

Prethodno priopćenje UDK 17(045)

doi: [10.21464/fi40208](https://doi.org/10.21464/fi40208)

Primljeno 10. 11. 2019.

Dragan Jakovljević

Univerzitet Crne Gore, Filozofski fakultet, Ul. Danila Bojovića bb, ME-81400 Nikšić
jakobsohn@yahoo.com

Za etiku kontinuuma prirode i čovjeka

K jednom umjerenom utopijskom projektu za naše vrijeme, uz ishodenje od arhaičkog pojma *ethos*

Sažetak

*U ovom se članku sagledava pitanje odnosa čovjeka i prirode, polazeći od drevne nereflektirane upotrebe izraza *ethos* u smislu naviknutog mjesta življenja koje od strane nje ga nastanjujućih živih bića biva u određenoj mjeri (su)oblikovano. To se polazište dalje razrađuje kroz pojmove obitavalište i zavičaj (Milan Kangrga), odnosno zavičajni svijet i domovina (Bernhard Waldenfels). Drevni pojam *ethos* ne može zamijeniti odgovarajući moderni pojam, ali ipak može biti shvaćen kao njegova upotpunjavajuća primjesa smisla. Ona pokazuje neočekivanu aktualnost, s obzirom na suvremenu problematiku ekologije i biodiverziteta. Pritom se, prije svega, otvara pitanje o tome koje načine nastanjanja i kultiviranja tla svakidašnjeg obitavališta treba preferirati, a koje izostaviti. Kao imperativ autor ističe neophodnost jednog obzirnog odnošenja prema drugim živućim bićima s kojima dijelimo planetarno obitavalište, ali i prema vegetaciji i prirodnom okruženju, uz poštovanje prema drugim, ne-ljudskim oblicima života i njihovoj dobrobiti.*

Ključne riječi

ethos, zavičaj, domovina, identitet mjesta, prirodno okruženje, antropocentrizam, perfekcioniranje

*»Ja sam život koji hoće živjeti,
usred života koji hoće živjeti.«*

Albert Schweitzer, *Aus Meinem Leben und Denken*

*»Želim podsjetiti na to da 'Bog [nas je] tako
tijesno združio sa svijetom koji nas okružuje
da dezertifikaciju tla osjećamo gotovo
kao tjelesnu bolest kojom smo svi pogođeni,
a izumiranje neke vrste kao bolno sakaćenje'.«*

Papa Franjo, *Laudato si'*

Posvećeno Dariuszu Aleksandrowiczu

Posljednjih se godina u kontekstu prilagođavanja standardima Europske unije, kao i pulsirajuće klimatske krize, iznova aktualiziraju tematike ekologije i biodiverziteta. Doduše, obično s ponešto skućene točke gledišta, naime, prvenstveno u smislu potrebe saniranja šteta načinjenih prirodnom okolišu

i njihovog planskog izbjegavanja u budućnosti. Ipak, u europskoj kulturnoj tradiciji od njenih iskona prisutne su osnove za jedno bitno obuhvatnije sagledavanje pitanja odnosa prirode i čovjeka pa tako i iz etičke perspektive oslobođene antropocentrizma i uz oslanjanje na drevni, arhaički pojam *ethos*. Te osnove i polazišta zaslužuju ponovno promišljanje upravo u našem vremenu, kao što će i biti pokazano kroz ono što slijedi.

1. *Ethos* povezan s prirodom

Podimo od jedne relevantne smisaone dimenzije za takvo promišljanje koja se krije u samom drevnom pojmu *ethos*. Naime, kako podsjeća poznati njemački filozof Karl-Heinz Ilting:

»U najranijim grčkim tekstovima *ethos* (...) nipošto još nije jednoznačno shvaćen kao svojstvo živih bića, nego mni štoviše kako način na koji su živa bića u svom životnom prostoru kod kuće [*zu Hause sind*] (»stanuju«), tako i sam taj putem njihovih životnih navika profilirani životni prostor.« (Ilting 1983: 120)

Po njegovu mišljenju, takva nereflektirana upotreba izraza *ethos* opstajala je sve do 18. stoljeća!

Suvremeni njemački etičar Otfried Höffe slično ukazuje na to da je *prvo* značenje izraza *ethos* bilo označavanje *naviknutoga mjesta življenja*, kakvo pored ljudi imaju i životinje, čime onda sve vrste živih bića, pa tako i čovjek, bivaju izmještene u kontinuum s prirodom (!) (usp. Höffe 2013: 9). Taj *ethos* biva onda od strane živih bića u određenoj mjeri oblikovan.¹ A stariji suvremeni etičar Ludger Honnefelder, takoreći na prethodna određenja nadovezujućim načinom utvrđuje:

»Izvorno *Ethos* znači 'pašnjak' [*Weideplatz*], dakle okruženje unutar kojega neko živo biće dobavlja ishranu i u kojem ono namireno prebiva, onda međutim, također, stalno boravišno područje uopće, prebivalište neke narodnosti [*Völkerschaft*]. Ovdje *Ethos* znači boravište koje čovjek uzima u svom vlastitom biću, onaj razmještaj, koji on ima zauzeti, u kojem se on ima priviknuti kako bi se na ljudski način odnosio prema sebi i svom svijetu.« (Honnefelder 2016: 508, kurziv D. J.)

U drugom dijelu tog određenja nazire se pritom i normativna dimenzija čovjekova prebivanja u određenom prirodnom okruženju. Doduše, još bez razgraničenja normativnosti u puko (biološko-) *funkcionalističkom* značenju jedne takve prilagodbe životnoj sredini koja omogućava način življenja primjeren ljudskoj vrsti živih bića, s obzirom na njihove svojstvene sposobnosti i potrebe: od normativnosti onoga što treba ili jest preporučljivo povezane s određenim višim (posebno moralnim i duhovnim) *vrijednosnim standardima*. Taj normirajućoj dimenziji u njenom potonjem, no u sklopu našega razmatranja naročito važnom smislu, morat ćemo se uskoro okrenuti. Prethodno naznačeni pojam normativnosti još je pak 'prizeman', isprepleten s predstavama o privikavanju i odatle proizašlom naviknutošću određenih načina postupanja koji se ispostavljaju kao (funkcionalno) valjani. Doduše, u metodskoj dimenziji danog sklopa u filozofskoj klasici prisutno je gledište na koje podsjeća i Honnefelder. Naime, da *ethos* (kao običaj ili običajni karakter) sebe preko *ethosa* (kao navike, na putu tradiranja institucionaliziranih normativnih obrazaca) donosi do važenja (usp. Platon, *Zakoni*, 792e2). Na taj bi se način, dakle, uspostavljao konstitutivni međuodnos običaj – navika – normativnost, u procesu generiranja normativnog važenja. Tako da bi ta normativnost proistjecala iz jednog već zadanog poretka, tj. određenog suodnosa između čovjeka i prirode koji se, kao što ćemo kasnije vidjeti, reflektira u međuodnosu s vlastitom prirodom kada je u pitanju tzv. »perfekcioniranje« ljudske vrste.

