

EKO-ETIKA IZMEĐU BIOCENTRIZMA I ANTROPOCENTRIZMA

IRIS TIĆAC

Sveučilište u Zadru, Odjel za filozofiju
University of Zadar, Department of Philosophy

SAŠA MARINOVIĆ

Sveučilište u Zadru, Odjel za filozofiju
University of Zadar, Department of Philosophy

UDK: 179:504

Izvorni znanstveni rad / Original scientific paper

Primljeno / Received: 16. I. 2013.

Svrha je ovog rada osvijetliti doprinos dvoje autora, Angelike Krebs i K. M. Meyer-Abicha suvremenim raspravama u eko-etici. Oboje čine jasnim potrebu novog promišljanja i utemeljenja čovjekove odgovornosti za ne-ljudska živa bića. Dok Krebs to čini više implicitno raspravljajući domete i valjanost različitih fiziocentričkih i antropocentričkih argumenata, odnosno kriterija za moralno primjereno ophođenje s ne-ljudskim živim bićima, Meyer-Abich razvija "filozofiju prirodnog susvijeta" i na temelju pripadništva čovjeka "istoj zajednici" utemeljuje njegovu odgovornost za ne-ljudska živa bića.

KLJUČNE RIJEČI: *antropocentrizam, biocentrizam, fiziocentrizam, odgovornost za prirodu, "prirodni susvijet"*

Svrha je ovog rada raspraviti različita polazišta i propitati valjanost argumentacija različitih pozicija u eko-etici. O tome postoji gotovo nepregledna literatura, održani su brojni simpoziji i konferencije. U raspravama o eko-etici dugo su dominirale suprotstavljene pozicije, stvorile su se "fronte" koje su se uobičajeno svodile na fiziocentrizam koji uključuje tri različite radikalne inačice kao što su patocentrizam, biocentrizam i radikalni fiziocentrizam ("deep ecology", ekocentrizam), s jedne, te antropocentrizam, s druge strane. Iako se u opravdanju svojih pozicija obje služe racionalnom argumentacijom, priklanjamo se onim autorima koji tvrde kako stanje argumentacije u eko-etici još nije pregledno.¹ No upravo činjenica postojanja različitih stavova govori u prilog tome da nije

¹ Angelika Krebs, "Ökologische Ethik I. Grundlagen und Grundbegriffe", u: Julian Nida-Rümelin (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Alfred Kroener Verlag, Stuttgart 1996., str. 352.

dostatno propitati samo njihovu racionalnu argumentaciju nego i ovisnost o premisama koje leže u temelju različitih pozicija. Iako su se pored suprotstavljenosti uočavale i dodirne točke, dugo vremena "ton raspravama" davale su pozicije kritične spram antropocentričke pozicije. U novije vrijeme sve je više autora koji, iako zastupaju fiziocentričku poziciju, smatraju da i antropocentrički argumenti govore u prilog zaštite prirode, stoga nastoje oko sinteze odnosno svojevrsnog "kompromisa" između fiziocentrizma i antropocentrizma (A.Krebs) ili na nov način utemeljiti odgovornost čovjeka za "prirodni susvijet" (Meyer-Abich). Stoga nam nije nakana ulaziti u povijesni pregled razvoja eko-etike o čemu postoji obimna literatura,² nego ćemo u nastavku u prvom koraku nastojati osvijetliti doprinos A. Krebs i K.M.Meyer-Abicha suvremenim raspravama na području eko-etike, da bi potom ukazali na potrebu zasnivanja jedne etike odgovornosti.

I. KRITIČKA ANALIZA RAZLIČITIH ARGUMENTACIJA U EKO-ETICI

U narednom izložit ćemo različite argumentacije u eko-etici i nastojati propitati njihovu utemeljenost. Polazimo od teze da argumentacija ovisi ne samo o teoriji morala nego i o slici čovjeka, te ćemo shodno tome nastoji pokazati koja im antropologija i koji tip etike leži u temelju.

Zagovaratelji antropocentričke pozicije polazeći od antropoloških konstantni ističu kako je samo čovjek kao osoba moralno biće jer je biće obdareno razumom i slobodom volje, što dolazi do izražaja u Warnockovom razlikovanju između *moral agent* i *moral patient*.³ Argument kojega bismo mogli nazvati "epistemijsko-antropološki" u svom temelju ima tradicionalne teorije morala, polazi od ljudske moralne prakse i zauzima se za proširenje granica moralnog univerzuma, odnosno pledira za uključivanje prirode u moralnu zajednicu.

Da bismo lakše slijedili promišljanje odnosa čovjeka i prirode potrebno je odrediti u kojemu se smislu unutar eko-etike rabi pojam "priroda".⁴ Pojam prirode često se uzima kao sinonim za izvanljudsku prirodu, za razliku spram ljudske prirode i artefakata. Polazeći od etimologije riječi "priroda" (lat. nasci – biti rođen, nastati, razvijati se), Krebs prirodu određuje kao "ono u našem svijetu što nije načinio čovjek".⁵ Shodno tome u eko-etiku možemo "ubrojiti sva nastojanja oko bistenja i utemeljenja vrijednosnih predodžbi i normi ponašanja koje se odnose na ljudsko ophođenje s izvanljudskom prirodom".⁶ Drugi autori, poput A. Brennera ističu kako se o prirodi može govoriti samo u kulturi jer ne

² Vidjeti sažeti pregled u: Ivan Koprek, *Ekoetika: različnost stavova i utemeljenje eko-etike, Filozofska istraživanja* 16(1/1996), str. 13-18.; Dostupno i na: <http://www.ffdi.hr/ikoprek/files/ik-2.html>

³ Geoffrey J. Warnock, *The Objekt of Morality*, Methuen, London 1971.

⁴ O različitim predožbama o prirodi vidjeti: Ludwig Siep, "Bioethik", u: Annemarie Pieper und Urs Thurner (Hr.), *Angewandte Ethik. Eine Einfuehrung*, Verlag C.H.Beck, Muenchen 1998., str. 16-36.

⁵ Angelika Krebs, "Naturethik im Ueberblick", u: Angelika Krebs (Hrsg.) *Naturethik. Grundtexte der gegenwaertigen tier-und oekoetischen Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997., str. 340.

