bi se i u njenom individualističnom karakteru. Neki tvrde da je ljudska etika koja je ukorijenjena u tradiciji liberalizma očajno individualistična. Takav atomističan, individualističan pristup prenosi se i na ekološku etiku kad se govori o pravima ili intrinzičnoj vrijednosti pojedinih biljaka, životinja, a ne uvažavaju se vrste, biotopi, ekosistemi i konačno biosfera kao cjelina. Poziva se na etičku cijelost (holističnost) nasuprot etičkog individualističkog atomizma. Nastanak etike posredovan je sa životom zajednice i u tom smislu etika ima neprijeporno holistični temelj i izvor, ali unutar te zajednice etični je odnos očito i odnos između individuuma. U prvi plan stupa individualistični karakter etike, premda postupci pojedinca mogu pogađati ne samo pojedinca već i obitelj i širu zajednicu. Takve posljedice etičkog postupanja opet traže cijelostno gledanje. Etika je i holistična i individualistična a možemo imati posla s objema krajnostima: da se individuuum podređuje zajednici, što se događalo u svim totalitarnim sustavima, ili da je zajednica svedena na atomizirane pojedince te je ozbiljno ugrožena međuljudska solidarnost i pravednost. Kao i društvo i ekosistemi tako su i biotičke zajednice organske cjeline. Ne može se oštetiti sistem, cjelina, a da se ne oštete bar malo i neki elementi cjeline. No moguće je obratno: moguće je oštetiti pojedine elemente cjeline, a da se time ne oštete njezina systemska svojstva i funkcije. U tom je smislu veća autonomija i stabilnost cjeline nasuprot njezinih dijelova nego dijelova nasuprot cjeline. Primjerice ne možete povrijediti tijelo tako da ne povrijedite ni jedno tkivo, organ, stanicu. No, mogu biti povrijeđeni pojedini organi, tkivo, a da nužno nije ozbiljno ugroženo ili ozbiljno poremećeno funkcioniranje tijela. Također ni svako zadiranje u okoliš još ne ugrožava stabilnost, integritet, ljepotu, raznovrsnost

biotične zajednice i ekosistema. No taj asimetričan odnos između dijela i cjeline ne može se tako apsolutizirati da bi mogli reći: bez obzira na to koliko su oštećeni dijelovi, biotička zajednica i kvaliteta cjeline ekosistema ostaju neokrnjene i neoštećene. Kvalitetu i dobrobit biotičke zajednice nije moguće proizvoljno odvajati od kvalitete njezinih dijelova. Do kraja holistična ekološka etika bila bi neosjetljiva na mučenje konkretnih pojedinih životinja, na njihove neodgovarajuće uvjete uzgoja, na eksperimentiranje sa životinjama, na jezovite načine dresure životinja, na ubijanje životinja u lovu i drugo.

Premda je kod ekološke etike riječ o ljudskom proširivanju moralne zajednice, ne bismo je smjeli shvaćati samo kao obrat unutar antropocentrizma ako želimo vidjeti duboku razliku u odnosu na tradicionalne isključujuće etičke tradicije. Dali bismo za pravo onima koji tvrde da se radi o pragmatičnom pomaku i da ekološka etika pretpostavlja drukčije razumijevanje čovjekove povezanosti sa svekolikim životom i bivajućim uopće. Sva dosadašnja prevladavajuća zapadna etika bila je uhvaćena u antropocentričnu paradigmu. Ekološka etika ne isključuje više ostale prirodne bitnosti iz moralna područja. Čovjek zbog toga još uvijek ostaje jedini moralni subjekt na Zemlji, ali više nije jedini objekt moralnosti.

LITERATURA:

- Callicott, J. B. (1992a). Can a Theory of Moral Sentiments Support a Genuinely Normative Environmental Ethic? *Inquiry*, 35(2):183–198.
- Callicott, J. B. (1992b). Rolston on Intrinsic Value: A Deconstruction. *Environmental Ethics*, 14(2):129–143.
- Cifrić, I. (1997). Traganje za svjetskim ekološkim etosom. *Socijalna ekologija*, 6(1–2):53–71.
- Dickens, P. (1992). *Society and Nature: Towards a Green Social Theory*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.
- Everden, N. (1992). *The Social Creation of Nature*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- French, W. C. (1995). Against Biospherical Egalitarianism. *Environmental Ethics*, 17(1):39–57.
- Goodin, E. R. (1992). *Green Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Gunn, A. S. (1983). Traditional Ethics and Moral Status of Animal. *Environmental Ethics*, 5(2):17–37.
- Heidegger, M. (1962). *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Gunter Neske Verlag.
- Heidegger, M. (1968). *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Heidegger, M. (1995). Konec filozofije in naloga mišljenja. *Phainomena*, 6(13–14).
- Horkheimer, M., Adorno, T. (1971). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Leopold, A. (1933). The Conservation Ethics. *Journal of Forestry*, Vol. 31, str. 634–643.
- Mill, J. S. (1875). *Über Religion*. Berlin: Verlag von Franz Dunker.
- Norton, B. G. (1984). Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics*, 6(2):131–148.
- Norton, B. G. (1995). Why I am Not a Nonanthropocentrists: Callicott and the Failure of Monistic Inherentism. *Environmental Ethics*, 17(4):341–357.