Skicirano shvaćanje dalo bi se upotpuniti vraćajući se još jednom Iltingovu određenju onoga što možemo pretpostaviti i prihvatiti kao (pojmovno-historijsku) *jezgru značenja* izraza *moral (Sitte)* i *etos (Ethos)*. Naime:

»... svojstveni način življenja naroda, ljudskih individua ili također životinjskih vrsta, ako taj način življenja ili način bića [*Wesensart*] nije slobodno izabran, ne može biti proizvoljno promijenjen ili voljno raspoloživ.« (Ilting 1983: 120)

Zapravo na tragu one iste prethodno skicirane pojmovne tradicije, Milan Kangrga za *ethos* upotrebljava izraz *obitavalište*, kao i vrlo prikladan izraz *zavičaj*, u smislu upravo takvog staništa u kojem smo »kod svoje kuće« te naposljetku kao sinonim za sam »iskon ljudskosti« (kojem se nakon faze izgubljenosti i otuđenja treba vratiti). Nažalost, to se poduzima u jednoj snažno *reduciranoj* antropocentričnoj perspektivi, preuzetoj od novovjekovnog humanizma i njegovog finalnog uobličavanja u neomarksizmu. Pojam zavičaja, stoga, on dalje zaoštreno normira kao *ekskluzivno* obitavalište u kojem su ozbiljene sve vlastite dispozicije i stvaralačke mogućnosti ljudskih bića k čemu su ona kroz svoju povijest stremila i kao pojam kojem pripada status *utopijskog izvora* »koji jest, *što još nije*«. ² Nasuprot takvoj radikaliziranoj filozofskoj perspektivi mogli bismo, međutim, pledirati za jedno ontološki protegnuto poimanje pojma *zavičaja*, koji bi onda bio primjenjiv i na obitavališta ne-ljudskih živih bića (more kao zavičaj dupina, geografski etos riječnih slijevova kao zavičaj dabrova, šume i brda kao zavičaj jelena i srna itd.) u kojima su ona kod svoje kuće i ujedno taj pojam razriješiti od ne nužno snažnih utopijskih primjesa.

Na ovom mjestu želio bih uputiti na to da i pojam *domovina* također ima svoju prostornu dimenziju smisla, bivajući shvaćena i kao stanište, životni prostor većih grupa pripadnika ljudske vrste. Stoga je istaknuti suvremeni fenomenolog Bernahrd Waldenfels mogao zapaziti da domovina postoji za bića »koja nastanjuju prostor, koja su dakle sama *tjelesno* usidrena u njemu i utiskuju mu karakter okolnog svijeta« (Waldenfels 2005: 195). Kako bih želio primijetiti, u taj bi kontekst spadao i pojam *zemlja*, kao onaj prostor u kojem se vodi život i ostvaruje svoje djelo. ³ Prethodno utvrđenim otvara se ujedno i tema identitetskog značenja teritorijalnosti, lokacijski određene integriranosti u okolinu kao mjesto obitavanja. Pa tako taj fenomenolog utvrđuje »[d]a je ono *Tko* i *Što* životne aktivnosti samo već isprofilirano kroz ono *Gdje*, na kojem se aktivnost zbiva« – čime se zapravo obnavlja antičko shvaćanje prostora »koje računa s mjestima koje neko biće zauzima, koja njemu pripadaju« i konstituiraju određeni »*place identity*« (Waldenfels 2005: 196).

Dakle, na djelu je iskustvo prebivališta, iskustvo prostorne uvjetovanosti ljudi kao živih subjekata. Prema tome, identitet ljudi ima uvijek i nešto od nekog

1

Pritom ovaj autor za oblikovanje životnog prostora od strane životinja, misleći tu prvenstveno na domestikizirane životinje, upotrebljava oznaku »*pododređenosti*« (*unterbestimmt*), time možda ponešto podcjenjujući divlje životinje koje također u određenoj mjeri suoblikuju svoj životni prostor u slobodnoj prirodi. Recimo, dabrovi gradnjom brana na rijekama, čime se usmjerava vodotok i prirodno okruženje utoliko prilagođava njihovim potrebama.

2

U sklopu svoje utopijske ontologije *još-nebivstva*, Kangrga – kako mi se čini, na Blochovu tragu – smatra da i sam »svijet kao

čovjekovo obitavalište treba to *tek postati*« (jednako kao i čovjek sam). A to bi se onda unutar njemu svojstvene ljevičarske perspektive imalo dogoditi kroz »prevratničku djelatnost«, tj. upravo putem *revolucije* kojom bi bio uspostavljen »jedan novi svijet iz samoga temelja«! Za sistematsku kritiku Kangrgina radikalnog utopizma i inzistiranja na revolucionarnom dekonstruiranju postojećeg vidi: Jakovljević 2014: 145–150. Za jednu tomu suprotstavljenu koncepciju reformističkog tradicionalizma vidi esej: Jakovljević 2019.

3

Jedan je smisaoni slijed taj da mnoge države imaju u svom imenu odrednicu *-land*.

»identiteta mjesta« jer ono *Tko* i ono *Što* »nije jednoznačno određivo bez onoga *Gdje*, *Odakle* i *Kamo* njihovih kretnji« – ističe Waldenfels (Waldenfels 2005: 189). Radi se, dakle, o prostornoj pripadnosti (osoba) u sklopu *življenog prostora* i o formiranju *identiteta mjesta*, paralelno s identitetom subjekata, podrijetla itd. Pritom, kako bih želio pridodati, pripadnici odgovarajuće vrste živih bića bivaju egzistencijalno zbrinuti na određenom teritoriju, odnosno u određenom prirodnom okruženju, prihvaćajući ih kao svoje, u smislu svojevrstne intimne povezanosti, prilagođavajući je svojim potrebama i u izvjesnoj se mjeri brinući o njima. Također, jedan dio običaja formirao se u povezanosti s odgovarajućim prirodnim okruženjem. Štoviše, i same karakterne osobine određenih naroda jednim značajnim dijelom oblikuju se pod utjecajem njihove prirodne sredine i klimatskih uvjeta u kojima žive.

Ludwig Siep je u jednoj široj svjetonazornoj perspektivi podsjetio na povijesno i kulturno najšire rasprostranjene predstave dobrog, u sklopu kojih čovjek »pored mnogih drugih bića ima svoje mjesto«:

»'Dobru' tog svijeta pripada jedna mnogostrukost formi i bića, koje za njihovu egzistenciju, njihovo uspijevanje [*Gedeihen*] i njihov razvoj imaju dovoljne uvjete ('mjesto').« (Siep 2016: 362)

Waldenfels u slijedu prethodnih razmatranja zaključuje:

»Ta prostorna pripadnost u njenoj kulturnoj varijabilnosti nije nikada sasvim prirodna, ipak (...) ona doseže do u jedan prirodni svijet, čije predispozicije ne možemo proizvoljno mijenjati.« (Waldenfels 2005: 197)

S druge strane, domovina [*Heimat*] je »u svoj njenoj prirodnosti prožeta artefaktima i samo je tako ona ljudska« (Waldenfels 2005: 201). Utoliko onda važi:

»Zavičajni svijet [*Heimwelt*] jest mjesto na kojem se taloži stečeni i naučeni smisao.« (Waldenfels 2005: 200)

Pri čemu se, kako bih ovdje dodao, uz određena mjesta i specifični teritorij vezuju i izvjesne *navike* i *običaji* živih bića koja ih nastanjuju – prije svega, pripadnika ljudske vrste, a u određenoj mjeri i pripadnika nekih drugih vrsta. Ujedno bih ukazao na povezanost između zavičaja i domovine koja se očituje u tome što su, kako jedno, tako i drugo, mjesta *kojima* ljudi koji ih nastanjuju *pripadaju*, osjećaju se njima pripadajućima.