⁶ Dieter Birnbacher, "Menschen und Natur. Grundzuege der oekologischen Ethik", u: Kurt Bayertz (Hrsg.), *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 1991., str. 279.

postoji *Natur pur*.⁷ D. Birnbacher konstatira kako predodžbe o prirodi mogu preuzeti ulogu u činjenju argumentacije plauzibilnom, no istovremeno upozorava kako se mogu pogrešno razumijeti kao metode za legitimaciju, verifikaciju ili falsifikaciju etičkih pozicija, izričući time poznati prigovor o nemogućnosti izvođenja moralnih normi iz prirode. Za mnoge se autore zadaća eko-etike sastoji u tome pokazati na koji način priroda može i treba biti uključena u moralno područje, a da se pritom ne poćini "naturalistićka pogreška".

Prema A. Krebs, temeljno pitanje eko-etike jest pitanje ima li priroda vlastitu vrijednost, tj. pripada li joj intrinzićna vrijednost ili ona posjeduje samo instrumentalnu vrijednost. "To pitanje drugaćije formulirano", prema Krebs, glasi: "Je li zaštita prirode nešto što mi dugujemo o prirodi ovisnom i potrebitom ćovjekom ili nešto što dugujemo samoj prirodi? Ima li samo ćovjek dostojanstvo ili strahopoštavnje pripada i prirodi kao onom što nije naćinio ćovjek: zemlji, moru, šumama, rijekama, biljkama i ćivotinjama?".⁸

Krebs zaokuplja pitanje o mogućnosti opravdanja antropocentrićke etike. Zaokuplja je pitanje "je li tradicionalna antropocentrićka etika u odnosu na ekološku krizu opravdana ili mora ustuknuti pred novom fiziocentrićkom etikom".⁹ Kako bismo slijedili njezin odgovor na ovaj upit, valja najprije pokazati na koji naćin naša autorica propituje utemeljenost argumenata fiziocentrizma i antropocentrizma, kao i opravdanost prigovora fiziocentrićkoj i antropocentrićkoj poziciji, kao i valjanost temeljnih argumenata antropocentrićke pozicije.¹⁰

Najprije ćemo slijediti naćin na koji A. Krebs razmatra klasu fiziocentrićkih argumenata.

1.1. KRITIĆKA ANALIZA FIZIOCENTRIĆKIH ARGUMENATA

Krebs promatra patocentrizam i biocentrizam kao dvije inaćice fiziocentrizma. Obje plediraju za apsolutnu vrijednost prirode, a razlog za intrinzićnu vrijednost prirode traće izvan ljudskog moralnog stajališta. Temeljna razlićka oćituje se u tome što se patocentrizam (grć."pathos" – trpljenje, bol) usredotoćuje na jedan aspekt ćivota, a to je trpljenje, dok je za biocentrizam karakteristićno da se vlastita vrijednost pripisuje ćivom kao takvom. Pritom valja voditi raćuna o razlićitim razinama argumentacije. Prva razina odnosi se na pitanje moralnog statusa, odnosno na upit tko je moralni subjekt. Za zagovaratelje patocentrićke pozicije sposobnost patnje postaje ono obiljeće bića koje mu daje status u moralnom smislu. Buduć i ćivotinje imaju sposobnost trpljenja, moralni status proširuje se sa osoba i na ćivotinje. Kao najraniju mjerodavnu patocentrićku teoriju navodi se djelo J.Benthama *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Poznato je da on odbacuje etiku koja se temelji na principu razuma smatrajući da "udioništvo u umu"

⁷ Andreas Brenner, "Oekologie-Ethik", u: Annemarie Pieper und Urs Thurnherr (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Eine Einfuehrung*, Verlag C.H.Beck, Muenchen 1998., str. 48.

⁸ Angelika Krebs, "Oikophilia – die neu entdeckte Liebe zur Heimat", u: Siegfried Hoeffling/Felix Tretter (Hrsg.), *Homo oecologicus. Menschenbilder im 21. Jahrhundert*, Hans-Siedel-Stiftung, Muenchen 2012., str. 45.

⁹ Ibid., str. 45.

¹⁰ Pregled argumenata donosi i Andreas Brenner, "Oekologie-Ethik", u: A. Pieper und U. Thurnherr (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Eine Einfuehrung*, str. 37-55.

nije valjani kriterij za odgovor na upit tko je moralni subjekt. Kada se postavlja pitanje o obilježjima temeljem kojih se bićima može pripisati moralni status, često se navodi Benthamova formulacija prema kojoj pitanje nije "Can they reason? nor Can they talk? but Can they suffer?"¹¹ Sposobnost patnje postaje ono obilježje bića koje mu daje status u moralnom smislu. Budući i životinje imaju sposobnost trpljenja, moralni status proširuje se sa osoba i na životinje.

Ovu su misao na vlastiti način slijedili Arthur Schopenhauer sa svojom etikom sućuti i Peter Singer sa poznatom kritikom "speciesizma".

Za australskog filozofa Petera Singera, speciesizam "*jest predrasuda ili stav ili pristranost u korist interesa članova nečije vlastite vrste a protiv interesa članova drugih vrsta.*"¹² Temeljni prigovor glasi da se čovjekove interese preferira pred izvanljudskom prirodom.

"*Rasisti povređuju princip jednakosti tako što pridaju veću težinu interesima pripadnika svoje vlastite rase kada postoji sukob između njihovih interesa i interesa neke druge rase. Seksisti povređuju princip jednakosti tako što daju prednost interesima svojeg vlastitog spola. Slično tome, specisti dopuštaju da interesi njihove vlastite vrste prevladavaju nad većim interesima pripadnika druge vrste. U svakom od ovih slučajeva obrazac je istovjetan.*"¹³

Schopenhauerov stav bi se mogao uzeti kao etičko postupanje koje se prema životinjama odnosi sućutno jer su živa bića koja mogu osjetiti patnju.

