

TM	G. XXXVI	Br. 2	Str. 615-626	Niš	april – jun	2012.
----	----------	-------	--------------	-----	-------------	-------

UDK 502.1:17

Pregledni rad

Primljeno: 14. 02. 2012.

Revidirana verzija: 02. 06. 2012.

Ružica Petrović
Univerzitet u Kragujevcu
Pedagoški fakultet
Jagodina

ETIKA PRIRODNE SREDINE NA PRAGU POSTPRIRODNE EPOHE*

Apstrakt

Rad se bavi pitanjem razvojnog odnosa između etike i prirode u svetu koji pokazuje odlike postprirodne epohe. Razmatranje obuhvata karakter: utilitarističke svesti, uslovljene ekonomsko-materijalnim razlozima, filozofske etike, utemeljene na antropološko-aksiološkim principima i ekološke etike kao područja vrednosnog zahvatanja biosfere. Autor prati razvojnu relaciju čoveka i prirode od mitsko-religiozne svesti, preko filozofske i naučne, do bioetičke. Kroz filozofski diskurs antičkog, novovekovnog i savremenog doba promišljaju se razlozi postojeće ugroženosti prirode i anticipiraju idejna rešenja.

Ključne reči: Etika, bioetika, priroda, ekologija, odgovornost

Etika kao oblast filozofije koja obuhvata promišljanje smisla i karaktera široke i kompleksne sfere moralnih fenomena, sa razvojem tehničko-tehnološke dimenzije savremene civilizacije, sve više otvara nova problemska područja koja, do nedavno, nisu bila reflektovana, a koja se danas javljaju kao imperativ opstanka čovečanstva. To se naročito odnosi na praktičnu primenu naučnih rezultata u oblasti tehnike, medicine i prirodnih resursa koja je dovela do mnogih paradoksalnih situacija koje

prof.ruzica@gmail.com

* Ovaj rad je nastao kao rezultat istraživanja na prejektu: *Pedagoški pluralizam kao osnova obrazovne strategije*, Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, br.179036 (2011-2014) finansijski podržan od Ministarstva za nauku i tehnološki razvoj Republike Srbije.

prevazilaze okvir klasične etike i ulaze u područje bioetike. Pitanje relacije dobra i zla koje je bilo rezervisano, pre svega, za ljudski svet, za odnos čoveka prema čoveku i koje je obuhvatalo pitanja pravde, slobode, dostojanstva sve se više premešta i na svet prirode u najširem smislu. Novonastale situacije koje karakteriše iscrpljivanje neobnovljivih izvora energije, zagađenje vode, vazduha, zemlje zahtevaju pojačan stepen odgovornosti za celokupnu bisferu. Pokazalo se da naučni razvoj koji je doveo do tehničkog napretka ljudskog sveta, nije, nažalost, uslovio i napredak moralne odgovornosti. Zato se danas smatra neophodnim ograničenje čovekovih moći u pogledu primene novih eksperimenata na živu materiju i besprimernog korišćenja nenadoknadivih prirodnih potencijala. Prema toj vrsti pitanja koja obuhvataju ograničeno polje ljudske delatnosti sve se više otvara „oblast bioetike“ kao posebne „relacijsko-filozofske etike“ (Човић 2004, 28). NJen domen obuhvata i ekološku etiku koja se pojavljuje kao reakcija na posledice koje je izazvala tehnička upotreba znanja rukovodena daleko više ostvarenjem principa *moći* nego principa *odgovornosti*. Etika prirodne sredine u neposrednoj korelaciji sa opštom etikom fokusirana je na produbljenu refleksiju moralnih i opštecivilizacijskih aspekata života.