Höffe u sljedećem koraku svojih razmatranja na sličan način ističe da čovjek onakav »geografski etos« »relativizira« – umjesto što bi ga svojim djelom potpuno *dekonstruirao* u sklopu procesa vlastitog *re-evoluiranja*. Proces koji bi u konačnom ishodu imao dovesti do obuhvatnog reza između »prve« (organske) i »druge« (kulturne) čovjekove prirode, kako to predviđa Kangrga. Jedva je potrebno naglašavati da onaj blaži modus koncipiranja čovjekova poimanja i uređivanja svog obitavališta smatram primjerenijim. To »relativiziranje«, po Höffeovu mišljenju, posebno slijedi zbog dva nova čimbenika. Naime, »putem *kulturnih* profiliranja i putem *individualnosti*« (Höffe 2013: 10). Tako da »priroda prepušta kulturi jednu znatnu *moć*, a liberalne kulture velikodušno pak *individuama*«. Kada se radi o samoj kulturi, Kangrga ima jedno poticajno zapažanje. Naime, da u sklopu proizvodnja uvjeta za svoj život čovjek zapravo po svojoj mjeri *osvaja tlo*, ovdje shvaćeno u jednom širem, ne puko zemljopisnom smislu. Tako da kultura i nije ništa drugo do »*kultivirano tlo njegova – sada već ljudskog – obitavanja*« (Kangrga 2004: 10). Kangrga tako govori i o »čovjeku koji živi na ovom tlu«, pri čemu polazište njegova kultiviranja vidi, prije svega, u proizvodnom radu, kojim se tlo »osvaja« u skladu s čovjekovim potrebama.) Za razliku od njegovih zapažanja, mogli bismo konstatirati i slučajeve jednog omeđenog kultiviranja tla,

primjerice kod životinja i utoliko i izvjesnog zadobivanja, osvajanja istog. Jürgen Mittelstraß za taj fenomen upotrebljava primjerenu sintagmu *kultura-priroda (Kultur-Natur)*.

U odnosu na onu »znatnu moć«, Höffe pak zaključuje:

»Ona sad točno nameće pitanje vrednovanja koje poziva etiku na plan: *koje od mogućnosti su dobre, koje loše?*« (Höffe 2013: 10, kurziv D. J.)

Dakle, koje mogućnosti svojstvenog lociranja i *načina* nastanjivanja (»kultiviranja tla«), *obitavanja* u svakidašnjem takvom naviknutom mjestu življenja treba preferirati, a koje naprotiv otkloniti i izostaviti? I u tom se slijedu onda, kako bih želio naglasiti, može i treba postaviti zahtjev jednog *što obzirnijeg* odnošenja prema prirodnoj okolini i drugim vrstama živih bića s kojima dijelemo naše planetarno stanište.

Time se ujedno zbiva prelazak s onog drevnog, prvenstveno ontološkog i priključnim načinom u određenoj mjeri i normativnog pojma *ethos* k modernom normativnom pojmu *ethos*. Prelazak koji – usprkos razlici u *formi zahtijevanja* koja može poprimiti i status imperativnosti, u razlici spram navikavanja i priviknutosti – po mom sudu može stajati također i u znaku svojevrsnog *nadovezivanja*. I to je mogućnost koja se nudi nasuprot alternativni jednog isforsiranog loma s tradicijom. Umjesto iščezavanja onog naslijeđenog pojma *ethos*, radilo bi se, dakle, prije o njegovom svojevrsnom prefiguriranju unutar modernog etičkog diskursa, posebno s pogledom na suvremenu problematiku ekologije i biološke raznolikosti.⁴

2. Ideja kontinuuma prirode i živih bića, njene normativne konzekvence i šire razumijevanje proživljavanja smisla ljudske egzistencije

Sada možemo pokušati skicirati onaj sistematski *kontinuum* među prirodom, ne-ljudskih živih bića, čovjeka itd., u sljedećem liku:

Prirodno okruženje – prirodni životni prostor profiliran životnim navikama bića koja ga nastanjuju – načini obitavanja (»stanovanja«) živih bića u njihovim svakidašnjim staništima – (kulturne) forme vođenja života, stavovi, orijentiri postupanja, karakter (...) ne-ljudskih živih bića koja žive u uređenim i organiziranim grupama – naposljetku, to isto i kod ljudskih grupa, zajednica i njihovih svojstvenih ustanova.

Taj slijed geneze može se onda – u sklopu shvaćanja o temeljnoj suupućenosti i određenih međuovisnosti njegovih komponenata – promatrati okrenut i u točno obratnom smjeru, pri čemu bi izražavao ne samo retrospektivni kut viđenja nego ujedno, i prije svega, normirajuću obvezatnost uobziravanja potreba, interesa i prava onih sukcesivno prethodećih stupnjeva života u njio-

4

Ustvari, takav pristup interpretaciji moralnosti, polazeći od srodnih antičkih pojmova naviknutog mjesta stanovanja, *obitavališta* i *običaja*, navike jest mogući legitimni put orijentiranja, također, i iz aristotelovske perspektive razumijevanja »ethosa« kao življenog svijeta moralnog. Put koji biva nagoviješten dvostrukom osnovom danog pojma u grčkom jeziku: (i) *vanjskog stila ponašanja* u značenju *navika* i svih iz njih proizlazećih postupaka i (ii) *unutrašnje stanje svijesti* koje

izražava duševno stanje čovjeka koji živi i djeluje slobodno, i to u trajnom, sredenom, pažnje i poštovanja vrijednom stavu, dok u širem smislu znači karakter, kvalitetu djelovanja određenog individuumu, pri čemu se onda iz vanjskog stila ponašanja može izvesti odrednica »način življenja« i izrazi »običajnost« (»čudoređe«), »moral«. Sam taj vanjski stil ponašanja, kao što smo vidjeli, sa svoje strane suupućen je na svakidašnji prirodni životni prostor, stanište i zavičaj.

vim specifičnim modusima na planetu *od strane čovjeka*. A prije svega, nepohodnost jednog *obzirnog, nedestruktivnog odnošenja* prema posljednjima, u njegovu svojstvu kao (bar za sada!) još uvijek *finalnog člana* evolutivnog kontinuuma živih bića (tzv. »krune evolucije«), raspoložućeg odgovarajućim kapacitetima za takvo odnošenje.

Doznačivanje odgovornosti čovjeku za zaštitu i održavanje kontinuuma, tj. suodnosa prirode i čovjeka ne treba shvatiti u smislu tzv. *slabog antropocentrizma*. Naprotiv, ono slijedi u smislu jednog faktičkog konstatiranja svojstvenih osobitih kapaciteta, sposobnosti svjesnog odnosa i djelovanja koje je ljudskoj vrsti sa sobom donio proces biološke evolucije i kakvima (nažalost) ne raspoložu (ili ne u jednakoj mjeri) druge vrste živih bića.⁵ Na osnovi takvog činjeničnog stanja stvari pripadnicima ljudske vrste onda neizbježno pripada i osebujna, prije svega, tehnološka odgovornost u danom pogledu. S time nije podrazumijevano i uspostavljanje nekakve *vrijednosne* hijerarhije u sklopu koje bi ljudskim bićima već kao takvima bila doznačivana bitno veća, viša inherentna vrijednost u odnosu na druga živa bića, pa u tom smislu onda bio priznavan i dominantan ontološki status 'hegemon'. Ako bi se, dakle, za tu specifičnu situaciju tražila neka klasifikatorska oznaka, onda bi vjerojatno bilo primjerenije posegnuti za pojmom tzv. »biocentričnog humanizma bez specizma« (tj. bez vrsnog šovinizma).