Ovakav je pristup bio izložen prigovorima od kojih izdvajamo prigovor E. Tugendhata koji, iako ne niječe svaku plauzibilnost ovoj argumentaciji jer "nesućutan čovjek ne može biti dobar", ujedno ukazuje i na granice plauzibilnosti ističući kako nam sućut, pa ni "poopćena sućut" (U. Wolf) ne može pružiti orijentir za sva moralna pitanja jer postoje i takva koja se "ne odnose primarno na patnju".¹⁴

Za radikalnog biocentrista "nije važno umire li stablo ili čovjek, važno je samo da umire živo biće". Prirodni poredak u cjelini objekt je bezuvjetnog poštovanja, a ne samo jedan njen dio. Zastupnicima radikalnog biocentrizma upućuje se prigovor da niječu analogiju pojma život. Govoriti o ljudskom životu i životu stabla jest i nije isto. Isto je utoliko što su čovjek i stablo živa bića. No oni su različita živa bića.¹⁵ Budući se radi o različitom načinu bivstvovanja, mogli bismo reći da čovjek umire na ljudski način, a stablo na svoj vlastiti način, upravo kao stablo.

Nakon što smo u skici izložili glavna obilježja različitih "centrizama", u nastavku ćemo razmotriti način na koji A. Krebs odvaguje utemeljenost i domete fiziocentričkih argumenata, kao i utemeljenost prigovora.

¹¹ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* u: The Collected Works, Athlone, London 1970., str. 283.

¹² Peter Singer, *Oslobođenje životinja*, IBIS, Zagreb, 1998., str. 5.

¹³ Ibid., str.7.

¹⁴ Ernst Tugendhat, *Predavanja o etici*, Jesenski i Turk, Zagreb 2003.

¹⁵ Usp. Tonči Matulić, *Oblikovanje identiteta bioetičke discipline. Etička svijest odgovornosti za opstanak u budućnosti*, Glas Koncila, Zagreb 2006., str. 129.

I.1.1. PRIGOVORI ARGUMENTU TRPLJENJA

Prigovori argumentu trpljenja mogu se, prema našoj autorici, svesti na tri temeljna prigovora. Prvi prigovor možemo označiti, kako to čini Krebs, kao "moralnoteorijski" i, kako sugerira sam naziv, odnosi se na kritiku teorije morala koja leži u temelju argumenta trpljenja, a sažeto glasi: "Argument počiva na utilitarističkom, sućutnom ili aristotelovskom razumijevanju morala. Ali održivo je samo kontraktualistično ili kantovsko razumijevanje prema kojemu samo umna bića imaju moralni status (Habermass, Kant)".¹⁶ Naša autorica vidi mogućnost obesnaživanja moralnoteorijskog prigovora u tome da se ukaže na poteškoće s kojima se kontraktualizam i kantijanizam susreću kada se radi o utemeljenju moralnog respekta prema osobama koje nisu sposobne za dogovor kao i kada se radi o "ne-umnim marginalnim slučajevima". Neovisno o tome možemo se zapitati, kako to čini E. Tugendhat je li "činjenica sposobnosti za patnju već po sebi moralno odlučujuća?"¹⁷

Drugi prigovor protiv argumenta trpljenja kojega Krebs označava kao "jezično-analitički" kratko formuliran glasi: "U moralu se radi o interesima, a interesi su povezani sa postojanjem jezika". Naša autorica primjećuje da se ovdje radi o suženom pojmu interesa kojemu je moguće suprotstaviti "širi pojam interesa" prema kojemu jedno biće ima u nečemu interes kada to unaprjeđuje njegov dobar život.¹⁸ Uzme li se pojam "interes" u širem smislu onda "osjetljiva bića imaju interes za X tada kada X unaprjeđuje dobar život tih bića. Da životinja koja trpi bol ima interes za napuštanje boli, time je istiniti iskaz. Od tog širokog pojma interesa može se razlikovati uski pojam interesa prema kojemu jedno biće ima interes za X samo tada kada ima eksplicitnu želju da se dogodi X. Budući životinje neobdarene govorom nisu sposobne za propozicijsko mišljenje, nemaju interese u užem smislu".¹⁹ S tim u svezi valjalo bi primijetiti da je kod proširenja pojma interesa odlučujuće pitanje koji su interesi moralno relevantni. I treći prigovor argumentu trpljenja – "antiegalaran" – svodi se na tvrdnju da jednaki obzir prema životinjama znači prezir prema čovjeku. Ukoliko "antiegalarist ne želi speciesistički utemeljiti hijerarhiju čovjek – životinja tj. pukim ukazom na pripadnost vrsti", tada mu preostaje, prema Krebs, razloge naći u humanizmu kao boljoj alternativni egalitarizmu. No ni kontraargumenti A. Krebs nisu oslobođeni prigovora. Krebs ne uspijeva izaći izvan fiziocentričke pozicije. Naime, snažniju kontraargumentaciju možemo naći u Guentera Poeltnera koji speciesizmu upućuje dva prigovora: prvi se odnosi na njegovu nekonzistentnost. "Ako se, naime, čovjeka i njegov život odredi biološki, tada se mora ostati konsekventan i također odrediti svojstva i sposobnosti ljudskog individuumu biološki". Drugi Poeltnerov prigovor odnosi se na objekciju da je i sam speciesizam "vrsta višeg rasizma" jer "na mjesto vrste *Homo*

¹⁶ A. Krebs, *Oikophilia – die neu entdeckte Liebe zur Heimat*, str. 46. Usp. također Angelika Krebs, *Haben wir moralische Pflichten gegenüber Tieren? Das pathozentrische Argument in der Naturethik*, *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie*, (6/1993), str. 995-1008. O jednom drukčijem tumačenju koje ukazuje na aktualnost Kantove etike i njezin značaj za zaštitu životinja i prirode vidjeti: Heike Baranzke, *Wuerde der Kreatur? Die Idee der Wuerde im Horizont der Bioethik*, Koenigshausen&Neumann Verlag, Wuerzburg 2002.

¹⁷ Ernst Tugendhat, *Predavanja o etici*, str. 161.

¹⁸ A. Krebs, *Oikophilia – die neu entdeckte Liebe zur Heimat*, str. 46.

