

KRAJ ANTROPOCENTRIZMA

Meri Midžli

ŠTA ZNAČI BITI CENTRALAN

Da li su ljudska bića u nekom smislu centralna u kosmosu? Činilo se očiglednim da jesu. Sada je to, izgleda, manje očigledno. Budući da je ta ideja u našem mišljenju, međutim, i dalje snažna, moglo bi biti korisno zapitati se šta je ona zapravo značila.

Naravno da postoji gledište s kog smo mi zaista centralni: naša vrsta predstavlja prirodnu žiju naših vlastitih života. Naš vlastiti region je dužan da bude naša početna tačka, ugao iz koga posmatramo stvari. Na isti način, ako mislimo o centriranosti na *sebe*, svako od nas neizbežno vidi vlastito sepstvo kao, u nekom smislu, centar sveta.

Ova paralela zasigurno pomaže. Ni u jednom slučaju ne možemo nepristrasno da proširimo našu svest na čitavu scenu. Mi posedujemo moć simpatije, ali pošto smo konačna bića, ta moć je nužno ograničena. Ne-mamo izbor do da budemo posebno zainteresovani za nas i nama bližnje. Kao što je biskup Batler (Butler) ukazao, ta vrsta prioriteta nije nužno

• Midgley, Mary (1994), „The End of Anthropocentrism?“ u: Attifield, Robin and Andrew Belsey (priр.), *Philosophy and Natural Environment*, Cambridge: Cambridge University Press.

loša stvar. Ako nemamo dovoljno ljubavi prema sebi, ako preziremo ili mrzimo sebe, ne možemo voleti ni druge ljudi. Problem s ljudskim bićima (kazao je on) zaista nije u tome što ona previše vole sebe; ona treba više da vole sebe. Problem je jednostavno u tome što ona ne vole dovoljno druge (Butler, 1969: 24).

U tom smislu se može reći da *sepstvo* *mora* da bude centar sveta svake osobe i, u skladu s tim, da se čini da su reči „na sebe centriran“ isprva imale sasvim poželjno značenje. One su skovane da opišu uravnoteženo stanje nebeskih tela, poput Sunca, koja se pouzdano okreće oko svoje ose, za razliku od krivudavog vrludanja loše napravljenе čigre. Zatim, ta sintagma je korišćena figurativno da opiše dobro organizovane, uravnotežene ljudi. Tako *Oksfordski rečnik engleskog jezika* citira jednu novelu iz 1895: „On bi bio konačno fiksiran, njišući se postojano na stožeru sreće. ...Sada bi konačno bio centriran na sebe.“

Interesantno je, međutim, da je ova slika nezavisnosti ubrzano počela da pokazuje mračniju stranu. Tako *Rečnik* nudi primedbu nekog Norisa (Norris), koji 1693. piše u svojim *Praktičnim raspravama*: „Nalaženje cilja u sebi, centriranje čoveka na sebe, u istinskom smislu pravi od njega idola.“ I opet se citira iz pisama Doktora Džonsona (Dr Johnson, 1783): „tvrdoglava samodovoljnost na sebe centriranog“, kao i iz Kolridža (Coleridge, 1809): „Oni su sledili interes slobode postojano, ali sa uskih i na sebe centriranih gledišta.“ Ukratko, ljudski društveni život ne može da se zasnove na prirodnoj ravnoteži nezavisne čigre. Ako ima previše ega u vašem kosmosu, drugi će verovatno ostati neuhranjeni. Milosrđe možda zaista počinje kod kuće, ali bi bilo bolje da se tu i ne završava.

To je danas opšteprihvачen moralni princip, zapravo, nešto poput floskule, ne samo kada je reč o individualnim sepstvima već i o različitim ljudskim grupama kojima ona pripadaju – porodice, klase, profesije, rase, nacije. Podrazumeva se da je grupni šovinizam, isto kao i individualna sebičnost, ozbiljna greška. Za sada smo, zaista, na zajedničkom terenu čitave naše moralne tradicije.

POLITIKE VRSTE TOKOM PROSVETITELJSTVA

Ako se, međutim, od sepstva okrenemo ka vrstama, stvari nisu tako jednostavne. Tu ljudi nisu videli sebe smeštenim u relativni centar posebnog života, već u apsolutni, objektivni centar svega. Centralnost ČOVEKA (sic.) je, i na Zapadu i u mnogim drugim tradicijama, prilično postojano

shvatana ne kao iluzija perspektive koju je nametnula naša polazna tačka, već kao objektivna činjenica, zapravo kao suštinska činjenica koja se tiče čitavog univerzuma.