Sam startni pojam prirode, od kojega pak ovaj od mene zastupani genealoško-normativni projekt ishodi, jest onaj pojam *interakcijski usuglašenog poretka* čije održavanje i funkcioniranje iziskuje ravnotežu i uzajamnu usklađenost obitavanja i djelovanja svih vrsta živih bića jednih prema drugima, a naposljetku i spram samog prirodnog okruženja. I to svagda u okvirima raspoloživih realnih mogućnosti i uz dominirajuće regulativno nastojanje ljudske vrste na onom usuglašavanju, kao skupine najsvjesnijih i djelatno najsposobnijih živih bića. Moralna normativnost se u danom smislu tiče, dakle, prvenstveno predstave o *načinima ispravnog življenja* uz uklapanje u biološko okruženje – život s prirodom i nju nastanjujućim drugim živim bićima i vegetacijom.

Onaj ishodišni drevni pojam *ethos* od kojega smo pošli, slijedeći ono polazno Itingovo podsjećanje, ne može doduše supstituirati moderni pojam *ethos*. On posljednjem, međutim, može biti pridodan kao jedna upotpunjavajuća primjesa smisla, za što bih se upravo želio založiti. Ta iz davnine potičuća dimenzija, štoviše, s obzirom na za modernu etiku neizostavnu ekološku tematiku, iskazuje danas iznenađujuću aktualnost. Povrh toga, nju možemo razumjeti i kao poticaj za poduzimanje jednog šireg i dalekosežnijeg ontološkog i svjetonazornog pomaka. Naime, za jedan odmjereni povratak onim filozofskim vizijama, koje najkasnije od stoicizma, čovjeka vide, prije svega, *kao organski dio kozmosa*.⁶ Dakle, dio kosmosa koji se uz sve njegove posebne mogućnosti, kapacitete i dostignuća ne može okruniti u planetarnog imperatora, podređujući sve ostale aspekte realnosti neprikosnovenom primatu svojih vlastitih potreba, interesa, stremljenja itd. Umjesto toga, *ljudska vrsta treba svoje bivstvovanje usklađivati s drugim živim bićima, vegetacijom, prirodom, a prema njima i potrebama njihovog održavanja i daljnjeg razvijanja prakticirati odgovarajući respekt!*

Takvo skromnije sagledavanje posebnosti, ali ujedno i svojevrzne povezanosti ljudske vrste s drugim vrstama živih bića i prirodom, najprije bi smjelo biti primjerenije ontološko-kozmoški. U teološkoj perspektivi, nedavno je i papa Franjo pružio odgovarajuće obrazloženje, prema kojemu su sveukupne Božje tvorevine univerzuma povezane »nevidljivim sponama«, tako da svi jedni s drugima gradimo neku vrstu »jedne sublimne zajednice« (Franjo

2015: br. 89). Povrh toga, takvo sagledavanje kod nas formira jedno drugačije samorazumijevanje i samosvijest, kakvi nas odvrćaju od iskušenja bezobzirnog izrabljivanja i uništavanja prirode, drugih živih bića i vegetacije, ako se samo nađu na putu ovakvih ili onakvih trenutnih ili dugoročnijih ljudskih interesa.⁷

Glede prethodnoga, predložio bih jednu razgranatu perspektivu sagledavanja smisla ljudske egzistencije, koja uz proživljavanja smisla bivstvovanja s drugim ljudskim subjektima u postojećim društvenim zajednicama unutar kojih živimo, uključuje i jedno dodatno, *upotpunjujuće proživljavanje smisla bivstvovanja*. Naime, u životnim *korelacijama i s ostalim, ne-ljudskim živim bićima s kojima dijelimo naše planetarno obitavalište i prirodnim okruženjem kao Drugima*.⁸ Uz kultiviranje kod ljudske vrste osjećaja *zajedničke pripadnosti* (s drugim živim bićima i biljnim svijetom) istom planetarnom okruženju, pa onda u tom slijedu i jedno šire razumijevanje i *same ljudskosti*, koja više ne biva konstituirana ni manifestirana samo i jedino u suodnošenjima s drugim pripadnicima vlastite vrste.

Za to je pak potrebno ne samo osvještavanje čovjeka kao bića (društvene) zajednice nego ujedno i njegovo osvještavanje kao u biosferu ostalih organizama i prirodu *umreženo* biće i angažiranje kao – u skladu s moćima kojima raspolaže – najodgovornijeg planetarnog stanovnika kojem je ovaj planet njegov *kozmički zavičaj*. Dakle, okoliš koji on nastanjuje i u kojemu je kod svoje kuće, pa se onda umjesto razdvajanja od prirode i njenog potčinjavanja u vlastite svrhe, može postaviti imperativ *održavanja kontinuuma s prirodnim okruženjem* u što realnijoj mogućoj mjeri; cilj je s njime, kao i s drugim vrstama živih bića, našim planetarnim suvremenicima i biološkim susjedima, postići što izbalansiraniji suživot. K posljednjem ćemo tendirati, budemo li slijedili pravila postupanja koja će omogućiti ne samo da što manje smetamo jedni drugima živeći u našim ljudskim zajednicama među njihovim istovrsnim pripadnicima nego da, povrh toga, i što manje smetamo i drugim vrstama živih bića i vegetaciji, kroz duge prirodne razvoje oblikovanim krajolicima, prirodnim jezerima, vodotocima itd. I to da ne smetamo, prije svega, uopće njihovom opstojanju, a onda i održavanju u stanju njima primjerene biološke funkcionalnosti i vlastite dobrobiti.⁹ Povrh toga, gdje god i koliko god je to moguće, posljednjim vlastitim načinima odnošenja i postupanja ne samo ne smetati nego istima i pogodovati, doprinijeti njihovom pospješivanju. Oba ta modusa djelovanja predstavljaju uzajamno komplementarne aspekte temeljnog usmjerenja: dostizanja i uspostavljanja održivog kontinuuma prirode i čo-

5

U protivnom bi pripadnici ljudske vrste mogli s nekim drugim vrstama podijeliti odgovornost za očuvanje onog kontinuuma i realizirati je u zajedničkom, kooperativnom djelovanju s njima.

6

Tu ontološku odrednicu pak danas možemo utoliko relativizirati, što bi nam čovjek usporedno važio također i kao *osobna individua*, koja u interakcijama i zajednici s drugim takvim individuama stvara svoj osebujni životni svijet na pozadini kozmičkog konteksta.

7

O problematici uređivanja suživota ljudi i životinja vidi: Jakovljević 2013. Kada se pak radi o tradiranim konceptima jednog *valjanog*

kozmičkog poretka, »kojeg je socijalni valjani poredak čovjeka jedan dio«, to Siepa upućuje da su oni sadržavali »jedno rangiranje (*scala naturae*), koje dopušta odvagivanje pretenzija sudionika, a da iz toga ne može biti izvedena jedna apsolutna dominacija« (Siep 2016: 362). To pravilo je, kako bih dodao, kasnije bilo drastično narušeno stajalištem antropocentrizma.

8

Ovaj put već u smislu drugo-vrstnosti.

9

Recimo, uzdržavanjem od degradacije prirodnih staništa drugih vrsta živih bića, koja onda vodi k njihovom nestajanju, itd.

vjeka, pritom uvijek polazeći od temeljnog *stava poštovanja* i prema drugim oblicima života, mimo samog ljudskog egzistiranja i planetarnog obitavanja. Dakle, radilo bi se o takvom civilizacijskom pothvatu koji bi u svojoj startnoj poziciji dobrim dijelom stajao u znaku poznate jonasovske maksime:

Postupaj tako da su učinci tvojeg postupka kompatibilni s permanencijom autentičnog ljudskog života na Zemlji; ili negativno izraženo: postupaj tako da učinci tvojeg postupka nisu razarajući za buduću mogućnost takvog života!

