

# Ekološka kriza - izazov praktičnoj filozofiji

Ivan KOPREK

Živimo u vrijeme u kojemu postaje očito da sa priroda nije samo prevarila kad se »preпусти« čovjeku, već da je time počinila atentat i na samu sebe. Došli smo, naime, u situaciju u kojoj se, kako reče B. Brecht, više bojimo našeg lošeg života nego smrti.

Ovim kratkim pokušajem želimo predočiti i posvijestiti neke bitne etičko-praktične postavke i implikacije koje bi, prema našem mišljenju, trebalo da postanu relevantne za budući stav prema prirodi i svijetu u kojemu živimo.

## 1. FILOZOFIJA I EKOLOGIJA

Kao aktivni član današnjeg društva koje žeda za konzumom i halapljivo traga za zakucima zabave; kao pripadnik društva koje se bacilo u naručaj tehnike i panekonomizma; kao činilac društva jednokratne upotrebe koje je prirodi okrenulo leđa, čovjek je današnjice pozvan da promisli svoj život i svoje postupke u perspektivi onih posljednjih, »filozofskih« pitanja: zašto?, čemu?, kamo?

Filozofija si je oduvijek postavljala zadatak da ukupnu stvarnost domisli u odnosu prema cjelini.<sup>1</sup> Dok se čovjek još donedavno shvaćao kao »vis-a-vis de l'univers«, kao dio prirode, utkan u njezinu cjelinu, to je ona u novo doba jednostavno postala objekt njegove nadmoći. Rapidno podređivanje prirode konzumističkim i novčanodobitnim ciljevima postaje jednostavno raspoznavni znak ljudskog ponašanja i

1 Nije stoga čudo da je pojam »ekologija« prvi upotrijebio godine 1866. upravo njemački filozof i prirodosnanstvenik E. Haeckel (1834—1911), na čijem se radu *Generelle Morphologie der Organismen* (Berlin 1866) i utemeljila mlada disciplina biologije, u želji da u cjelini prouči interaktivne odnose organizma prema njihovoj okolini.

2 Usp. J. PIEPER, *Was heisst Philosophieren*, München 1949, str. 52. O odnosu čovjek svijet usp. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin 1928; M. SCHELER, *die Stellung des Menschen im Kosmos*, Berlin-München 1962 (6. izdanje); H.—E. HENGSTENBERG, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1957.

djelovanja. Današnji se čovjek prema prirodi odnosi kao pljačkaš koji je nasilno prelomio ontološke veze koje su ga povezivale s cjelinom svega postojećeg. Ako je pak on svojim konzumističkim prohtijevima istrkao prirodu od nje same i sebe od nje; i sam se sebi iznevjerio - otuđio.

Čini se stoga da ljudski um dosada ipak nije još iskreno stao pred tako temeljne izazove koji zahtijevaju obrat mišljenja.

Ne iznenađuje nas stoga ni činjenica da zanimanje za prirodu danas više ne izranja iz internih problema suvremene filozofske refleksije. Donedavno se čak i činilo da pojam prirode nije filozofijska tema. Ponovni je interes za prirodu unutar filozofskih krugova suvremene misli porastao tek promišljanjem krize dijalektike tehnike, koja je na površinu iznijela iskustvo da napredak znanstveno-tehničke kulture vodi razorenju čovjeka i njegova okoliša.<sup>3</sup>

### 1. 1. Atmosfera klasične filozofije: uciljnost prirode

Sukus bi se antičke i srednjovjekovne povijesti filozofije i njezina argumentativnog preoravanja o odnosu prema čovjeku i prirodi mogao sažeti u misao: Čovjek je gospodar, vladar prirode.

Sve je do praga novoga vijeka čovjek bio shvaćan kao najuzvišenije živo biće, koje na temelju svoje duševnosti istodobno pripada višem kao i prirodnom redu. I obratno: priroda dolazi u čovjeku, ako mu služi, do svog određenja i uciljnosti. U tome je bila i bit umjetnosti čovjekova gospodarenja.