Hrišćanska misao je takav status čvrsto zasnovala na stvaranju humanoidnog Boga, koji je napravio čoveka po svom (sic.) liku, ne bi li naznačila njegov sasvim poseban status među masom običnih, nebogolikih stvorenja. Ali ovaj hrišćanski prikaz nije ostao usamljen. Mislioci prosvjetiteljstva, koji su se smatrali emancipovanim od takve slikovitosti, nisu bili manje uvereni u pogledu istinitosti te stvari. Tako Kant: „Kao jedino biće na zemlji koje poseduje razum, [čovek] je izvesno ovlašćeni gospodar prirode i, pod pretpostavkom da prirodu smatramo teleološkim sistemom, on je rođen da bude njen konačni cilj“ (Kant, 1928: 93–94).

Kant ovde iznosi tri teme koje se često ponavljaju i potrebuju mnogo pažnje: zahtev za dominacijom, naglašavanje intelekta kao njegove osnove i upućivanje na kosmičku teleologiju. Što se dominacije tiče, čovek je „ovlašćeni gospodar“. Za bića koja misle hijerarhijski, to je nesumnjivo prirodan način da se tumači centralnost. Ono što u vezi s tim uz nemira va, međutim, jeste kako ta slika dominacije lako eskalira u sliku eksploracije i čak ratovanja.

Tako je Marks (Marx) zapazio da je kapitalizam bio u pravu kada je odbacio „deifikaciju prirode“: „tako je priroda postala po prvi put jednostavno objekt za čovečanstvo, čisto stvar korisnosti“ (Marx, 1997: 94). Frojd (Freud), je još oštريје, sugerisao da je ispravan način sublimacije ljudske agresivnosti njenog preusmeravanje s drugih ljudi na ostatak biosfere na taj način što se „postaje pripadnik ljudske zajednice i, pomoću tehnike kojom rukovodi nauka, prelazi u napad protiv prirode i u njen podvrgavanje ljudskoj volji“ (Freud, 1985: 265). Vilijam Džeјms (William James) je predložio isto rešenje ovog problema u svom čuvenom eseju „Moralni ekvivalent rata“. U stvari, ideja da ljudska bića treba da upotrebe intelektualnu snagu nauke da bi osvojila prirodu ratom ili ugnjetavanjem činila se sasvim normalnom mnogim misliocima, makar do sredine ovog veka, i u kapitalističkom i, još i više, u komunističkom svetu. Tako Džon Pasmor (John Passmore) citira (zajedno s mnogim drugim fascinantnim primerima) M. N. Pokrovskog (M. N. Pokrovskiy) koji 1931. piše u *Kratkoj istoriji Rusije*: „Lako je predvideti da će u budućnosti, kada nauka i tehnika budu dosegle savršenstvo koje još uvek nismo kadri da predstavimo, priroda postati meki vosak u njegovim [čovekovim] rukama, koji će on biti kadar da izlije u oblik koji izabere“ (Passmore, 1980: 25).

CRV SUMNJE

Možemo da razumemo kako su ljudi dospeli do ovog čudnog gledišta. Počevši od već ambiciozne biblijske pozicije, ljudska bića su tokom nekoliko vekova ostvarivala mnoge sve sjajnije tehološke i naučne podvige. U isto vreme, delom i kao rezultat tih promena, razvile su se različite doktrine istorijskog napretka, koje su još snažnije usredsredile pažnju na krvulju uspona ljudskih postignuća, još više glorifikovale ljude i učinile da jaz između njih i ostatka biosfere izgleda još dublji.

U isto to vreme, međutim, čitav niz drugih intelektualnih kretanja udaljavao se od ovog vedrog obrasca. Njihov učinak je sada ovaj obrazac ostavio čudno izolovanim i konceptualno nepotkrepljenim, mada još uvek emocionalno vrlo jakim. Mislim da značajan deo naše sadašnje konfuzije može da proishodi iz anomalije koju ovde osećamo – iz smene geštalta: jedne divlje preuveličane, euforične ideje ljudskog držanja jednim očajničkim nihilizmom u pogledu njega, koji može biti jednakо divalj („ljudi su zagađenje“). Danas, iako još uvek često čujemo vrlo laskave iskaze o nama samima, do nas jednakо često dopiru oni mnogo manje laskavi, koji su, u celini uzevši, izraženi s više uverenja.