Sa svoje strane, ustrajao bih na tome da bi takav »autentični ljudski život na Zemlji« trebao involvirati težnju k usklađenom suživotu s još preostalim životinjskim, kao i biljnim vrstama, k njihovom očuvanju od daljnjeg istrebljivanja, k jednom s njima koegzistentnom obitavanju u prirodi i očuvanju iste. A to bi ujedno podrazumijevalo opredjeljenje za svojevrsno umanjivanje upliva djelovanja ljudske vrste na živi svijet, njegovo svođenje na nužnu mjeru. Posljednja bi se pak ticala najprije ispunjenja temeljnih životnih potreba same ljudske vrste, a onda i preventivnih zahvata na planu očuvanja ugroženih krajolika, prirodnih predjela, kao i očuvanju najugroženijih životinjskih vrsta, ako se ono može još osigurati planskim ljudskim djelovanjem.¹⁰

Glavni svjetonazorski protivnici takvog od mene zastupanog stajališta su (i) *antropocentrizam* povezan s posvećenjem egoizma ljudske vrste, kao i (ii) uz oslanjanje na isti, ljudsku spiritualnost u opreci prema prirodnome radikalizirajući i dramatizirajući *egzistencijalizam*, prema kojem »čovjek nikada nije u prirodi sasvim kod kuće« (Peter Wust).¹¹ No to su pozicije koje su u suvremenom mišljenju osjetno izgubile na uvjerenosti. Naposljetku, (iii) zagovaranje posljednjih desetljeća revolucijom u biotehnologiji i razvojem genetskog inženjeringa sve realno izglednije, izazovne i niz dilema otvarajuće mogućnosti *određivanja vlastite prirode* ljudi, uzdizanja iznad nje u njenom dosadašnjem liku, pa time i svojevrsno distanciranje od ostale, izvanljudske prirode kao svog oslonca i podloge.

3. Izazov suvremenih diskusija o biološkom »perfekcioniranju« čovjeka

Gledište o »perfekcioniranju« ljudske prirode zapravo je kao ideja prisutno već mnogo stoljeća. Kako je na to nedavno ukazao Mittelstraß, takva je ideja bila sasvim jasno izložena u 15. i 16. stoljeću kod Pica della Mirandole i Johannesa Keplera.¹² Ono što je takvim tezama bilo izraženo zapravo je jedno »proširivanje određenja čovjeka kao *homo sapiensa* kroz određenje kao *homo fabera*, u odnosu na njegov svijet i sebe sama« – što odgovara »modernoj predstavi na znanosti oslonjenih kultura, u kojima čovjek prema njegovim i u njegovim konstrukcijama ne samo saznaje i stvara svijet *nego također sebe sama*«. Time se onda otvara pitanje o tome hoće li takav razvoj samog čovjeka učiniti umjetnim objektom, čime bi se *prirodna* evolucija onda okončala putem *tehničke* evolucije (usp. Mittelstraß 2010: 252–253)! Cilj bi pak bio kreiranje »savršenog čovjeka« s kojim čovjek kakvog smo dosad poznavali ne bi više imao ništa zajedničko. A bila bi na djelu i jedna tehnički izmanipulirana promjena čovjeka, »sve do jedne točke na kojoj čovjek napušta svoju vlastitu vrstu da bi kao ne-čovjek, navodno savršen, stupio u jednu novu egzistenciju« (Mittelstraß 2010: 253). Kao tzv. »biće nedostatka« (*das Mängelwesen*, po Arnoldu Gehlenu) ili nedefinirano, biološki (po Konradu Lorenzu, »fiziološko nedonošče«, »*Frühgeburt*«) i kulturno *još-ne-određeno* »neutvrđeno« biće (*nicht festgestelltest Wesen*, po Friedrichu Nietzscheu), čovjek bi trebao »napraviti mjesto za jednu nadmoćnu vrstu, koja očito nije više ljudska

vrsta« (Mittelstraß 2010: 254)! Tako da bi se, kako bih istaknuo, radilo ne više tek o izvjesnoj promjeni (*Veränderung*) nego štoviše o *podrugojačenju* (*Ver-anderung*), o postajanju nečim drugim.

U pozadini takvih gledišta stoji shvaćanje čovjeka kao bića u nastajanju koje se dovršava, odnosno ima dovršiti. Taj koncept *nedovršenosti* ljudskog bića, zagovaran od više filozofa i kršćanskih teologa, dakle kao takvog bića koje raspolaže kapacitetima da može raditi na usmjeravanju svoje vlastite daljnje evolucije, danas dobiva jedan neočekivani, šokantan tehnički obrat – s mogućim dramatičnim posljedicama. Obrat koji se nadovezuje na predstave o tome da je čovjekovo naznačenje da postane nešto više, da se uzdigne iznad svoje naslijeđene prirode. Ljudska priroda, tradicionalno važeća kao ono *Neraspoloživo*, trebala bi sada postati ono *Raspoloživo*, podložno tehničkoj učinkovitosti i manipulacijama, kao i inače toliko drugih stvari. Ujedno se ukida poznata tradirana dvosmislenost *Neraspoloživosti* kao onoga s čime se upravo *ne može* raspolagati (što se nije u stanju zgotoviti, proizvesti, privesti u djelo) i ujedno onoga čime se niti *ne smije* raspolagati (s njim u navlastitom nahodačenju ophoditi, upotrebljavati ga ili uništiti). Naime, mogućnost je već tu (ili skoro tu), tako da ostaje otvorenom samo još ona druga dimenzija *neraspoloživosti* u smislu pitanja smije li se proizvoljno raspolagati (ljudskom prirodom) ako to već jest moguće odnosno postaje tehnički mogućim.

Pritom se već prave različiti scenariji načina prelaženja na novu vrstu, odnosno »perfekcioniranje« sadašnje ljudske vrste (do njene *neraspoznatljivosti* i iščezavanja). Po jednome od njih, na koji ukazuje Mittelstraß, na ključnoj točki između mozga i računala, ljudska svijest trebala bi biti »visoko napunjena« u formi digitalne memorije i na taj način dovesti do novih oblika egzistencije. Do 2099. godine ugasilo bi se postojanje čovjeka, biološka evolucija dosegla bi svoj kraj. Kroz *stapanje tehnike i života*, ljudi bi postojali jedino još kao virtualne simulacije i tako postali »besmrtni«, ali ne više na ovome svijetu (usp. Mittelstraß 2010: 259).

Razvojem suvremene znanosti ljudi današnjice bivaju, dakle, u stanju mijenjati svoju vlastitu (biološku) prirodu, svoju genetsku konstituciju. U tom slijedu, morat ćemo se naviknuti na to da će *raspoloživost* čovjeka nad sobom

10

Kao što ćemo to vidjeti u trećem poglavlju ovoga rada, moguće i nekih vrlo ograničenih genetsko-tehnoloških zahvata, uperenih isključivo na zaštitu od najtežih bolesti i biološki dostižnog produžavanja životnog vijeka.