Dok na početku Platonove *Države* Sokratov oponent u diskursu sofist Trazimah u ponašanju i postupcima pastira odbija prisposobu vladarske (kraljevske) umjetnosti, argumentirajući da pastir vodi ovce i k mesaru, tada odgovara Sokrat da to za umjetnost njegova gospodarenja kao takvog nije ono bitno. Tako dugo dok je pastir pastir, on se brine za dobrobit ovaca. Ovce pak nisu, gledajući apsolutno, same cilj za sebe, kao što su to dakako ljudi. Oni su tu da bi se trajno izvježbavala umjetnost pastirstva. U pozadini ove Sokratove argumentacije stoji uvjerenje da su za čovjeka baš najkorisnije one ovce koje žive onako kako to priliči ovcama.<sup>4</sup>

U antičkoj je filozofiji platonске provincije i čitava zbilja bila na neki način teleologijski usmjerena i ontologijski shvaćena. Sve je posjedovalo svoju vrijednost u svom bitku.

Misao da se pastir daje neposredno voditi i mesarovim interesima i po zakonu njegova djelovanja, te da dobro životinja (ovaca) životinjama

3 Usp. M. HEIDEGGER; *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962.

4 PLATON, *Država*, I, 345 c—d.

pridolazi izvana, od čovjeka (kako bismo danas rekli, od »zaštitnika životinja«!), ostaje tek moderna pojava procjene čovjekovog ponašanja.

Aristotel je pak razlikovao tri specifične vrste čovjekova ponašanja: promatranje onoga što jest (theoria), tvorbene djelatnosti (poiesis) i vlastito samostvarenje (praxis). Povezanosti čovjeka s prirodom odgovara i teoretski odnos prema njoj. Glavni je zadatak spoznati je, tj., prema Aristotelovom shvaćanju spoznaje, s njome postati jedno.<sup>5</sup> »Teorija« kao najuzvišeniji oblik ljudskog samoostvarivanja (prakse) nije, misli Aristotel, usmjerena na daljnju korist, već ima teleologijsku konotaciju, baš onako kao što je za nas ima promatranje slike ili krajolika.

Aristotel je u tom kontekstu pozivao i na konstitutivnu dispoziciju predstavke skladnog, uspjelog, dobrog ljudskog života, što je i označio umjetnim izrazom »etika«.

Etiku je, nasuprot područjima teoretske filozofije, Aristotel zaokružio sintagmama »praktična filozofija«<sup>6</sup>, »filozofija o ljudskim poslovima«<sup>7</sup>, ali i »političko istraživanje«<sup>8</sup>. On je, naime, mislio da uspjelost, skladnost, »dobrotost« života nisu samo stvar individualnog djelovanja, individualnih mjerila i djelatnih dispozicija već i ljudske cjelokupnosti.

Glasovita rečenica da je čovjek po prirodi političko biće ne znači, prema Aristotelu, da on živi kao mrav ili pčela u socijalnoj vezi, već da je on biće koje može doći do ostvarenja svoje prirode samo u politički oblikovanu, komunitarnu životu. Tek se u takvu suživotu može govoriti o uspjelosti, o skladu, dobroti. Stoga je država »zajedništvo dobra življenja, kako kućama, tako i rodovima poradi života savršena i samodostatna«<sup>9</sup>.

Na etiku se tako, prema Aristotelu, naslanja i druga disciplina iz kruga »praktične filozofije« - politika. U svemu upada u oči ono bitno: država nije samo zajedništvo dobra života »kuća i rodova«.

Riječ »oikos« ima u grčkome mnogo značenja. Ona je »postojbina« - u svemu onome što ta riječ u sebi uključuje: ukorijenjenost u rodnu grudu, ognjište, kuća, obitelj; »oikos« je i domovina, cjelovitost dobara svih stanovnika. Stanovati u kući znači su-stanovati<sup>10</sup>, što onda i pretpostavlja socijalno i umsko ponašanje.

Dvije su discipline koje etimologijski potječu iz imenice »oikos«, a

5 »Stvarno spoznavajući i stvarno spoznato su jedno: (ARISTOTEL, *De anima* III, 430a 3—4).

6 »Praxis« je način čovjekova življenja, tj život u bitnoj otvorenosti raznolikih ciljeva i svrha. (Usp. ARISTOTEL, *Politika*, 1254 a 7).

7 ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, 1181 b 15.

8 Isto, 1094 b 11.

9 ARISTOTEL, *Politika*, 1280 b 30—35.

10 Izraz »oikos« (kuća) je stoga često u latinskom jeziku bio preveden kao »vicus« (selo).

koje također reguliraju su-stanarske odnose, »ekonomija« i »ekologija«. I njih se dakle ima pribrojiti disciplinama koje se u tradiciji aristotelovsko-peripatetičke filozofije jednostavno okupljaju pod naslov »praktična filozofija«.