PREDFILOZOFSKI I FILOZOFSKI POJAM PRIRODE

Za razliku od drevnih zajednica u kojima su ljudi jednako prepoznavali i čuvali vrednost i prirodnog blaga i ljudskih tvorevina, danas su, na neki način, osigurani od zloupotrebe, sknavljenja i uništavanja samo oni prirodni resursi i one tekovine kulturnog stvaranja koji su proglašeni mestima svetske kulturne baštine. Odnos čoveka prema prirodi kakav beleži novija istorija bio je nezamisliv za čoveka starih civilizacija. Za njega je prva i najveća tajna koja je pokrenula najdublja religiozna osećanja bila priroda (Leisegang 1985, 19, 24). Pred njom se čudio, njoj se divio, u njoj prepoznavao red, harmoniju i lepotu. U načinu njenog postojanja nalazio je prisustvo moćnih kosmičkih snaga i dokaz njenog božanskog porekla. Život i govor prirode religioznog čoveka drevnih zajednica bili su potvrda njene svetosti i manifestacija božanskih snaga u njoj. Kao što je u prirodi prepoznavao delovanje božanskog stvaranja, tako je i sebe samog doživljavao kao sastavni deo tog stvorenog sveta. Stoga je sakralnost koju je pridavao prirodi težio da pronađe i u samom sebi. Time je ljudsku i fizičku sferu podigao na nivo metafizičkog. Učestvovanje u punoći bića radalo je osećaj jedinstva sa svetskim poretkom, doživljaj totaliteta života i uklopljenosti u sveritam zbivanja.

Ovakav način doživljaja sveta nalazimo u prvobitnim mitsko-religioznim predstavama. Osnovni sadržaj tih doživljaja činile su žive, stvaralačke energije koje su pružale osećaj jedinstva prirode i čoveka. Te

energije bile su koren „participation mystique“, tj. osnova prvobitne povezanosti čoveka sa kosmičkim snagama. Odvajanje od njih započelo je izdvajanjem čoveka iz sveta prirode i njegovim stavljanjem naspram nje kao mislećeg i delatnog subjekta. Razumska refleksija je potisnula mitski doživljaj prirode u sferu nesvesnog, čime je čovekov osećaj sraslosti sa njom polako jenjavao da bi u savremenoj civilizaciji bio zamenjen osećanjem izgubljenosti i „bačenosti u svet“ (Петровић 2006, 20, 21).

Iako se, filozofija kao spekulativna svest konstituisala u opoziciji prema mitologiji, ona je uspela da sačuva ideju celovitosti sveta. Već prva umstvena traganja za zajedničkom ontološkom osnovom celokupnog bivstvovanja sadržala su misao o jedinstvu svega postojećeg. Spoznaja zajedničkog metafizičkog porekla sveta bila je tačka spajanja i prožimanja kosmosa (κόσμος) i antroposa (άνθρωπος). Ono što se smatralo osnovnim supstratom makrokosmosa (μακρόκοσμος) bilo je neodvojivo i od mikrokosmosa (μικρόκοσμος), a univerzalni logosni zakon koji je vladao vaseljenom smatrao se podjednako delotvornim i na svet prirode i na svet čoveka. Stoga su rešenja pitanja o položaju čoveka u svetu, o smislu njegovog postojanja, o mogućnosti dosezanja mira i ostvarenja najvišeg dobra bila neodvojiva od saznanja zakonitosti koje vladaju svetom i čovekovog delovanja u skladu sa njima.