11

Za takvu poziciju veoma je karakteristična teza njemačkog egzistencijalista Petera Wusta. Naime, da je čovjek »u izvjesnom smislu *iz prirode izbačeno biće*« (*ausgestoßenes Wesen!*) i da ga upravo njegov *duh* čini »nezavičajnim, nespokojnim, stalno nemirnim u ovom svijetu«. »On ne može nigdje ostati, on mora dalje i dalje!« (Wust 2014: 78)

12

Pico della Mirandola je u spisu pod karakterističnim nazivom *De hominis dignitate* (1488.) ustvrdio: »Nismo te stvorili ni nebeskim ni ovozemaljskim, ni smrtnim ni besmrtnim, kako bi kao svoj vlastiti, u časti slobodno od-

lučujući, stvaralački kipar sebe oblikovao po liku koji ti preferiraš.« Na ovom mjestu dopunio bih Mittelstraßovo izlaganje ukazivanjem na okolnost da je della Mirandola u tom spisu ujedno vidio dostojanstvo čovjeka zasnovano ni na čemu drugome doli upravo na tome što je njemu »*dano (...)* da bude ono, što on *hoće!*«. I time smo onda već na samom pragu suvremenih traženja »perfekcioniranja« čovjeka. Sam della Mirandola je pak bio dovoljno liberalan da je dopuštao transformiranje čovjeka u kakav god oblik bude htio: da se, dakle, može odroditi u *niže* stvorove poput životinja ili pak preporoditi u *viša* božanska bića! Kepler je sa svoje strane u djelu *Prodromus dissertationum cosmographicarum, continens Mysterium cosmographicum* iz 1596. godine konstatirao da je »sam Bog pri stvaranju gledao (ciljao) na način *građe dolazećeg čovjeka*«. Navedeno prema: Mittelstraß 2010: 254.

samim, nošena znanstvenim razvojjima, dalje rasti. Ali ujedno da, kako s pravom primjećuje Mittelstraß,

»... istovremeno moramo očuvati one neraspoloživosti protiv tog razvoja, koje bivaju iskusive npr. u ljubavi i sreći, bolesti i smrti, a u kojima, usprkos pratećem trijumfu *homo fabera* nad *homo sapiensom*, leži zaključan jedan bitni dio naše čovječnosti!« (Mittelstraß 2008: 180)

Obuhvatni program mijenjanja ljudske prirode u pravcu jednog optimuma, s one strane onoga što se razumije kao bolest, ometenost, psihičko utjecanje ili staračka demencija, sve do jednog novog lika čovjeka, nalazi sve više zagovornika. Pritom se otvara ne samo tehničko pitanje mogućnosti poduzimanja takvih izmjena nego ujedno i vrijednosno pitanje *poželjnosti* jednog perfekcioniranja čovjeka. Takva su pitanja, kao što smo vidjeli, bila postavljena i u ranijim epohama, no sada postaju i praktično aktualna, tehnički rješiva. Ono što je ranije bila futuristička uobrazilja, danas postaje realna sudbonosna dilema predstojećeg civilizacijskog razvoja i tehničkih odnosno biotehnoloških mogućnosti koje su na dohvat. Stoga, smatram u osnovi točnom dijagnozu Žarka Paića:

»Metafizičko obzorje pojma prirodnoga i ljudskoga iščezava u korist biotehologijske izvjesnosti kako je evolucija proces stvaranja novih oblika s onu stranu iskonske prirode i kulture humanizma.« (Paić 2011: 219)

Dakle, to je – bar privremeni – nepobitni učinak revolucionarnih pomaka u domeni prirodnih znanosti i biotehnologije. Pri čemu bi možda bilo uputnije govoriti o jednom *snažnom potiskivanju* nego o definitivnom iščezavanju metafizičkog horizonta poimanja ljudskosti i prirode, ali i uvažiti principijelnu *otvorenost odlučivanja* o tome kojim će se putem krenuti u sklopu daljnjeg civilizacijskog hoda ljudske vrste.

Program proizvodjenja jednog novog čovjeka, povezan s odgovarajućim antropološkim predstavama o ljudskoj prirodi, predstavlja projekte koji bi, kako je zapazio suvremeni njemački etičar Dietmar Mieth, smjeli biti realizirani »samo u sklopu s prekoračenjima brojnih, aktualno kulturalno usidrenih granica« (usp. Mieth 2011)! Također, ako bi s točke gledišta tzv. *etike vrste* (*species ethics*, *Gattungsethik*) bila prihvaćena zabrana takvih genetsko-tehnoloških zahvata kojima bi ljudi iskoračili iz dosadašnjih okvira svoje vrste i transformirali se u umjetno oblikovana »post-ljudska« bića, tako da bi, dakle, bila očuvana ljudska *humanost* kakvu poznajemo iz dosadašnje povijesti civilizacije. Ali kako bih istaknuo, analognim načinom i u odnosu na postojeće životinjske vrste koje bez daljnje ne bi trebalo umjetno »perfekcionirati« ili čak prevoditi u stanje drugo-vrstnosti.

4. Prihvatljivi oblici poboljšavanja ljudske prirode uz očuvanje njenog temeljnog kontinuiteta

Od tih sasvim opravdanih i pravovremenih Mittelstraßovih upozorenja distancirao bih se samo utoliko, što bih smatrao da bi u principu ipak bilo dopustivo nastojanje na izvjesnom, jasno *ograničenom i pažljivo odmjerenom* optimiziranju postojeće ljudske prirode, koje ne bi nužno značilo riskantno prekoračivanje granica vrste kojoj pripadamo, svojevršno samonegiranje vlastite prirodnosti bivstvovanja.

I to u bar sljedeća dva slučaja mogućih genetsko-tehničkih usavršavajućih zahvata: prvo, na planu produženja ljudskog životnog vijeka (recimo od sadašnjih limita od oko 80 do 90 godina, na realno dostižnih oko 110 do 120 godina

života). Drugo, na planu iskorjenjivanja najtežih bolesti koje sadašnja medicina ne može uspješno liječiti – rak, Alzheimer, teški mentalni poremećaji itd.¹³ Pritom bi pak ostajalo očuvanim *starenje* kao jedna svojstvena inherentna karakteristika ljudske prirode, koja ne predstavlja samo organski proces nego donosi i nezamjenjiva životna iskustva, doživljaj prolaznosti, dozrelost osobnih stavova, načina reagiranja na životne situacije i specifičnog kuta viđenja životnih, egzistencijalnih pitanja. Umjesto toga, samo bi se jednim osjetnijim produžavanjem ljudskog životnog vijeka taj proces starenja ponešto pomaknuo, ostavljajući otvorenim jedan dodatni višedesetljetni životni prostor za izražavanje individualnih dispozicija i mogućnosti, kakve tijekom sadašnjeg razmjerno kratkog životnog vijeka ljudi najčešće jednostavno ne stižu realizirati, ispuniti u potpunijoj mjeri. Što se drugoga tiče, takvo nastojanje biva opravdano potrebom rasterećenja individualne egzistencije od vrlo teških, ne samo tjelesnih patnji, kakve sobom donosi Alzheimer i dr. Takvih patnji, kojima ujedno biva reducirano njihovo sudjelovanje u obiteljskom i društvenom životu i koje pogađaju i njihovo socijalno okruženje.