Svjedoci smo da srodstvo između »ekonomije« i »ekologije« u naše dane sve više labavi. Dapače, te su dvije sestrinske znanosti u otvorenu sukobu, koji se zaoštrio u vremenu prožetom produkcijskom-tehničkom strukturom.<sup>11</sup>

## 1. 2. Novovjeki pojam znanosti i misao beskonačnog ovladavanja prirodom

Novovjeka je produkcijsko-tehnički impregnirana misao (premda je iluzija ustvrditi da je odnos čovjeka prema prirodi postao problematičan tek industrijalizacijom 18. i 19. stoljeća<sup>12</sup>) uspostavila nov tip vlasti nad prirodom, naime trajno podvrgavanje prirode ljudskim ciljevima, što znači i apsolutističku nadmoć čovjekovu nad svima što ga okružuje. »Teleologijsko« se spoznavanje prirode, dakle ono praktično shvaćanje prirode, nadomjestilo svođenjem čovjekove djelatnosti na puku tehničku promjenjivost, proizvodnju.

Tako tehnika postaje prevlasna značajka novovjekovog odnošenja prema stvarnosti. Za nju važi zakonitost: želi li se od prirode ili u njoj nešto napraviti, ništa nam ne koristi razmišljati o tome kamo ona po sebi smjera. Mi smo njezini gospodari. Spoznaja se prirode jednostavno postavlja u proizvodnu funkciju. Predočiti neku stvar znači: »imagine what we can do with it, when we have it«<sup>13</sup>.

Th. Hobbes je npr. tvrdio da ne može postojati ni tako nešto kao »moralno dobro«. Postoji samo beskonačno glavinjanje »od požude do požude«. Krajnji je smisao svega tek korist.

Tehnika, koju su još Th. Hobbes ili F. Bacon (i drugi engleski empiristi), ali i filozofi renesanse tek samo najavili kao sredstvo za olakšanje i osiguranje ljudskog života, počinje u naše dane prekoračivati sve granice; dapače, ona i postaje opća opasnost.<sup>14</sup> Takav način domišljanja polako uvodi u društvo rizika i u iskustvo šokova.

11 »Tehne« je, prema Aristotelu, posebna vrsta »episteme poetike«, znanja o onome kao se nešto može napraviti, proizvodnja (i duhovno umjetničko i tjelesno materijalno). »Tehne«, uz »fysis« (priroda), pripada onome što je Aristotel naznačio imenom »poiesis«. Usp. ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, 1140 a; *Metafizika* 1025 b; 1032 a; 1070 a).

12 Usp. J. NIDA-RUMELIN, »Ethik und Umwelt«, WALLETSCHER-GRAU *Öko-Lexikon*. München 1988, str. 84.

13 Th. HOBBS, *Leviathan*, London 1889, 13.

14 Usp. H. PLESSNER, »Das Identitätssystem«, u: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Hrsg. von M. Frank und G. Kunz, Frankfurt 1975, str. 429.

Tehnika danas prijeti da nas uništi. Tu je i razlog bojazni čovjeka od lošeg života. Znanost su i tehnika postale prirodan događaj i logičan vrhunac evolucije, koja je uvijek nagrađivala opsežniju spoznaju reproduktivnim uspjehom - korišću, a ne *dobrotom* života. Tehnika nas je, kako je reče E. Bloch, opkolila kao okupacijska vojska; ona nas zapravo degradira. Čovjek postupno više ne odlučuje hoće li tehnički razvoj - on ga mora htjeti! Vjera je u napredak nasilno anketirala mjesto čovjekove slobode, propagirajući stalni napredak.

Jedan je od kamenova temeljaca za takvo shvaćanje znanosti i odnos prema prirodi postavio i Descartes, pozivajući na »znanstvenost spoznaje«<sup>15</sup>. Znanstvena je pak samo ona spoznaja koja iz spoznatljivog (prirodnog) objekta briše svaku sličnost sa subjektom. Priroda postaje puki objekt, kojem ne pripada nikakvo vlastito pravo. S njome se postupa kao s »mašinom«. Zastupa se i strogo analitički način mišljenja koji promiče oštru razliku između subjekta i objekta, pojma i života, prirode i misterija, duha i prirode.