Tako je, početkom ovog veka, Vilijam Džeјms (pišući 1904. u *Atlantskom mesečniku*) primetio da je „biološki shvaćen čovek, šta god drugo mogao biti po pogodbi, jednostavno najstrašnija od svih grabiljivih zveri i, uistinu, jedina koja sistematski lovi vlastitu vrstu“. Artur Koestler (Arthur Koestler) je, sa svoje strane, opazio da je „najistrajniji zvuk koji odzvanja ljudskom istorijom zvuk udaranja ratnih bubnjeva... Čovek može da napusti Zemlju i spusti se na Mesec, ali ne može da pređe iz Istočnog u Zapadni Berlin. Prometej poseže za zvezdama s ludačkim osmehom na svom licu i totemskim simbolom u svojoj ruci“ (Koestler, 1978: Prolog).

Naravno, mračne primedbe ove vrste nisu novost. Uvek je postojala jedna ambivalencija unutar hrišćanske misli, koja je pozivala na pokornost i pokajanje i podsećala nas da je naša pravednost bila kao „prljave haljine“. Ali izvesne promene u modernom dobu toliko su osnažile tu vrstu mišljenja da su one mogle, na prvi pogled, biti videne kao znamenje kraja antropocentrizma.

PARADOKS NAUKE

Šta su onda bile te erodirajuće promene? Na prvom mestu, naravno, sam naučni napredak je počeo da dovodi u sumnju čitav euforični način mišljenja. Ispostavilo se da je univerzum i mnogo veći i mnogo manje

uredno organizovan nego što se činilo, tako da ideja da on ima ma kakav centar, u doslovnom fizičkom značenju, više nije imala smisla. Iako smo možda pomicali da će biti lako prihvati ta nova verovanja zasnovana na činjenicama bez gubljenja onoga što su simbolisala starija verovanja, ispostavilo se da je tu slikovnost prilično teško smaniti. Simboli koji istrajavaju na ovaj način uvek zaslužuju pažnju.

Nekoliko različitih nauka je ovde konvergiralo da bi nas uznemirilo. Astronomija nam danas govori da ne postoji fizički centar i da ne postoji apsolutno gore i dole. Umesto toga, okružuje nas bezoblična pozornica toliko velika, i u vremenu i u prostoru, da su čak i najdivniji ljudski glumci gotovo neprimetni dok se kreću njom – poput inesekata ili bakterija, u najboljem slučaju. Biologija dodaje da, čak i među živim stvarima koje su kasnije ušle na tu scenu, ljudska bića predstavljaju izuzetno kasno i možda slučajno dospeće. Njihov oblik, takođe, ne čini se da je toliko neposredan otisak Boga koliko mala varijacija u odnosu na postojeći obrazac primata. Ksenofan je, u stvari, bio u pravu – da su konji i volovi imali bogove, pravili bi ih u obliku konja i volova. Čovek je napravio bogove po vlastitom liku. Geografija dodaje da su kontinenti, o kojima uobičajeno mislimo kao o čvrstom tlu, makar za naš deo pozornice, i sami u pokretu. U najskorije vreme, takođe, ekologija nam je saopštila da niukoliko nismo voskolika priroda koja se pouzdano obrazuje u skladu sa svojim potrebama i da verovatno to nikada nećemo ni biti. Naprotiv, mi žurno odsecamo granu na kojoj sedimo i jedino možemo prestati to da činimo ukoliko s poštovanjem pristupimo principima koji iznutra rukovode prirodu, umesto da nastojimo da je izobličujemo principima koje smo sami izumeli.

Međutim, još uopštenije, postoji metafizička promena u naučnoj perspektivi. Teološke pretpostavke za koje se činilo da drže na okupu simboličko jezgro „antropocentrizma“ same sobom se više ne smatraju naučnim. Ideja centralne kosmičke svrhe je modernoj nauci isto toliko strana koliko i ideja centralnog mesta. Sama reč „antropocentrično“ čini se da je izumljena da bi upravo to označila. Tako *Oksfordski rečnik engleskog jezika* navodi kako Hekel (Haeckel) (ili njegov prevodilac na engleski) 1876. piše o „antropocentričnoj grešci, da je čovek s preduvišnjajem cilj stvaranja na zemlji“.