Jedno takvo rasterećenje ne bi pak ujedno značilo i imuniziranje pripadnika ljudske vrste protiv bilo kakvih, pa i najlakših oboljenja. Jer i sam proces stjecanja određenih bolesti i doživljaj bolovanja predstavljaju jedno svojstveno životno iskustvo vezano za ljudsku prirodu od samih njenih početaka pa kroz potonji civilizacijski razvoj sve do naših dana – sasvim slično procesu starenja. Iskustvo, koje pored svoje individualne dimenzije može bitno povezane s određenim produbljivanjem vlastitog samorazumijevanja i otvaranjem nekih pogleda na ljudski život i njegove ograničenosti, na kakve ne bivamo motivirani u stanju posjedovanja bezbrižnog zdravlja, ima ujedno i svoju socijalnu dimenziju u vidu afirmiranja međuljudske solidarnosti, brige za drugoga, pružanja njege drugome itd. Dakle, ukoliko druge bolesti, osim onih najtežih, ne izlažu ljude velikim i dugotrajnim patnjama, utoliko mogućnost njihovog daljnjeg pojavljivanja može biti i dalje ostavljena otvorenom. Naravno, uz usavršavanje preventivnih i sanacijskih medicinskih postupaka, kojima bi se ograničavalo njihovo izbijanje i olakšavalo podnošenje, tj. proces bolovanja i skraćivao oporavak. Dakle, smatram da se za takav razlučeni odnos prema pitanju potencijalnog eliminiranja mogućnosti obolijevanja pripadnika ljudske vrste može naći utilitarističko opravdanje u smislu jednog prosvijećenog *negativnog utilitarizma*,¹⁴ etičkog stajališta koje, pored svog vodećeg cilja smanjivanja odnosno uklanjanja bolova i patnji, može uzeti u obzir i egzistencijalni značaj *fenomena podložnosti obolijevanju*, iskustva bolovanja za svojstveni osebujni profil ljudske prirode i osjećajnosti, te kao dodatna komponenta za tradiranu humanost u nekim njenim relevantnim aspektima.

Ona bi potencijalna obuhvatnija promjena ljudske prirode, kako na to ukazuje više suvremenih autora, mogla uslijediti na način koji možda neće moći biti predvidiv i podložan kontroli! Kako je tu poantu izrazio sam Mittelstraß:

»Gdje god čovjek nastoji preinačiti svoju bit, svoju prirodu, izlaže se riziku da je izgubi jer mu upravo priroda daje ljudskost. Ravnoteža između prirodne artifičnosti i artifične prirode izgubila bi se. Čovjek bi se stopio sa svojom stvoreninom, vratio bi se paradigmi mašinerije koja je već jednom ranije poremetila misli i osjećanja, na pragu modernosti. Jer, nakon Čovjeka onda ne bi postojao Čovjek, već samo proizvod (Čovjeka), koji bi htio da zauzme mjesto

13

Analognim načinom ista dva izuzetka mogla bi vrijediti i za životinjske vrste, s obzirom na njihovu dobrobit.

14

Za jedno sistematsko izlaganje pozicije negativnog utilitarizma uz nadovezivanje na Epikura, Johna Stuarta Milla i Karla Poppera vidi: Jakovljević 2007.

Čovjeka. *Conditio humana* bi se pretvorio u *conditio technica*; ljudska bi vrsta prestala biti što jest, prešla bi granice svoje vrste. Međutim, ovo također znači da se Čovjek, u izvjesnom smislu, ne može optimizirati, makar ne u toj mjeri da bi takvom 'optimizacijom' prešao preko granica njegove prirode – koliko god to bilo teško detaljnije odrediti.« (Mittelstraß 2009: 503, djelomični kurziv D. J.)

Drugim riječima, on inzistira da *conditio humana*, »u kojoj opisujemo našu posebnu bit, u izvjesnom smislu nije raspoloživa i podložna optimiziranju«. Naime, tako »što s jednim optimiziranjem prijeti da se izgubi i ta *conditio*, upravo zato što čini bit čovjeka«. Ono što bi ostalo, bili bi *bogovi i strojevi* – a »oboje ne dijele ono što nas čini ljudima – našu toplinu, naš miris, našu sreću, našu zamišljenost« (Mittelstraß 2008: 180)! Ovdje treba obratiti pažnju na to da samo razlikovanje između *umjetnog* i *prirodnog* jest i dalje ona esencijalna diferencija na kojoj se temelje naše orijentacije: distinkcija koju upotrebljavamo *kao orijentaciju*, primjećuje taj mislioc, otvarajući dalje priključno pitanje: *na što bi sličio svijet u kojem ta distinkcija ne bi mogla biti povučena i kako bi moglo biti moguće dosegnuti jedno takvo samo-razumijevanje koje bi zaboravilo tu distinkciju?* – pita on (usp. Mittelstraß 2010: 497).

Time se vraćamo pojmu *ljudske prirode*, prirodnosti ljudskog bivstvovanja koje biva onakvim tehničkim razvojem dovedeno u pitanje. Na taj se pojam nadovezuje moderna *etika vrste*, uz izraženo odlučno protivljenje zahvatima u integritet ljudske vrste putem korištenja onih sredstava, kakva nam nudi moderna reproduktivna medicina. Recimo, kod takvih mislilaca poput Hansa Jonasa i Jürgena Habermasa. Nadovezujući se na u prvom dijelu ovog eseja formulirano pravilo održavanja kontinuuma s prirodom i egzistencijom drugih živih bića, sada bi u odnosu na taj dodatni izazov odgovarajuće pravilo po analogiji mogli formulirati kao:

Zahtijevanje stava *samopoštovanja prema vlastitoj prirodi i s njome povezanoj svojstvenoj formi življenja*, brižnog odnosa prema njima i održavanja kontinuiteta vlastite biološke prirode kroz daljnji civilizacijski razvoj, bivstvovanje u skladu s njom – njenim dispozicijama, mogućnostima i potrebama. Uz osujećivanje destruktivnog odnošenja prema njoj i prijetećeg gašenja ljudske vrste i, nasuprot tome, osiguravanje njenog produžetka i postojanosti ljudskog oblika egzistiranja – našeg s njim povezanog samorazumijevanja i humanističkih vrijednosti odnosno kulture. U sklopu posljednjega, posebna uloga pripada *tradicijama*, očuvanju dobrih, kroz kulturnu povijest provjerenih navika i običaja unutar njihovog djelovanja – uz moguća povremena reformistička prilagođavanja i djelomična inovativna upotpunjavanja.

Dakle, radilo bi se o stavu i postupanju primjerenim vrsti kojoj se pripada, ispravnim u odnosu na nju i njezinu dobrobit i, u tom slijedu, onemogućavanje potencijalne dekonstrukcije ljudskosti. Pridržavanje tog stajališta utiralo bi put odolijevanju iskušenjima genetskog inženjeringa, sireninog zova perfekcioniranja biološke prirode ljudske vrste kojim bi došlo do iskoraka iz iste i njenog zamjenjivanja nekom novom vrstom živih bića. A time bi ujedno uslijedilo daljnje radikalno uzdizanje i uposebljavanje takve eks-ljudske vrste u odnosu na njeno prirodno okruženje i automatskog narušavanja postojećih biološko-evolutivnih povezanosti.¹⁵ Nasuprot tomu, budućnost ljudske prirode je u njenom temeljitom uzastopnom održavanju uz samo vrlo ograničena, obazriva i kontrolirana poboljšanja u pogledu produžetka životnog vijeka jedinki ljudske vrste i zaštitu od teških oboljenja koja se ne mogu uspješno tretirati drugim sredstvima.¹⁶