¹⁹ Angelika Krebs (Hrsg.), "Naturethik im Ueberblick", u: Angelika Krebs (Hrsg.) *Naturethik. Grundtexte der gegenwaertigen tier-und oekologischen Diskussion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1997., str. 348.

sapiens stupa vrsta *posjednik samosvijesti*". Naime, speciesizam pretpostavlja da je "biti čovjek tj. osoba svojstvo". Svojstvima osobe kao što su posjedovanje svijesti, sposobnost komunikacije pripisuje se moralna relevantnost. Nekonzekventnost se, kako je to već rečeno, očituje u tome što se pod pretpostavkom shvaćanja čovjeka i njegova života biološki, treba i svojstva odrediti biološki, "ali i biološki određena ljudska svojstva ostaju moralno irelevantna".²⁰ P.Singer i srodni autori misle da vrijednost ljudskog bića može ležati jedino u aktualnoj sposobnosti mišljenja, htijenja, govora itd.

1.2. HOLISTIČKI ARGUMENTI

Različitim holističkim etikama zajedničko je da etičku relevantnost zadobiva ne samo živa ili za trpljenje sposobna priroda, već priroda u cjelini. Zagovaratelji holizma prigovaraju antropocentričkoj i fiziocentričkoj poziciji da polaze od dualističke ontologije vlastite kartezijanske misli. Problem holističkog argumenta A. Krebs vidi u višeznačnosti iskaza "čovjek je dio prirode". Ako ovaj iskaz "primjerice treba značiti samo to da čovjek za preživljavanje i dobar život ovisi o prirodi, tada je točan, ali tada ne utemeljuje moralnu vrijednost prirode, nego samo antropocentrički motiviranu zaštitu prirode".²¹ Ako ovaj iskaz smjera na prevladavanje ontološke razlike između čovjeka i prirode, Krebs ističe kako se ipak treba podsjetiti "na smislenu razliku između bića koja mogu osjećati, djelovati, nositi odgovornost i takvih koja to ne mogu".²² No pritom valja istaknuti kako "samoostvarenje čovjeka ide ruku pod ruku sa samoostvarenjem cjeline. Čovjek skrbi za dobar život utoliko što skrbi za cjelinu".²³ U tom smislu odnos između čovjeka i prirode mogao bi se označiti kao "dijalektičan".

1.3. TELEOLOŠKI ARGUMENT

Na mjesto osjećanja stupaju svrhe. Prirodi u cjelini ili oživljenoj prirodi pripisuje se teleologija. Za našu autoricu glavni problem te argumentacije proizlazi iz pojma svrhe. Krebs ukazuje na dvoznačnost pojma "svrhe", odnosno na mogućnost razlikovanja između "praktičnih" i "funkcionalnih svrha". Ona to ilustrira na sljedećem primjeru: "Funkcionalnu svrhu slijedi npr. termostatska kada teži određenoj temperaturi u prostoru. Praktičnu svrhu slijedi npr. autorica ovog priloga kada formulira razliku i nada se da će time uvjeriti čitatelja. Dok je njoj do postizanja svrhe, termostatu je – antropomorfno govoreći – 'svejedno' hoće li postići svrhu".²⁴ Ovaj primjer jasno pokazuje kako je od

²⁰ Guenther Poeltner, "Spezies, Identitaet, Kontinuitaet, Potentialitaet. Philosophisch-anthropologische Voraussetzungen einer Bioethik", u: Ante Čović / Thomas Soeren Hoffmann (Hrsg.), *Integrative Bioethik. Bietraege des 1. Suedosteuropaeischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005.*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007., str. 36. O kritici speciesizma vidi također: Elvio Baccarini, *On Speciesism, Synthesis Philosophica* (1-2/2000), str. 107-114.

²¹ Angelika Krebs, "Oikophilia – die neu entdeckte Liebe zur Heimat", str. 47.

²² Ibid., str. 47.

²³ A. Krebs, "Naturethik im Ueberblick", str. 362.

²⁴ A. Krebs, "Oikophilia – die neu entdeckte Liebe zur Heimat", str. 47.

odlučujuće važnosti koja je narav svrhovitosti prirode. Ako je ona samo funkcionalne naravi tada "ne spada u područje subjektivno dobrog života kojega moral hoće zaštititi",²⁵ drugim riječima, tada nema moralnu vrijednost. No ovdje valja primijetiti da su svrhe prirode "prije organsko-biološke kategorije a ne moralne kategorije".²⁶

Poznato je da i zastupnici umjerenog biocentrizma poput H. Jonasa koriste teleološki argument. Ukazujući na važnost analognog govora o samociljnosti odnosno o cilju, umjerenu biocentričku tezu sažeto je izrazio Koprek služeći se Kantovom terminologijom na sljedeći način: "svi, i oni neosjetljivi organizmi, (...) u analognom su smislu objektivni ciljevi, ili ciljevi po sebi. Oni su, dakle, subjekti ciljeva. U svojoj djelatnosti imaju kao cilj sebe samoga te su, u tom smislu, tu radi sebe. Organizmi-samociljevi nikada nisu isključiva sredstva za subjektivne čovjekove ciljeve. Zato čudoredna ideja carstva ciljeva ne smije biti ograničena samo na čovjeka nego mora uključiti i suphumane organizme, ako ne kao subjekte, onda kao objekte čudorednosti".²⁷

2. ARGUMENTI ANTROPOCENTRIČKE POZICIJE

Nakon što je izložila prigovore argumentu trpljenja i teleološkom argumentu, Krebs propituje temeljne argumente antropocentričke pozicije.

2.1. "BASIC-NEEDS-ARGUMENT" ILI ARGUMENT TEMELJNIH POTREBA

Ovaj se argument sastoji u tome da je očuvanje prirode važno stoga što temeljne ljudske potrebe, kao što su potreba za hranom, za zdravljem, ovise o prirodnim uvjetima. Ovom se argumentu može prigovoriti da prirodi pridaje samo instrumentalnu vrijednost. Naša autorica skreće pozornost na još jednu inačicu argumenta temeljnih potreba – "Natur Knows Best". Manjkavost i slabost ovog argumenta sažeto je izrazila Krebs u sljedećoj formulaciji: "precjenjivanje snage samoizliječenja prirode isto je tako pogrešno, kao i precjenjivanje ljudske tehničke moći".²⁸ Osim toga, u temelju ovog argumenta krije se "pogrešni harmonizam". Stoga Krebs zaključuje kako ovo nije uopće argument za vlastitu vrijednost prirode, nego "u najboljem slučaju argument za to da se prirodu tretira tako kao da bi imala vlastitu moralnu ili apsolutnu vrijednost".²⁹ S tim u svezi nameće joj se zaključak kako ovaj tip argumentacije "ne zahtijeva novi tip morala" jer ne izlazi iz okvira tradicionalne etike.