Kosmički ili tragički paradoks – u zavisnosti od toga kako ga posmatrate – ovde se sastoji u tome što se ispostavilo da je nauka, koja se uvek činila posebno sjajnim draguljem u kruli ovlašćenog gospodara, paradoksalno, takođe i sekira koja odseca pod ispod njegovog prestola. Nauka nije usamljena u ovom destruktivnom poslu; politička teorija igra jednako dvostruku ulogu. Posle prosvetiteljstva, šta uopšte radimo s pojmom ovlašćenog gospodara? Ako smo ponosni na nauku, zasigurno

smo još više ponosni na otkriće da vlast uvek treba da vlada uz pristanak. Njen autoritet dolazi odozdo, od onih koji je prihvataju, ne od spolašnjeg vladara, kao u „božanskom pravu kraljeva“. Ideja da smo gospodari koji su arbitrarno imenovani spolja – preciznije, nasilni gospodari, obavezni da namah ratuju protiv svojih neposlušnih podanika – uopšte ne priliči našoj slici o samima sebi. Ipak, ako zadržimo tradicionalno rezonovanje i slikovnost, tako bi trebalo da vidimo sebe.

ANTROPIČKI ESKAPIZAM

Šta da se radi u vezi sa svim tim? Prilično je interesantno da su činjeni neki očajnički napor da se moderna nauka proširi tako da se nagna da podrži tradicionalnu sliku. Najubedljiviji među tim naporima jeste Jaki antropički princip. On nalaže da „Univerzum mora da ima ona svojstva koja dozvoljavaju životu da se razvija unutar njega na nekom stupnju njegove istorije“ (Barrow and Tipler, 1986: 21). To se smatralo nužnim zato što materija ne može zaista da funkcioniše ukoliko nije opažena, i to opažena na poseban način, na koji fizičari opažaju kvantne događaje. (Ovde je evidentno na delu zbrkano sećanje na berklijevski idealizam.) Tako je ljudska percepcija, zapravo, percepcija savremenih naučnika, apsolutno neophodna za postojanje kosmosa.

Zvanično, ovaj kvaziidealistički pristup ne treba da implicira da je cilj funkcionalisanja kosmosa da proizvede posmatrača koji će ga spasti. Ali je obično kombinovan s mišlju da je konstitucija postojećeg univerzuma tako izvanredno neverovatna da se činjenica njegovog razvoja jedino može objasniti potrebom da se proizvede samo jedan od svih postojećih njegovih artefakata. I po izuzetnoj koïncidenciji, taj izabrani artefakt ispostavilo se da nije ni skup žirafa, ni čempresa, ni meduza, već vrsta *Homo sapiens* – naročito, naravno, u svojoj trenutnoj manifestaciji kao *Homo sapiens physicus*.

U stvari, ovde se radi jedino o pokušaju da se ponovo uvede teleologija – da se obnovi pojam kosmičke drame sa centralnom ulogom rezervisanim za *čoveka*, ali sada više ne u kontekstu religije, niti s ma kakvim eksplicitno definisanim filozofskim prepostavkama, već nominalno kao jednostavni, objektivni deo fizike. Ovaj princip podučava da je centralni posao univerzuma zaista bio proizvodnja *čoveka*, ali da je *čovek* potreban jednostavno kao fizičar koji je kadar da uruši izvesne talasne funkcije posmatranjem kvantnih događanja i, makar na taj način, učini sam univerzum potpuno i dolično stvarnim. Do tada on nije tako stvaran, jer, kao što Džon Viler (John Wheeler) objašnjava, „Postupci učesnika-posmatrača

– kroz mehanizam eksperimenata odloženog izbora – za uzvrat daju opipljivu 'stvarnost' univerzumu, ne samo sada već unazad do samog njegovog početka" (Wheeler, 1983: 209, 194).¹ Profesori Barou i Tipler dodaju da će čovek, pošto je izveo ovaj podvig, nastaviti da se kompjuterizuje i da kolonizacijom zauzima celinu svemira, dospevajući konačno u Tački Omega u posed svih informacija koje postoje i da će, time, u izvesnom smislu očito postati Bog. (Tvrđnje koje najviše zaprepašćuju u pogledu ovakve projekcije mogu se pronaći na kraju njihove knjige, a naročito u njenim završnim rečenicama.)