### 1. 2. 1. *Posljedice novovjekog odnošenja prema prirodi*

Opisanim razvojem postaje jasno kako svaki pokušaj da se i dalje potiču zahvati u prirodu ne bi li ona ostala samo puki objekt čovjekove težnje za gospodarenjem uzrokuje posljedice koje izmiču cilju tog pothvata: osiguranju, olakšanju i blagostanju, jednostavno - dobroti ljudskog života. Postaje, naime, očito da program znanstveno-tehničkog odnošenja prema prirodi ugrožava svoju pretpostavku - ljudski život. Suzimo li prirodi svu sličnost s čovjekom (u smislu uciljnosti), tada sužavamo i njegovu vlastitu prirodnost za puki fabrikat (objekt) kojim treba ovladati.

Kad je novovjeka znanost probila omotnicu aristotelovsko-ptolomejskih nebesa i kada se čovjek našao u neomeđenu svemiru, već je (između mnogih) i Pascal uvidio dramatičnost čovjekova postojanja. On je svoje jedinstveno osvjetljavanje čovjekova stanja okrunio mišlju da je čovjek samom sebi najčudesniji stvor u prirodi.<sup>16</sup> Istina, njegova je iskonska potreba da se oslobodi od oskudice i da poveća materijalno bogatstvo te da osigura i afirmira svoj život uvijek bila onaj zamjetljivi izraz stalne težnje za svladavanjem prirode i ovladavanjem vlastitog života ali i u toj situaciji on stoji pred apsolutnim zahtjevom da svojim djelovanjem u svoj svijet i život unose smisao. To je njegova moralna odgovornost, koja među ostalim ima odlučiti i o tome hoće li čovjek tehničke epohe napraviti sve što može.

15 R. DESCARTES, *Discours de la Methode*, Hamburg 1969, 100.

16 Usp. B. PASCAL, *Misti* (348), Zagreb 1969, 153

Ekspanzija znanosti i tehnike, i s time povezano potenciranje čovjekove moći, nije uzrokovala samo duboke promjene u prirodi već je postala i apel (možda primarno tek samo unutar filozofije) za promjenu čovjekove svijesti njegovih temeljnih stavova prema svijetu, budućnosti i vlastitoj odgovornosti.<sup>17</sup> Srž tih temeljnih stavova tvori svijet *moralne odgovornosti*. Čovjek, naime, treba da opravda svoje ponašanje, u smislu integracije u šire smisljeno obzorje.

## 2. PRAKTIČNE NAPOMENE UZ EKOLOŠKU ETIKU

S vremenom postaje sve očitija svijest da se borba protiv prirode može konačno i izgubiti. Ekologijska nas kriza prisiljava da u svjetlu moralne odgovornosti domislimo bolja rješenja.

Habermas je na društvenome području definirao krizu kao stanje u kojemu »struktura nekog društvenog sustava dopušta manje mogućnosti rješavanja problema no što bi se moralo upotrijebiti za održavanje ustrojstva sustava«. <sup>18</sup> Ako se ta definicija primjeni na ekologijsku krizu, tada upravo sustav prirode stavlja na raspolaganje manje mogućnosti za rješavanje problema. Postoje doista stvarne indicije da je danas riječ o upravo takvoj ekologijskoj krizi. Znakovitost nije primarno u relevanciji opažajnih fenomena krize, već u nepreglednoj insuficijenciji svih dosadašnjih ponuđenih strategija i pokušaja rješenja.

Tek će s pretpostavkom svijesti o granicama čovjekovih mogućnosti ovladavanja prirodom biti moguće i ekologijsku svijest učiniti sastavnim dijelom *dobra* života - etike. Respektiranje pak tih granica (telosa) dovodi i do onoga što kao ljudi zapravo i jesmo. Nužno je u razrješavanju ekologijske krize današnjice krenuti upravo tim metafizičko-antropološkim putem.

### 2. 1. Poziv na integrativno mišljenje

Misli se da etika današnjeg tehničkog doba mora biti cjelovita etika<sup>19</sup>, etika koja domišlja posljedice našeg djelovanja, ali da istodobno treba ostati i etika koja uzima u obzir da je naš umni kapacitet za taj cilj preuzak, ograničen. Ne radi se ovdje o promicanju nekog iraciona-

17 Svijet je, kako je to E. Husserl ispravno pokazao, bitno u odnosu prema sposobnosti sintetizirajuće svijesti i ne smije se objektivistički izobličiti.