Formiranje grčke filozofije bilo je obeleženo nastojanjem jonskih mislilaca da pojmovno artikulišu osnov prirode, physis (φύσις). Većina prvih spisa presokratovaca nose naslov „O prirodi“ (περί φύσεως), što je upućivalo na φύσις kao glavni predmet mišljenja. (Vidi: Schmalzriedt 1970) Takve mislioce Aristotel je nazivao „fizičarima“ ili „fiziolozima“, nasuprot „teolozima“, koji su o postojećem govorili kao o bogovima (Αριστοτελ 1984a, 25). Pojam prirode kod presokratovaca ima više određenja. Φύσις kao „ono iz čega kao prvog imanentnog raste ono što jeste“ (17). Ono odakle započinje kretanje, „što je načelo i uzrok kretanju“ (20). Φύσις je i „ono iz čega kao prvog ili jeste ili nastaje neko od prirodno bivstvujućih“ (27). Pod prirodno bivstvujućim Aristotel misli na životinje, biljke i stihijne sastojke kao što su zemlja, vazduh, voda, vatra. Φύσις se shvata i kao celina „bivstvovanja svih ustrojjenih stvari“ (Αριστοτελ 1988b, 15), pri čemu se pod ustrojstvom razume ono u čemu je njegova istinska suština, ono što se istovremeno „nagoveštava i skriva“ (Κυρκ 1975). Ovo određenje ima ontološko-genetičko značenje jer upućuje na prirodu kao postojani fundament svih promena, kao ono iz čega nastaje sve i u šta se sve vraća. Ono što je „podležuća tvar“, „počelo“ svega bivanja, „jestanje“ svih stvari. O pravoj sadržini reči φύσις i njenoj skrivenj suštini, M. Heidegger kaže: „Φύσις je samo bivstvovanje čijom snagom bivstvujeće tek postaje i ostaje opažljivo (1966, 11). On veoma dobro primećuje da izvorno određenje reči „priroda“ treba da sadrži ontološku dimenziju, iz koje proizlazi ontička kao njena pojavna

forma.

Neodvojivo od proučavanja φύσις (physis) prvi „fiziolozi“ istraživali su i ψυχή (psyche) koja svoje teoretske početke ima u hilozoističkom učenju jonjana. Oni su prirodu videli kao pulsirajući organizam u kome život (πνεύμα, ζωή), dah, životna snaga, ne postoji samo u ljudskim i životinjskim bićima, već je nešto svojstveno svemu (Aριστοτελ 1988b, 23). Slične stavove nalazimo i u kosmološkim učenjima stoičara čija filozofija prirode počiva na tome da se svet sastoji iz jedinstvene supstancije ispunjene univerzalnim dahom (πνεύμα), božanskom vatrom koja prožima svekoliku materiju.

Aristotel pojmom duše izražava celokupnu životnost u prirodi u kojoj sve živo postoji na način svoje duše (Aριστοτελ 1987c). Ono što živo razlikuje od neživog jeste život koji se manifestuje kroz tri stepena duše koji izražavaju njene različite sposobnosti.

„Mi kažemo da je živo ono koje ima samo jedno od toga kao što je um, opažanje, kretanje i mirovanje na mestu i još kretanje, propadanje i raščenje. Stoga se drži da i sve biljke žive jer se čini da u sebi imaju snagu i takav princip po kome dobijaju raščenje i propadanje. U njima nema nijedne druge sposobnosti duše. Živeti zbog tog principa pripada živima, a ono što, pre svega, čini živo biće jeste opažanje“ (Aριστοτελ 1987 c, 413 a, 33).

Iz stava se vidi da Aristotel razlikuje *život*, kao takav, kome pripada životna snaga, raščenje i propadanje i *živo biće*, kome pripadaju druge sposobnosti, kao što je osetilnost, čulnost, opažajnost (životinja) i umnost, mišljenje (čovjek). Dakle, postoji duša biljaka, duša životinja i duša ljudi. Svaka duša jeste entelehija, tj. zadata mogućnost koja se kroz aktivnost ostvaruje kao svrha, odakle proizlazi da je celokupna priroda utemeljena na teleološkom principu koji je čini savršenom u funkcionisanju. Svrhovitu uslovljenost Aristotel ovako opisuje:

„Biljke postoje zbog životinja i sve druge životinje zbog čoveka, one pitome za upotrebu i za hranu, a divlje za ishranu i druge koristi, da bi se od njih izrađivala odeća i oruđa... Kako priroda ništa ne čini nesavršeno ni uzalud, onda je nužno priroda sve to načinila zarad ljudi“ (Aριστοτελ 1988 d, 16).