Drugde sam raspravljala o ovom čudesnom projektu (videti Midgley, 1992: 21–27 i poglavlje 17). Ovde mogu samo da sugerisem da ova vrsta stvari ni u jednom smislu nije nauka već jednostavno parče divlje metafizike, koju je omogućio onaj neobični metaforički jezik koji se već koristi kada se tematizuju kvantna mehanika, vreme i teorija verovatnoće. Među modernim fizičarima koji govore engleski rašireno je neznanje u pogledu toga kako funkcionišu metafore, a ono je naročito duboko među britanskim fizičarima. Preko je potrebno da pročitaju poglavlje o nauci u britkoj knjižici Dženet Martin Soskajs (Janet Martin Soskice) *Metafora i religiozni jezik* (Soskice, 1985), kao i knjigu Grejema Ričardsa (Graham Richards) *O psihološkom jeziku* (Richards, 1989).

ZAŠTO SVE ILI NIŠTA

Ovde, međutim, nije važna zbrkanost već poenta ovog projekta. Izgleda da antropički princip cilja, unekoliko očajnički, na premošćavanje upravo pomenutog jaza – jaza koji u trenutnoj situaciji našeg mišljenja zjapi između našeg neizmernog osećaja vlastite važnosti na lokalnoj sceni i naše očito potpune beznačajnosti u objektivnom univerzumu.

Taj jaz ne možemo premostiti ukoliko insistiramo na jednom sve-ili-ništa rešenju. Antropisti očajnički nastoje da zadrže *sve*. Oni, u stvari, postavljaju daleko najviši zahtev za važnoću naše vrste zato što nemaju čak ni figuru Boga u zaledu da umeri naš status. Dok je Bog prisutan, čovek može biti sveden na figuru odgovornog upravnika, čak i ako ostaje, u nekom smislu, centralan među zemnim stvorenjima. Ali za antropiste, čovek menja Boga kao tvorac, ne samo Zemlje već svega. Zapravo, oni nam nude antropolatriju. Kao što je to formulisao Noris (Norris): „U sebi nalaženje cilja, na sebe centriranje čoveka, u istinskom smislu od njega pravi idola.“

1 Uporediti Barrow and Tipler, 1986: 464.

Sugerišem da razlog zašto kosmolozи то чине nije nužno u tome што су они sujetniji od ostalih, već da strah od potpune beznačajnosti proizvodi nasilnu reakciju navodeći ljude da utvrđuju neizmernu, nezamislivu vrstu značaja. Upravo onako kao što se dešava u slučaju individualne paranoje, zastrašeni subjekti na pretnju potcenjivanja reaguju precenjivanjem sebe – ako je neophodno, i na neodređeno vreme – i postaju bogovi. Problem zasigurno počinje već sa činjenicom da, kada su napadnuti naši tradicionalni simboli, mi ne prestajemo da mislimo simbolički; mi samo menjamo simbol.

Kada kosmička pozornica na kojoj smo nekada figurirali postaje veća, mi ne odbacujemo ideju ma kakve takve pozornice. Umesto toga, vidimo se kao skvrčene lutke i, konačno, kao mravi ili bakterije, koji još uvek izvode predstavu na istoj toj pozornici koja se širi. Zato što je to neizdrživo, ljudi tragaju za protiv-simbolom, za pričom koja bi nekako mogla da prođe kao doslovno naučna, a koja nam ipak vraća našu ključnu ulogu u ovoj drami.

Pradlažem ono što mislim da umesto toga moramo da učinimo: da promenimo simbolizam na dublji i diskriminativniji način. Pre svega, nama nikada nije ni bila potrebna ta ogromna kosmička pozornica, koju smo, uostalom, vrlo kasno i zadobili. Naša posla se nikada nisu ticala ičega izvan naše vlastite planete.