²⁵ Ibid., str. 46.

²⁶ Borut Ošljaj, "Hans Jonas und die Möglichkeit einer diaphorischen Ethik", u: Ante Čović / Thomas Soeren Hoffmann (Hrsg.), *Bioethik und kulturelle Pluralität. Die suedosteuropäische Perspektive*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005., str. 97.

²⁷ Ivan Koprek, *Priđi da možeš čuti. Etika u sjeni globalizacije i postmoderne*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 2005., str.198-199.

²⁸ Angelika Krebs, "Oikophilia – die neu entdeckte Liebe zur Heimat", str. 47.

²⁹ Ibid., str. 47-48.

2.2. ESTETSKI ARGUMENT

Estetski argument³⁰ usko je povezan s argumentom sreće, utoliko što se estetička kontemplacija promatra kao bitan moment dobrog, uspjelog, dakle sretnog života. Krebs ističe kako priroda "poziva na estetsku kontemplaciju". Za estetsku je kontemplaciju "konstitutivno da stupa u ne-instrumentalan odnos prema objektu". Ona "ima vlastitu vrijednost, ona je nešto što se čini zbog nje same".³¹ Ovaj argument moguće je obesnažiti tako da se ukaže kako je priroda kao objekt estetske kontemplacije nadomjestiva umjetnošću. No, s pravom se pita Krebs, ne razlikuje li se tzv. "prirodno" lijepo bitno od tzv. "umjetnički lijepog"? Naša autorica govori o pravu na lijepu i uzvišenu prirodu koje počiva na "značenju koje estetska kontemplacija ima u našem životu". Ona predstavlja "protutežu našoj svakodnevnicu". Može se, kako to čini P. Fischer, postaviti pitanje imaju li estetski sudovi kao takvi moralni smisao.³² Drugi autori opasnost vide u tome da se "takvo odnošenje prema prirodi svede na stvar subjektivnog ukusa".³³ Poznata je i Kantova argumentacija prema kojemu estetska kontemplacija ima važnu ulogu u kultiviranju čovjekovog osjećaja "koji doduše nije već sam za sebe moralan, ali barem priprema osjetilnu nastrojenost koja veoma potiče moralnost, naime na to da se nešto voli i bez obzira na korist (npr. lijepe kristalizacije, neopisiva ljepota biljnog carstva)".³⁴

Ovaj nam argument, za razliku od argumenta temeljnih potreba, govori o čovjeku kao biću koje ne živi samo od materijalnih stvari, nego treba i duhovnost. Stoga u "listu temeljnih potreba treba prihvatiti elementarno stišavanje gladi za ljepotom i transcendencijom jer one karakteriziraju dubinu čovjeka".³⁵

2.3. ARGUMENT DOMOVINE

Prema ovom argumentu, kojega zastupa i sama autorica, prirodu treba štititi jer o tome ovisi naš identitet.³⁶ Iako priroda doduše ne mora, ipak je nerijetko dio ljudskog individualiteta. "Zapitani tko su, mnogi ljudi navode krajolik iz kojega potječu...".³⁷ Krebs govori o pravu na prirodu kao domovinu, a temelj toga prava vidi u "općeljudskoj potrebi za individualitetom", "moći biti poseban, drugi".³⁸ Krebs govoreći o prirodi kao

³⁰ O tome vidi šire: Martin Seel, *Eine Aesthetik der Natur*, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag 1991.; Martin Seel, "Aesthetische und moralische Anerkennung der Natur", u: Angelika Krebs (Hrsg.), *Naturethik. Grundthese der gegenwaertigen tier- und oekoetischen Diskussion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., str. 307-330.

³¹ Angelika Krebs, "Zum Stellenwert von Gerechtigkeitsargument in der Naturschutzkommunikation aus Sicht der Ethik", u: Bundesamt fuer Naturschutz (Hrsg.), *Gerechtigkeitsargumente – Chancen und Herausforderungen fuer die Naturschutzkommunikation*. Dokumentation eines interdisziplinären Workshops am 29. Maerz 2012 im BfN, Bonn, 2012.

³² Peter Fischer, *Politische Ethik: eine Einfuehrung*, W. Fink Verlag, Uth, Muenchen 2006.

³³ Ivan Koprek, "Ekoetika u procesima globalizacije i postmoderne", u: Isti, *Priđi da možeš čuti. Etika u sjeni globalizacije i postmoderne*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 2005., str. 199.

³⁴ Immanuel Kant, *Metafizika čudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb 1999., str. 227.

³⁵ Leonardo Boff, *Ethik fuer eine neue Welt*, Patmos Verlag, Duesseldorf 2000., str. 55.

³⁶ A. Krebs, "Oikophilia – die neu entdeckte Liebe zur Heimat", str. 45.

³⁷ Ibid., str. 49.

³⁸ Ibid., str. 49.

domovini ujedno govori o prostoru koji izaziva izvjesna raspoloženja³⁹, rabeći pojam "raspoloženje" u heideggerovskom smislu. Kada Heidegger govori o "raspoloženju" koje ima Dasein, tada "raspoloženje" nema psihološko značenje, već se njime označava stanje potpune angažiranosti u određenoj situaciji, odnosno "stanje u kojemu je Dasein potpuno uključen u svijet".⁴⁰ Naša autorica upozorava kako je "s gubitkom krajolika koji izaziva raspoloženja ugrožen i naš osjećaj zaklonjenosti u ljudskom svijetu".⁴¹

Koncepciju koju zastupa A. Krebs sama je autorica nazvala "fiziocentričkim antropocentrizmom" kako bi njime naznačila nastojanje oko svojevrsne sinteze ova dva "centrizma" uz uvjerenje da valjani antropocentrički argumenti trebaju biti fiziocentrički moderirani. Dometi i granice takve koncepcije bit će vidljivi usporedimo li tu koncepciju sa modelom kojega zagovara K. M. Meyer-Abich.