18 J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt 1973, str. 11.

19 Usp. S. H. PFURTER, *Ethik in der europäischen Geschichte II*, Stuttgart 1988, 133 s.

lizma ili bježanja od stanja u kojemu se nalazimo. Bilo bi sigurno pogrešno odjednom iskočiti iz vlaka današnjeg tehničkog napretka. To bi upravo značilo djelovati ne-umno, dakle u krajnjoj konsekvenciji neodgovorno. Eskapizam u današnjem vremenu ekologijske krize jednostavno nije primjereno rješenje.

U doradu se jedne buduće ekologijske etike najprije treba da uklope svi relevantni antropologijski te duhovno-znanstveni i socijalno-znanstveni činitelji tehničkog djelovanja. Potreban je, naime *cjelovit* stav prema prirodi, a onda je dosljedno potrebna *cjelovita* ekologijska etika. Ona se ne iscrpljuje u tome da posreduje između deontologijskih i teleologijskih etičkih teorija, između etike morala nastrojenosti (posvješćenja) i etike odgovornosti (konsekvencijalizam)<sup>20</sup>. Ekologijska etika ima posredovati i etos, emotivan stav, koji motivira na to da se dobro doista i čini. Takva etika treba da ima bitno metafizički značaj.

K. R. Popper je u koncipiranju mogućnosti ekologijske etike pokušao poći putem tzv. »Stückwerk-Technologie«<sup>21</sup>, kritizirajući upravo metafizičke prizive na cjelovitost, na što zapravo i mi upozoravamo. Popper poziva na fragmentarno rješavanje problema da bismo tako konačno došli do cjelokupnog plana čovjekove budućnosti, tvrdeći da je upravo manje jedinice lakše nadzirati nego nepreglednost cjeline.<sup>22</sup> Nadzorom se pak postupno širi i domet samog planiranja.

Kolikogod ta misao u sebi imala nešto simpatično, ona nam se ipak u kontekstu ekologijske krize današnjice čini pogrešnom. Naime u njezinoj pozadini stoji »progresistička falacija«<sup>23</sup> znanstvenog optimizma, koji u konačnici u odnosu prema prirodi razgrađuje i samu čovjekovu svijest.

Čovjekova je svijest o okolišu uvijek već pred ekologijskom krizom gledala na ljudski organizam kao sustav, čije pojedinačne procese nije moguće izolirati, već ih se ima promatrati u međusobnoj funkcionalnoj ovisnosti. Tako naprimjer nije medicina (kao znanost koja se bavi ljudskim zdravljem) nikada bila smatrana za »čistu« znanost, već kao primjena čitavog slijeda znanosti (fizike, kemije, biologije, psihologije,...) ali i izvanznanstvenih iskustava života primjenjenih na sam

- 20 M. WEBER je uveo razliku između tzv. »Gesinnungsethik« i »Verantwortungsethik«. (Usp. M. WEBER, *Politik als Beruf*, Berlin 1977, 7. izdanje, str. 57).
- 21 Usp. K. R. POPPER, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1979, 5. izdanje, str. 47—57.
- 22 Popper je tu misao razvio kao protutezu historističkim i holističkim tendencijama današnjice tvrdeći da holizam (koji metodologijski želi poći od cjeline (usp. A. N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, New York 1925) ne može biti ispravna metoda znanstvenog istraživanja.
- 23 Usp. W. HUBER — H. R. REUTER, *Friedensethik*, Stuttgart—Berlin—Köln 1990, str. 110.

ljudski organizam. Funkcionalna ovisnost pretpostavlja cjelinu koju ne dohvaća znanost.

Primjenjeno i na naš odnos prema prirodi, možemo stoga reći: mi smo konačna bića u praktično beskrajno raznorodno satkanu okolišu. Ekologijska etika mora početi od te činjenice i pretpostaviti upravo svijest o cjelovitosti. Ona treba ponuditi okvir koji uređuje to da se instrumentalni um ne izrodi u puki ne-um.

## 2. 2. Priroda kao uvjet ljudskog života i nužnost slobodnih ograničenja

Kao izraz cjeline, čovjek ima udjela u životu. Ne može se u njemu roditi osjećaj odgovornosti za vlastitu okolinu dok on sam ne shvati da je dio prirode. Rang te odgovornosti treba najprije odrediti negativno u načinu respektiranja određenih granica vlastitog tehničkog djelovanja i raspolaganja.