Ne treba nam osećaj sudbine – osećaj većeg zaleda, kontekst unutar koga naši vlastiti životi imaju smisao. Nama je potrebna ideja drame u kojoj igramo ulogu. Mi moramo da imamo osećaj da igramo onu vrstu uloge koja se od nas očekuje. Taj osećaj nam je potreban bilo da verujemo u Boga ili da ne verujemo, bilo da smo važni i uticajni ljudi ili da nismo, bilo da razumemo odakle to dolazi ili da ne razumemo. Sve kulture opremaju ovom vrstom pozadinskog okvira – zapravo, jedna od njihovih najosnovnijih funkcija jeste da to čine. Nama samima je to potrebno, i individualno i za sve grupe s kojima se ozbiljno identifikujemo. To je ono što znači da život ima smisla. Ali ništa unapred ne fiksira obim bića koja moraju da igraju ulogu u našoj drami. Ništa nas ne prisiljava da uvodimo ogromno vanzemaljsko zalede u naše pozorište. A sigurno nas ništa ne obavezuje da progutamo ili osvojimo sve one likove u toj drami koji su izvan naše vlastite grupe.

Na svakom nivou – i za pojedince i za različite vrste grupa – postoji iskušenje da se ova drama namiri jednostavnim povlačenjem čvrste linije između nas i spektra protivnika. To je uvek najbrži način da se životu podari smisao. Pojedinci se mogu protivstaviti čitavom svetu; Ajaks prkosimunj. Slično, pripadnici grupe mogu da protivstave svoju grupu svemu izvan nje, a tako organizovan život može šarmantno da važi za unutrašnji

krug. Sa svim katastrofama, čak i smrću, lakše se suočava u ovom ratobornom kontekstu koji tako lako diže adrenalin. To je tendencija koja je uvek iznova fiksirala ljude u uzajamno destruktivne, konfrontirane grupe, kao što je zasigurno i tendencija koja je objašnjavala isključivu, ratobornu glorifikaciju naše vlastite vrste u ranijem mišljenju.

KAKO BI TREBALO DA GA NAZIVAMO

Ne mislim da je antropocentrizam najbolje ime za ovu naviku. To je nesumnjivo reč koja može biti upotrebljavana na nivou svakodnevne komunikacije; na tom nivou ne pokušavam da je se otarasim. Ali ako pokušamo da joj damo veću težinu, može nas baciti u nevolju. Na prvom mestu, kao što sam rekla na početku, postoji smisao u kojem je ispravno da osećamo da smo u centru vlastitih života. Nastojanja da se rešimo tog smisla bila bi osuđena na propast na isti način kao što su to stoička nastojanja da kažu ljudima da se ne brinu posebno o sebi samima ili o onima koji su im najdraži. Kao što je biskup Batler (opet) istakao u svojoj „Propovedi o saosećanju“, puritanizam ove vrste može samo da bude destruktivan. On može uspeti da ošteti posebna osećanja koja napada, ali nema moć da proizvede plemenitija, univerzalnija osećanja koja bi ih zamenila. I obrnuto, takav nerealistični puritanizam je uvek štetan po nečiji vlastiti cilj.

Moramo da priznamo, dakle, da ljudi postupaju ispravno, a ne pogrešno, kada posvećuju posebnu pažnju svojoj rodbini i vlastitoj vrsti. Iz praktičnog ugla gledano, ovo priznanje ne šteti zelenim ciljevima, zato što su mere koje su danas nužne da bi se spasla ljudska rasa, u celini uzev, iste one mere koje su nužne da bi se spasao ostatak biosfere. Jednostavno ne postoji opcija čamca za spasavanje pomoću kojeg bi ljudska vrsta spasla samo samu sebe, bilo kao celinu ili u posebnim oblastima. Da postoji, ovaj problem emocionalne centriranosti bi mogao biti ozbiljan; ali on ne postoji. Uistinu postoje lokalni sukobi interesa oko stvari kao što je odabiranje životinja za ljudske svrhe. Ali uopšteno govoreći, u onoj vrsti velikog vanrednog stanja kakvo imamo danas, interesi različitih vrsta koïncidiraju tako široko da stvarno prosvećen vlastiti interes ne bi nalagao strategije koje se ozbiljno razlikuju od altruizma vrste. Ne vidim stoga mnogo smisla u gorljivom osporavanju ispravnosti „antropocentrizma“ u ovom vrlo ograničenom smislu.

Kada, međutim, napustimo ovu inteligibilnu osnovu – kada se „antropocentrizam“ uzima da znači apsolutni zahtev da se bude u centru univerzuma – jednostavno ne znam šta bi ta metafora uopšte trebalo

da znači. Antropisti nam verovatno čine uslugu skicirajući njeno moguće značenje, budući da je to značenje toliko smešno da svodi čitavu ideju na absurd. Međutim, ono što se danas obično *misli* pod rečju „antropocentrično“, nešto je mnogo običnije i mnogo manje intelektualno ambiciozno. To je jednostavno *ljudski šovinizam, uskogrudost simpatije, uporediv sa nacionalnim, rasnim ili rodnim šovinizmom*. On se takođe može nazvati *isključivim humanizmom*, nasuprot onom gostoljubive, prijateljske i uključujuće vrste.