3. MEYER-ABICHOVA KONCEPCIJA "PRIRODNOG SUSVIJETA"

I Meyer-Abichu kao ključno nameće se pitanje gdje nalazimo domovinu na ovoj planeti? U Abicha susrećemo pokušaj utemeljenja jedne prirodofilozofijske antropologije koja ima zadaću odgovoriti na upit što je čovjek u zajednici prirode, a njeno stvaranje potaknuto je krizom u koju je dospjela antropologijska slika čovjeka u znanstvenotehnološkoj civilizaciji. Tu sliku Abich je opisao kao sliku "interplanetarnog osvajača".

Abich prepoznaje kao zajedničko ishodište antropocentričke i fiziocentričke slike čovjeka uvjerenje da pojedini čovjek postaje čovjekom tek u zajedništvu s drugim. Pritom se postavlja pitanje "jesu li drugi kojima dugujemo naše sebstvo samo drugi ljudi" ili je čovjek kao biće zajedništva upućen i na "drugo kao prirodu". "Ekološka nas kriza prisiljava da promislimo tu kooperativnost, zajedništvo".⁴² Svojom koncepcijom prirodofilozofijske antropologije on nastoji odgovoriti na upit što pripada čovjeku u "zajedničkom životu sa životinjama, biljkama, zemljom i morem, zrakom i svjetlom" i što čovjek tome "duguje".

Pitanje koje se nameće Abichu jest pitanje ima li "osim čovjeka i prirodni susvijet" vlastitu vrijednost. Pritom on ističe kako ovo razlikovanje "ima li nešto vlastitu vrijednost ili samo vrijednost za čovjeka, jest ljudska misao i utoliko je antropomorfno". Meyer-Abich iako ne spori da "i mi ljudi pripadamo prirodi", te zagovara stav da "priroda" ne može biti svedena samo "na ono što nismo mi", izvanljudsku prirodu naziva "našim prirodnim susvijetom", te "rezervira" izraz "priroda" za cjelinu prirode. On koristi pojam "prirodnog susvijeta" kako bi izbjegao "antropocentrički prizvuk".⁴³

On zastupa fiziocentričku poziciju prema kojoj "su sve stvari i živa bića prirode samo u prirodnom susvijetu to što jesu". Sve to nameće potrebu da se iznova promisli

³⁹ Usp. A. Krebs, "Zum Stellenwert von Gerechtigkeitsargument in der Naturschutzkommunikation aus Sicht der Ethik", str. 13.

⁴⁰ Robert D'Amico, *Savremena kontinentalna filozofija*, Dereta, Beograd 2006., str. 115-117., ovdje 115.

⁴¹ A. Krebs, "Zum Stellenwert von Gerechtigkeitsargument in der Naturschutzkommunikation aus Sicht der Ethik", str. 13.

⁴² I. Koprek, *Pridi da možeš čuti. Etika u sjeni globalizacije i postmoderne*, str. 199.

⁴³ Klaus Michael Meyer-Abich, *Festrede zur Verteidigung des Biokratie - Preises am 6. Juni 2012. der Forschungsstelle Umweltrecht an der Universität Hamburg*. Dostupno na: www.hausder-zukunft-hamburg.de

pitanje uključivanja ne-ljudskih živih bića u moralnu zajednicu. Ne zahtjeva se samo novi odnos čovjeka prema prirodi, nego i nova etika, u uvjerenju da budućnost planete ovisi o stupnju odgovornosti.

4. ODGOVORNOST – KLJUČNI POJAM EKO-ETIKE

Odgovornost danas postaje ključnim pojmom eko-etike.⁴⁴

Zajedničko je svim pozicijama koje su kritične spram antropocentrizma da apeliraju na šire shvaćanje odgovornosti. Ne radi se samo o odgovornosti za ljude, uključujući "buduće generacije" (H. Jonas), nego o "bezgranično proširenoj odgovornosti spram svega što živi". (A. Schweizer). A. Brenner je uvjerenja kako se uopće ne radi o potrebi proširenja odgovornosti jer "nisu tek inovacije putem znanosti i tehnike one koje čine nužnim proširenje odgovornosti", on pledira za ponovno priznanje njezinog neograničenog dosega.⁴⁵ Brenner s pravom ukazuje na to kako je ovaj apel opterećen važnim problemima utemeljenja. Iako Hansu Jonasu nedvojbeno pripada zasluga da je u središte promišljanja postavio odgovornost prema prirodi, Jonasovoj etici budućnosti A. Brenner predbacuje svjesno odustajanje od ključne sastavnice modernog pojma odgovornosti, a to je reciprocitet.⁴⁶ Za eko-etiku postavlja se kao odlučujuće pitanje je li koncept odgovornosti koji se gradi na reciprocitetu i simetriji valjan.⁴⁷

U odgovoru na ovaj upit slijedit ćemo razmišljanja A. Čovića. Njemu se kao temeljno nameće pitanje "na kakvoj se teorijskoj podlozi može zasnivati moralna, politička i pravna odgovornost za ne-ljudska živa bića?"⁴⁸ Autor drži potrebnim prethodno "rasvijetliti intelektualni teren na kojem se rasprava odvija i suočiti se s nekim posebnostima". Pritom konstatira kako se "u ovom problemskom polju iznimno često mogu susresti teorijski neutemeljene pozicije, neobične artikulacije i apsurdni zaključci koji se izvode logičkim postupkom *inductio ad absurdum*".⁴⁹ Ovu "intelektualnu pojavu" autor naziva "teorijskim apsurdizmom", uočavajući kako se on "metodološki etablirao upravo u raspravama o moralnoj i pravnoj odgovornosti čovjeka za osjećajuća živa bića, gdje je apsurdistička metoda *specijesističkog niveliranja* ostvarila apsolutnu prevlast".⁵⁰ Ako u svjetlu rečenog iznova promislimo onu razinu argumentacije koja se odnosi na pitanje moralnog statusa, onda nije moguće ne suglasiti se s autorom kada ističe kako "apsurdistička izvođenja (*inductio ad absurdum*) u pravilu počinju s pogrešno postavljenim pitanjem, odnosno s pogrešnim formuliranjem problema"⁵¹, kakvo je prisutno u pitanjima o svojstvima "neke entiteta" temeljem kojih im je moguće pripisati "moralni status", preko čijeg pojma se onda određuje odnos prema moralnoj zajednici.⁵² I dok se "teorijski apsurdizam na spoznajnom planu ne može drukčije okarakterizirati nego kao jednoznačno negativan

⁴⁴ Usp. A. Brenner, "Oekologie-Erhik", str. 44-51.