Pod tim negativnim o-graničenjem tehničko-racionalnog odnosa prema prirodi skriva se i nužnost onog pozitivnog: poziv na »*pustiti-biti*« (Sein-lassen). Taj se pak stav može najbolje sažeti imenom »*strahopoštovanje*« (Ehrfurcht) pred životom.<sup>24</sup> Ekologijska etika mora početi od činjenice čovjekove svijesti: ja sam život koji želi živjeti, obuhvaćen životom koji želi živjeti.<sup>25</sup>

Princip »*strahopoštovanja*« pred cjelinom stvarnosti i života posvjescuje istinu koja ničemu ne dopušta da vrijedi tek unazad. Bitak koji stoji u središtu takve etike nije tek ono što nam se pokazuje kao objekt moguće manipulacije. On je jednostavno »transcendentalna pretpostavka« svemu postojećem.

Princip »*strahopoštovanja*« pred cjelinom stvarnosti i života ima se danas među etičarima pretpostaviti popularnim etikama diskursa ili konsensusa.<sup>26</sup> Diskurs, naime, pretpostavlja bitak, život, subjekt, osobnost. Osobi nije početno ono čime zapravo svršava njezin

24 Na tom je stavu izradio svoju etiku liječnik i filozof A. SCHWEITZER (usp. njegovo djelo: *Kultur und Ethik*, München o. J.). Za njega se etički princip etike može jednostavno svesti na naznačeni stav svijesti.

25 Dakako da se može postaviti pitanje: može li Schweitzerova etika, na koju se pozivamo, zaista i riješiti ekologijsku krizu. Ona, naime, može zapeti u aporiju ako ne prizna razliku između višeg i nižeg, vrednijeg i manje vrijednog života. Očito je da ne bi smio ostati jednako vrijedan život čovjeka i život komarca. Bitno je i pozitivno upravo to što ta etika apelira na korekciju novovjekovog nasilnog stava nad prirodom.

26 Posebno je među suvremenim etičarima privlačna teorija tzv. »komunikativnog djelovanja« odnosno »etika diskursa« promicana od neomarksista frankfurtske škole J. HABERMASA. (Usp. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns I — II*, Frankfurt 1981).



diskurzivni instrument — jezik. Majka se mora smiješiti djetetu da bi se dijete jednog dana moglo nasmejšiti, ona mora s njime komunicirati kao da već ono shvaća, kako bi tako jednog dana ono zaista shvatilo. Dijete ima pravo na to da se s njime postupa kao s čovjekom još prije nego se ono na to pravo i jezično pozove.

Sudionici u diskursu imaju dužnost da se shvate i kao osobe predstavnici onih kojih još nema, više nema i koji nikada aktivno u jezičnom diskursu ne sudjeluju: nerođeni, mala djeca, duševno retardirani, starci. Ta dužnost proizlazi upravo pred onima koji dolaze poslije nas, koji će biti pogođeni posljedicama našega djelovanja. Njih još nema u vremenskoj točki u kojoj bivaju oblikovani okvirni uvjeti života budućih naraštaja, oni još nisu diskurzivni partner pa se ni ne mogu govorno javiti. Diskursu, dakle, prethodi odgovornost u strahopoštovanju pred bitkom.

Odgovornost koju sadašnji naraštaj ima pred budućim jest, kako i ustvrdismo, u prvoj liniji negativna. Traži se samo da si u svom djelovanju, u svijesti vlastite slobode, svjesno postavimo granicu, da prihvatimo u sebe prirodu u cjelini upravo slobodnim ograničenjem vlastita djelovanja, prema principu onog »pustiti-bitu«. Tek tako pronalazimo put i do vlastite slobode koja nas vraća na nas same, i koja nas budi na ukućenje u bitak.<sup>27</sup>

Stoici su o tom »ukućenju« (oikeiosis) govorili kao o procesu u kojem čovjek sukcesivno prisvaja svijet; najprije vlastito tijelo, a onda i bliži okoliš i sve ostalo što mu pripada. Mi u tom procesu apeliramo na univerzalnu budnost.

Budni imaju, kako reče Heraklit<sup>28</sup>, jedan i zajednički (cjelosvrni) svijet. Čovjek kao budno, razumno biće misli cjelinu i otkiva sebe, i svijet u zajedničkom, principijelno neograničenom obzorju, u obzorju bitka.