- Pepper, D. (1996). **Modern Environmentalism. Introduction.** London and New York: Routledge.
- Perlas, N. (1994). **Overcoming Illusion about Biotechnology.** New Jersey: Zed Books Ltd.
- Regan, T., Singer, P. (1976). **Animal Rights and Human Obligations.** New Jersey: Prentice Hall Inc.
- Schnaiberg, A., Gould, A. (1994). **Environment and Society. The Enduring Conflict.** New York: St. Martin's Press.
- Sprigge, T. L. (1991). Some Recent Position in Environmental Ethics Examined. **Environmental Ethics**, 14(1):107–128.
- Taylor, P. W. (1983). In Defence of Biocentrism. **Environmental Ethics**, 5(3):237–243.
- Weston, A. (1992). Before Environmental Ethics. **Environmental Ethics**, 14(4):321–338.
- Zimmerman, M. E. (1983). Towards a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism. **Environmental Ethics**, 5(2):109–131.
- Zimmerman, M. E. (1990). **Heidegger's Confrontation with Modernity, Technology, Politics and Art.** Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Zimmerman, M. E. (1993). Rethinking the Heidegger's Deep Ecology Relationship. **Environmental Ethics**, 15(3).

BETWEEN THE ONTOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL DANGER: MARTIN HEIDEGGER AND THE "FATE OF BEING"

Andrej Kirn

Faculty of Social Sciences, Ljubljana

Summary

In this article four issues are discussed: Heidegger's maxime "to let being beings", the dilemmas of egalitarian and non-egalitarian biocentrism, activism and voluntarism vs. passivism and the question whether the ecological ethics can be viewed as a paradigmatic turn in the tradition of ethics.

Heidegger's philosophy rejects basically the ecological ethics, because his promotion of something to a value, even to a positive one, would mean for him only spread of a being's subjectivism. It means that the being is allowed only to be an object of men's celebration. A complete ethical equivalence of living would lead into an anti-humanism. A moderate, soft value biocentrism demands from men only to take into consideration the well-being of other being, not only of themselves. If the ecological ethical conscience should become prevailing, it will cause and pressure actual social changes. The ecological ethics represents a paradigmatic turn in traditional ethics and is not only the spreading of ethical principles into a new area.

Key words: *the Being, Genetic Technology, Ecological Ethics, Egalitarian and non-egalitarian Biocentrism, Voluntarism*

ZWISCHEN DER ONTOLOGISCHEN UND ANTHROPOLOGISCHEN GEFAHR: MARTIN HEIDEGGER UND "SCHICKSAL DES SEINS"

Andrej Kirn

Sozialwissenschaftliche Fakultät, Ljubljana

Zusammenfassung

In diesem Beitrag werden vier Fragestellungen behandelt: Heideggers Maxime "die seienden Wesen lassen", das Dilemma des egalitären und nicht-egalitären Biozentrismus, Aktivismus und Passivismus gegenüber dem Passivismus und die Frage, ob die Umweltethik eine paradigmatische Wende in der ethischen Tradition darstellt.

Heideggers Denken ist die Umweltethik grundsätzlich fremd, weil etwas als Wert, sogar als positiven Wert darzustellen, für ihn nur eine subjektive Ausbreitung des Seienden ist. Das heißt, daß das Seiende nur ein Objekt der menschlichen Anpreisung sein kann. Eine völlige ethische Gleichwertigkeit des Lebens führte dann in den Antihumanismus. Der gemäßigte wertbezogene Biozentrismus setzt voraus, daß wir moralisch auch das Wohl anderer Lebewesen, nicht nur der Menschen berücksichtigen müssen. Falls das umweltethische Bewußtsein zu einem überwiegenden Modell wird, kann es reale soziale Änderungen verursachen und durchsetzen. Die Umweltethik stellt eine paradigmatische Wende in der bisherigen ethischen Tradition dar und beinhaltet nicht nur eine Ausbreitung der ethischen Grundsätze auf ein neues Gebiet.

Grundausdrücke: *Seiendes, Gentechnologie, Umweltethik, Egalitärer und nicht-egalitärer Biozentrismus, Voluntarismus*