Taj šovinizam je zasigurno onoliko racionalno neodbranjiv kao i šovinizam manjih ljudskih grupa. Izumima poput određivanja ideje „prava“ na način koji ih ograničava na za govor sposobne ljude, na one koji mogu da govore u sudnici, a upravljanje tim pravima onda može da pripada samo onima koji, u priznatom ljudskom smislu, imaju dužnosti – prosvetiteljsko mišljenje je izvesno izgradilo zaštitne barijere oko šovinizma. Te konstrukcije mi se, međutim, čine evidentno veštačkim i neubedljivim čim im posvetimo brižljiviju pažnju. [Njih sam razmatrala na drugom mestu (Midgley, 1983: poglavje 5).] Kao oruđa divljenja dostoje kampanje za Prava čoveka, ove ideje su izvorno ciljale na proširenje brige na čitavu ljudsku rasu, a ne na njeno odsecanje od pasa i konja. Neki od glavnih prosvetiteljskih mudraca, poput Toma Pejna (Tom Paine), Montenja (Montaigne) i Voltera (Voltaire), bili su zapravo veoma zabrinuti zbog patnje životinja, a Bentam (Bentham) je zasigurno progovorio u ime dubljeg duha prosvetiteljskog humanitarizma kada je rekao: „Pitanje nije 'Mogu li da misle?', niti 'Mogu li da govore?', već 'Mogu li da pate'?”

Izvesno je da nas ova šira perspektiva ostavlja s nekim teškim problemima. Mi moramo da arbitriramo u svim vrstama lokalnih sukoba između vrsta; mi nemamo uredan sistem Prava i Dužnosti koji će nam uvek reći kako da to učinimo. Ali opet, da li je iko ikada prepostavljao da ga imamo, čak i na ljudskoj sceni? Takav projekt bi bio još manje plauzibilan ukoliko bi se primenio, kao što bi ljudski šovinisti možda još uvek voleli da ga primene, na sve sukobe interesa između vrsta u jednom poremećenom svetu koji se brzo menja, u kakvom živimo danas.

Ona vrsta antropolatrije koja bi uvek postavljala neposredne ljudske interese iznad interesa drugih formi života zasigurno nije više odbranjiva. Prosvetiteljski individualizam je u sebe inkorporirao snažne doprinose egoizma koji su, u svoje vreme, imali svoju svrhu. Ali danas nam je potrebno manje, a ne više ega u našem kosmosu, i individualno i kolektivno. Sledeće što kao filozofi moramo da učinimo jeste da marljivo radimo na obrazovanju onih načina mišljenja koji će pomoći da se ova potreba učini jasnom i razumljivom.

LITERATURA

- Barrow, John D. and Frank J. Tipler (1986), *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford: Oxford University Press.
- Butler, Joseph (1969), *Butler's Sermons*, London: Bell.
- Freud, Sigmund (1985), „Civilization and its Discontents“, u: *Civilization, Society and Religion* (Pelican Freud Library, vol. 12), London: Penguin.
- Kant, Immanuel (1928), *Critique of Teleological Judgment*, trans. J. C. Meredith, Oxford: Clarendon Press.
- Koestler, Arthur (1978), *Janus*, London: Hutchinson.
- Marx, Karl (1971), *Marx's Grundrisse*, David McLellan (prir.), London: Macmillan.
- Midgley, Mary (1983), *Animals and Why they Matter*, Athens, GA: University of Georgia Press.
- Midgley, Mary (1992), *Science as Salvation*, London: Routledge.
- Passmore, John (1980), *Man's Responsibility for Nature* (drugo izdanje), London: Duckworth.
- Richards, Graham (1989), *On Psychological Language*, London: Routledge.
- Soskice, Janet Martin (1985), *Metaphor and Religious Language*, Oxford: Clarendon Press.
- Wheeler, John A. (1983), „Law without law“, u: John A. Wheeler and W. H. Zurek (prir.), *Quantum Theory and Measurement*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Preveo
Predrag Krstić