Štoga čovjek u tom obzorju susreće, susreće uvijek i najprije kao sebe. U tome je i njegova čudna paradoksnost. Ako je on sam, svjestan je i drugoga. Popratno je iskustvo tome i iskustvo *dobrohotne ljubavi* (amor benevolentiae)<sup>29</sup>, u kojoj se on pronalazi i shvaća darovanim, ali i bitno prozvanim na odgovornost i to u aktivnoj svijesti iste eksperencijske dobrohotnosti.

Čovjek djeluje etički ako si u obzorju bitka u strahopoštovanju i dobrohotnoj ljubavi osmišljava život. Stoga odgovornost ovisi i o

27 Usp. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1979.

28 Usp. HERAKLIT, fragment 89.

29 Usp. R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuche über Ethik*, Stuttgart 1989, str. 123—157.

dohvaćanju smisla. Na određeni način smisao već prethodi čovjeku. On ga nalazi dok je u njemu pozivan da ga i sam ostvari, da ga u svijetu očuva i uspostavi.

### 3. NOSILAC NOVE ODGOVORNOSTI

Ljudsko bismo djelovanje ipak učinili nemogućim ako bismo na pojedinca naprtili neograničenu odgovornost. Odgovornost se pred okolinom tiče i čovječanstva u cjelini. Naslanjajući se na Aristotelovu koncepciju »praktične filozofije«, odgovornost bi se imala utemeljiti i u politici odnosno državi.

Zadatak je politike i države da u cjelini promisle posljedice čovjekova djelovanja, da ih nadziru, da ih neutraliziraju, da ih, treba li, i sankcioniraju. Jer, najčešće se naime uopće ne radi o posljedicama pojedinih djelovanja, već o koncentriranim posljedicama mnoštva djelovanja, koje pojedinačni djelatnik uopće ne može dohvatiti. Nadzor nad takvim učincima nije stoga samo stvar pojedinačnog etosa, već i zakonskih normi.

U sukobu pak između zakona i savjesti, društva i pojedinca nijedno rješenje nije tako prikladno da se očuva ono na što smo u ovih nekoliko redaka pozivali, koliko je to upravo društvo osnovano na političkodemokratskim odnosima.

### ZAKLJUČNA MISAO

Ako je zadatak filozofije (a onda i praktične filozofije) da u svemu očuva svijest cjeline, tada ona mora širiti, ujedinjavati i usmjeravati misao u ljubav prema mudrosti (filozofiji) uspjelog, *dobrog* života. Mudroslovlje (filozofija), naime, treba da doziva u svijest da čovjekov cilj nikako nije loše živjeti ili čak tek samo živjeti, već *dobro* živjeti. Možda je filozofija konkretno u tom zadatku već mnoge razočarala. Sigurno ostaje ipak to da ona želi misliti cjelinu te već svojim imenom (kao ljubav prema mudrosti) pozivati na dobrotost života.

## THE ECOLOGICAL CRISIS — A CHALLENGE TO PRACTICAL PHILOSOPHY

Ivan Koprek

### Summary

*The author has attempted to present and discuss several essential ethical-practical position and implications which in his opinion should be incorporated in the formation of a stand regarding nature and the world we live in.*

*An awareness that the struggle against nature can ultimately be lost has become increasingly obvious with time. The author observes that it would be wrong to simply jump off the bandwagon of contemporary technological advances. That would be irrational and thus irresponsible. Escapism during the present ecological crisis is simply not an appropriate solution. However, the author does not advocate the solutions of K. R. Popper who conceptualized possibilities for the solution of the ecologic crisis attempted through the so-called "Stückwerk-Technologie", criticizing all metaphysical and holistic appeals.*

*In conclusion, the author notes that hidden within the negative limitations of the technical-rational approach to nature is an implied necessarily positive assertion: an invitation to "leave things be". This approach can be best summarized in the virtue of "veneration" toward all creation.*

- 1 Izbior iz literature: G. KITTEL. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart od 1933; R. BULTMANN, *Zoe*, II, str. 833-877; R. BULTMANN, *Thanatos*, III, str. 7-25; X. LEON DUFOR. *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb 1968; A. A. VIVARD — J. GUILLET, *Život*, str. 1560-1567; C. WESTERMANN. *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1983, str. 130-131; A. BONORA, *Qohelet, La gioia e la fatica di vivere*, Brescia 1987; »La vita come dono e promessa. Il messaggio dell'Antico Testamento«, *Credereoggi* 6 (1987), str. 23-35; B. MAGGIONI. *Il senso religioso della vita*, Vita e pensiero, Milano 1987, str. 23-32.