⁴⁵ A. Brenner, "Oekologie-Ethik", str. 46.

⁴⁶ Ibid., str. 46.

⁴⁷ Ibid., str. 48.

⁴⁸ Ante Čović, "Bioetička zajednica kao temelj odgovornosti za ne-ljudska živa bića", u: A. Čović, N. Gosić, L. Tomašević (ur.), *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Pergamena, Zagreb

2009., str. 36. Dostupno na: http://www.ffzg.unizg.hr/filoz/wp-content/uploads/2011/09/69___dok.doc_.pdf

⁴⁹ Ibid., str. 33.

⁵⁰ Ibid., str. 33.

⁵¹ Ibid., str. 38.

⁵² Usp. ibid., str. 38.

pojam i kao negativan fenomen", autor pokazuje pod kojim uvjetima teorijski apsurdizam može "dobiti pozitivan predznak", a prema našem autoru to je moguće samo ukoliko ga se "u registru znakova vremena vodi u rubrici 'znakovi nove epohalne osjećajnosti'".⁵³

Za našu je temu posebice relevantno autorovo razlikovanje dviju inačica metode specijesističkog niveliranja: "ezopovski pristup 'niveliranja naviše'" koji se očituje u "antropomorfičnom pridavanju ne-ljudskim živim bićima specifično ljudskih svojstava i kategorija poput ljudskog dostojanstva, moralnog statusa, prava" i "singerovski pristup 'niveliranja naniže'" koji do izražaja dolazi u "zoomorfičkom reduciranju specifično ljudskih svojstava i kategorija".⁵⁴ Neovisno o kojoj se inačici radi zajednički im je "isti cilj – nivelirati razlike između čovjeka i drugih živih bića sa sposobnošću osjećanja polazeći od pogrešne pretpostavke da je to dobar put za razvijanje moralnog obzira i pravne obveze prema ne-ljudskim članovima senzitivne zajednice".⁵⁵

Sučelice modelu "specijesističkog niveliranja" autor razvija teorijski model "zasnivanja moralne odgovornosti na asimetričnom zajedništvu". Ishodište su dvije metodološke pretpostavke: prva, prema kojoj je "nužno uvažiti nepobitnu asimetričnost" i druga, prema kojoj je "jedino na specijesističkim razlikama moguće zasnovati odgovornost čovjeka za ne-ljudska živa bića uopće, pa tako i za osjećajuća ne-ljudska živa bića".⁵⁶

Za razliku spram uobičajenih pitanja sa kojima mnogi autori ulaze u raspravu o problemu odgovornosti čovjeka za ne-ljudska živa bića, a jedno od njih je kako smo to već istaknuli, pitanje moralnog statusa, preko čijeg se pojma onda određuje "odnos prema moralnoj zajednici", autor se opredjeljuje za "obrnutu perspektivu" te mu se kao ključno nameće pitanje "kakvu relaciju moralni subjekti kao članovi moralne zajednice trebaju imati prema ne-ljudskim živim bićima ili drugim entitetima da bi se prema njima mogla uspostaviti moralna obveza ili moralni obzir?".⁵⁷ Autorov odgovor na postavljeni upit glasi: "to je odnos supripadništva istoj zajednici koja obuhvaća dotična živa bića i druge entitete". Budući se takva "zajednica može zasnivati samo na izvanmoralnim osobinama ili određenjima, jer se kod navedenih bića i entiteta ni na koji način ne može pretpostaviti prisustvo moralnih osobina ili određenja" i kako u "sastav takvih zajednica ulazi i uža zajednica moralnih subjekata", onda ove zajednice "postaju i asimetričnim moralnim zajednicama u kojima se kod moralnih subjekata razvija i moralna obveza, odnosno moralni obzir prema članovima ili dijelovima asimetrične moralne zajednice koji nisu moralni subjekti".⁵⁸

Koncepciju koju zastupa K. M. Meyer-Abich, autor analizira kao primjer "zasnivanja ljudske odgovornosti na temelju pripadništva asimetričnoj zajednici".⁵⁹ Autor ključnom smatra Abichovu ideju "subistva" čime je "omogućeno prekoračivanje horizonta tradicionalne etike, koju zbog nemogućnosti da moralne obzore proširi na prirodni svijet Meyer-Abich naziva 'etikom čovječanstva kao zatvorenog društva'".⁶⁰ Predmet autorove

⁵³ Ibid., str. 36.

⁵⁴ Ibid., str. 37.

⁵⁵ Ibid., str. 37.

⁵⁶ Ibid., str. 37.

⁵⁷ Ibid., str. 39.

⁵⁸ Ibid., str. 39.

⁵⁹ Pored navedenog teorijskog modela, autor u svojoj studiji izlaže i primjer "zasnivanja političke

i pravne odgovornosti čovjeka za ne-ljudska živa bića na temelju pripadništva asimetričnoj političkoj zajednici" na primjeru *Lošinjske deklaracije o bioetičkom suverenitetu* nastale tijekom "3. Lošinjskih dana bioetike" održanih na Malom Lošinj 14.-16. lipnja 2004. godine. Usp. *ibid.*, str. 40-41.