Pritom bi polazište, kako u pogledu stremljenog kontinuuma s izvanljudskom, tako i kontinuiteta same ljudske prirode, činio odgovor na pitanje *što sam čo-*

vjek jest i što je okruženje u koje je on ukomponiran, njemu supripadan. U ovom eseju pokušano je pružanje izvjesnih svjetonazorsko-reformističkih naznaka usmjerenja za formuliranje odgovora na ta dva presudna pitanja. Možda bi se jedna primjerena antropološka pozadina za ovdje predložena orijentiranja mogla potražiti u ekološki i biocentrično pretumačenoj Heideggerovoj riječi o čovjeku kao *pastiru bivstvovanja* (*Hirte des Seins*), ali odlučno razriješenoj od svih antropocentričnih prizvuka.¹⁷ *Ethos* u ovdje razmatranom značenju i njegova ključna uloga u formiranju samog čovjeka preko odrednica zavičaja i domovine, što se može protegnuti i preslikati na ostali biljni i životinjski svijet, nisu nažalost bili predmet posebnih detaljnijih znanstvenih istraživanja – izuzev donekle u sociobiologiji. Takav se *ethos*, kako u biološkoj, tako i u društvenoj i kulturnoj prirodi čovjeka, manifestira kao ontološki fenomen sa svojstvenim normativnim potencijalom i zavređuje ne samo filozofsku nego i znanstvenu pažnju, odgovarajuću interpretativnu obradu.¹⁸

U svakom slučaju, priroda kao životni prostor kojemu se – skupa s ostalim živim bićima i vegetacijom – pripada, kao i sama biološka i na njoj nadograđena socijalna i naposljetku kulturna priroda čovjeka, ostaju važiti kao horizont njegova samorazumijevanja i razumijevanja svijeta u kojemu se bivstvuje, kao i tome razumijevanju prilagođene moralne prakse.¹⁹

Literatura

Höffe, Otfried, *Ethik: Eine Einführung*, C. H. Beck Verlag, München 2013.

Honnefelder, Ludger, »Sittlichkeit/Ethos«, u: Marcus Düwell, Christoph Hübenal, Micha H. Werner (ur.), *Handbuch Ethik*, J. B. Metzler, Dordrecht 2016., str. 508–513.

Ilting, Karl-Heinz, *Naturrecht und Sittlichkeit*, Klett-Cotta, Stuttgart 1983.

Jakovljević, Dragan, »Worin unterscheidet sich der negative Utilitarismus vom tradierten Utilitarismus und läßt er sich mit ihm kombinieren? Entwurf einer moderaten Spielart des negativen Utilitarismus«, *Ethica: Wissenschaft und Verantwortung* 15 (2007) 4, str. 377–394.

Jakovljević, Dragan, »Prava za životinje. K normativnom reguliranju suživota ljudi i životinja na pozadini paralelne primjene dvaju interpretativnih pristupa«, *Filozofska istraživanja* 33 (2013) 1, str. 167–182.

Jakovljević, Dragan, *Saznavanje, tolerancija, vera*, Makarije 3M, Podgorica, Beograd 2014.

15

I predstavljalo bi svojevrsno iznenađenje ako bi ta nova, superiorna vrsta živih bića iskazivala posebnu zainteresiranost za poštovanje prema drugim oblicima života i za življenje usklađeno s prirodom, drugim živim bićima i vegetacijom. Vjerojatno bi prije bilo za očekivati njihovo stavljanje u nadređeni položaj novog planetarnog hegemonu.

16

Ili bi to tretiranje bilo mučno, povezano s dugotrajnim patnjama oboljelog, kao i njegova socijalnog okruženja.

17

Tako da bi se radilo o *bržnom pazitelju* spram ukupnosti interakcijskih odnosa s drugim živim bićima i prirodom, kao i među njima samima – ne i o dominirajućem hegemonu, biću vrijednosno uzdignutom iznad drugih bića.

18

Od toga dalje, iduće pitanje, kako primijeniti umjereno-utopijsku ideju arhaičnog pojma *ethos* u uvjetima suvremenog društva, izlazilo bi iz okvira ovog eseja. O tome će biti riječi u mom eseju »Projekcije budućnosti i nasljeđe utopijskog mišljenja« (2020.), te šire i u knjizi u pripremi *Vrijednosno orijentiranje*, čije će objavljivanje uslijediti 2021. godine.

19

Želio bih zahvaliti dvojici anonimnih recenzentata na sugestijama i primjedbama, od kojih su pojedine po dogovoru s redakcijom na odgovarajući način intengrirane u finalnu verziju teksta, doprinoseći njegovoj jasnoći i potpunijem izražaju.

Jakovljević, Dragan, »Šta su to tradicije?«, *THEORIA* 62 (2019) 4, str. 85–98.

Kangrga, Milan, *Nacionalizam ili demokracija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Srijemski Karlovci, Novi Sad 2002.

Mieth, Dietmar, »Glück durch Biotechnik? Die Debatte über die biologische Verbesserung des Menschen«, u: Dieter Thoma, Christoph Henning, Olivia Mitscherlich-Schönherr (ur.), *Glück: Ein interdisziplinäres Handbuch*, Metzler, Stuttgart, Weimar 2011., str. 369–374.

Mittelstraß, Jürgen, »Naturalness and Directing Human Evolution: A Philosophical Note«, u: Werner Arber, Nicola Cabibbo, Marcelo Sánchez Sorondo (ur.), *Scientific Insights into the Evolution of the Universe and of Life*, The Pontifical Academy of Sciences, Vatikan 2009., str. 491–503.

Mittelstraß, Jürgen, »Evolution und die Natürlichkeit des Menschen«, u: Jochen Oehler (ur.), *Der Mensch: Evolution, Natur und Kultur*, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg 2010., str. 247–261.

Paić, Žarko, *Posthumano stanje: kraj čovjeka i mogućnost druge povijesti*, Litteris, Zagreb 2011.

Papa Franjo, *Laudato si'*: *Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 202, Bonn 2015.

Siep, Ludwig, *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*, 2. izd., Suhrkamp, Frankfurt na Majni 2016.

Waldenfels, Bernhard, *In den Netzen der Lebenswelt*, 4. izd., Suhrkamp, Frankfurt na Majni 2005.

Wust, Peter, *Der Mensch und die Philosophie. Einführung in die Hauptfragen der Existenzphilosophie*, Werner Schüßler, LIT Verlag, Berlin 2014.

Dragan Jakovljević

Für die Ethik des Kontinuums von Natur und Mensch

Zur einer moderaten Utopie für unsere Zeit beim Ausgehen von dem archaischen Ethos-Begriff

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz wird betrachtet die Frage des Verhältnisses zwischen Natur und Menschen ausgehend vom alten unreflektierten Gebrauch des Ausdrucks Ethos im Sinne des gewöhnlichen Lebensortes, das von den es bewohnenden Lebewesen in bestimmten Ausmasse (mit-)gestaltet wird. Diese Ausgangsposition wird weiter ausgearbeitet durch Begriffe des Heimortes (Kangrga) bzw. der Heimwelt und Heimat (Waldenfels). Verfasser vertritt die Auffassung, wonach dieser überlieferte Ethos-begriff den entsprechenden modernen Begriff nicht zu ersetzen vermag, er kann aber immerhin als seine zusätzliche Sinnbeilage verstanden werden. Die Letztere zeigt vielmehr eine unerwartete Aktualität mit Rücksicht auf die gegenwärtige Problematik der Ökologie sowie Biodiversität. Hierbei wird vor allem die Frage geöffnet, welche Arten des Bewohnens als auch des Bodenkultivierens des jeweiligen Wohnortes sollen vorgezogen, und welche dagegen unterlassen werden. Als ein Imperativ hebt Verfasser die Notwendigkeit hervor eines umsichtigen Beziehens zu den anderen Lebewesen, zur Vegetation und natürlichen Umwelt mit denen wir das planetare Wohnort teilen, begleitet mit dem Respekt zur anderen, nicht-menschlichen Lebensformen sowie zu ihrem Wohlbefinden.

Schlüsselwörter

Ethos, Heimort, *place-identity*, Umwelt, Anthropozentrismus, Perfektionierung