⁶⁰ Ibid., str. 41.

analize su tri od osam principa Meyer-Abichove praktične prirodne filozofije pomoću kojih on definira odnos čovjeka prema "prirodnom susvijetu". Radi se o četvrtom načelu prema kojemu se odnos čovjeka prema prirodnom susvijetu "izražava negativno kao zabrana", potom o šestom načelu kojim se on "određuje kao 'samorazumijevanje'", te o osmom načelu kojim se taj odnos "izražava kroz određenje 'ljudskog samobivstva'", a ovo se "tumači pomoću pojma 'dužništva' (Schuldigkeit)".⁶¹

Za Meyer-Abicha "čovjek je ono što je drugima dužan i onom drugom dužan. Utoliko se samobivstvo čovjeka ispostavlja kao subivstvo s drugima kojima je dužan i s onim drugim čemu je dužan".⁶² Meyer-Abich zahtijeva od čovjeka specifičan doprinos, "sukladno *ergon*, tj. onome za što smo mi dobri, što mi možemo bolje pružiti nego drugi sučlanovi zajednice".⁶³

Autor ubraja Meyer-Abichu kao zaslugu što mu je "prema razmjerima 'kruga subivstva' (der Kreis des Mitseins)" pošlo za rukom "jasno razgraničiti antropocentričko i fiziocentričko razumijevanje ljudske prirode kao i tipove etika koje im korespondiraju".⁶⁴

Meyer-Abich pokazuje da čovjekovo djelovanje ovisi o njegovom razumijevanju sebe samog. Ako sebe čovjek shvaća kao "čovjekom postalu prirodu", a ne kao "interplanetarnog osvajača", onda će se i drugačije odnositi i prema ne-ljudskom živom svijetu. Čovjek bi to trebao ne samo kako bi mogao prevladati ekološku krizu nego i zbog "razumijevanja sebe samog". Relacija spram ne-ljudskih živih bića govori nam između ostalog i o tome "što nam je vrijedno".⁶⁵

ZAKLJUČAK

Kao što smo istaknuli u uvodu nakana je ovog rada bila pokazati doprinos dvoje autora, Angelike Krebs i K. M. Meyer-Abicha suvremenim raspravama u eko-etici. Krebs zastupa fiziocentričku poziciju no ne odriče valjanost antropocentričkim argumentima. Pritom smatra da bi oni trebali biti "fiziocentrički moderirani" te tragajući za kompromisnim rješenjem pokušava ga naći u koncepciji koju naziva "fiziocentrički antropocentrizam". Iako joj ne uspijeva izaći iz fiziocentričke pozicije njezin doprinos se sastoji u osvjetljavanju dometa fiziocentričkih i antropocentričkih argumenata, kao i prigovora kojima su izloženi. Njezin doprinos sastoji se i u jasnom pokazivanju da je potrebno nanovo promisliti i utemeljiti razloge uključivanja ne-ljudskih živih bića u moralnu zajednicu.

⁶¹ Ibid., str. 42. O argumentima kojima Meyer-Abich opravdava svoju teoriju "dužništva" vidi: Ludwig Siep, "Praktische Naturphilosophie als Grundlegung der Ethik", u: Hans Werner Ingensiep und Anne Eusterschulte(Hrsg.), *Philosophie der natuerlichen Welt: Grundlagen, Probleme, Perspektiven. Festschrift fuer Klaus Michael Meyer-Abich*, Koenigshausen & Neumann, Wuerzburg 2002., str. 25-34.

⁶² A.Čović, "Bioetička zajednica kao temelj odgovornosti za ne-ljudska živa bića", str. 43.

⁶³ Ludwig Siep, "Praktische Naturphilosophie als Grundlegung der Ethik", u: Hans Werner Ingensiep, Anne Eusterschulte (Hrsg.), *Philosophie der natuerlichen Mitwelt: Grundlagen, Probleme, Perspektiven.Festschrift fuer Klaus Michael Meyer-Abich*, Koenigshausen & Neumann, Wuerzburg 2002., str. 25.

⁶⁴ Ante Čović, "Bioetička zajednica kao temelj odgovornosti za ne-ljudska živa bića", str. 43.

⁶⁵ Usp. Richard L. Fern, *Nature, God and Humanity. Envisioning an Ethics of Nature*, Cambridge University Press, 2004., str. 1.

Meyer-Abich razvija "filozofiju prirodnog susvijeta" i na temelju pripadništva čovjeka "istoj zajednici" utemeljuje njegovu odgovornost za ne-ljudska živa bića. Iz dosada izloženih modela postaje jasnim da čovjekovo djelovanje ovisi o njegovom razumijevanju sebe samog. Ako sebe čovjek shvaća kao "čovjekom postalu prirodu", a ne kao "interplanetarnog osvajača", onda će se drugačije odnositi i prema ne-ljudskom živom svijetu. Rješenje bi trebalo tražiti s one strane svih "centrizama" i redukcionizama. Tome može doprinijeti jedan model "zasnivanja ljudske odgovornosti na asimetričnom zajedništvu" kako je to pokazao A. Čović.

OEKO-ETHIK ZWISCHEN BIOZENTRISMUS UND ANTROPOZENTRISMUS

ZUSAMMENFASSUNG

Die Grundintention dieses Artikels besteht darin, die wichtigste Beiträe von Angelika Krebs und K.M.Meyer-Abich zum zeitgenoessischen oekoetischen Diskussion zu erhellen. Beide machen deutlich, dass es noetig ist, die Grundlage fuer ein neues Verhaeltnis zur Natur, bzw. die Grundlage der Verantwortung des Menschen fuer die nicht-menschliche Lebewesen neu durchzudenken und zu begruenden. Waehrend bei A. Krebs dies mehr implizit ist, indem sie die Tragfaehigkeit und Tauglichkeit der verschiedenen Argumenten, bzw. der Kriterien des moralisch angemessenen Umgangs mit den nicht-menschlichen Lebewesen kritisch ueberprueft, entwickelt K.M.Meyer-Abich eine "Philosophie der natuerlichen Mitwelt" und versucht die Verantwortung des Menschen fuer nicht-menschliche Lebewesen in seiner Zugehoerigkeit zu "derselben Gemeinschaft" zu beugruenden.

SCHLUESSELWOERTE: *der Biozentrismus, der Pathozentrismus, der Anthropozentrismus, die "natuerliche Mitwelt", die Verantwortung fuer die Natur*