Aristotelovo teleološko stanovište, iz kojeg je razvijen antropocentrični sistem vrednovanja, bilo je predmet Spinozine kritike. On smatra potpuno subjektivnim izrazom shvatanje „potencijalnog i aktuelnog“ kroz odnos svrhe i vrednosti. Objektivno sagledavanje stvari ne poznaje određenje prirodnih pojava i događanja kategorijama korisnog i štetnog. To su kategorije koje dolaze iz ljudski centriranog aksiološkog vokabulara, a ne iz same prirode. Spinoza, jednostavno, smatra da je prirodi neprimeren bilo koji oblik i način vrednovanja, te da ona treba da ostane izvan toga.

Međutim, ako ipak uzmemo u razmatranje Aristotelovo stajalište i

analiziramo ga na tragu njegove misli, videćemo da ono nema onu vrstu ograničenosti koju uže i jednostrano određena antropogena stajališta imaju. Razlog leži u potpuno redukovanoj sadržini i smislu „generički centrirane etike“. Naime, teoretski okvir Aristotelovog poimanja antroposvrhovitosti je neodvojiv od „etike vrlina“, a ona duboko poštuje i uvažava princip mere, u prirodi delotvoran i prepoznatljiv kroz njenu *celishodnost i harmoničnost*, a u ljudskom delovanju kroz *umerenost i razboritost*. Čovek koji je rukovođen tim principom shvata duboko značenje i važnost njegovog održanja i u prirodnom i u ljudskom svetu. Stoga sumnju u ispravnost i održivost takve pozicije ne treba tražiti u njevoj autentičnoj etičkoj postavljenosti koja implicira dobro kao duhovnu i moralnu kategoriju, već u onoj postavljenosti koja je težnju ka istini i odgovornosti, zamenila ekonomskim fetišima i materijalnim interesima.

Među kasnijim učenjima o prirodi značajno mesto imaju naturalističko-mistične ideje Đordana Bruna o svetu kao „živom organizmu“, i o celokupnom biću kao prirodi koja stvara „natura naturans“ i prirodi koja je stvorena „natura naturata“. Ove termine klasičnog panteizma Spinoza (Baruch de Spinoza) uveo je u svoj sistem, podrazumevajući pod prirodom koja stvara supstanciju sa beskrajnim „atributima“, a pod stvorenom prirodom sve „moduse“, kako beskonačne, tako i konačne. Između jedne i druge prirode postoji potpuno jedinstvo, jer u krajnjem čine Jedno. Međutim, pod prirodom Spinoza ne podrazumeva samo materiju i njena stanja, već i stalan i nepromenljiv poredak koji u njoj vlada, njene univerzalne zakone i uzročnu povezanost njenih zbivanja (Спиноза 1983, 78). Celokupna priroda ima stupnjevit, evolucionistički i deterministički razvoj, što znači da se on odvija od savršenog ka manje savršenom prema principu unutrašnje uzročnosti. Prirodi koja stvara immanentan je samostvaralački momenat kojim ona proizvodi konačne stvari. Budući da je svaka stvar određena i ograničena drugom, sve pojave u prirodi su u jedinstvenom kauzalnom lancu i uzajamno uslovljenom odnosu. Ne postoji ništa iz čega ne bi proizašla neka posledica, niti posledica koja ne bi bila uzrok nečemu drugom. Ali, iako je priroda kao totalitet svega postojećeg slobodna, njeno delovanje nije proizvoljno, niti haotično, već determinirano zakonitošću njenog unutrašnjeg ustrojstva, kao što su konačne stvari određene da postoje i deluju na način utvrđen nužnošću. „U prirodi stvari nema ničeg slučajnog, nego je sve određeno iz nužnosti božje prirode, da na izvestan način postoji i dela (Почтавка XXIX)“. Kao ograničeno biće i deo prirode čovek je podvrgnut njenim zakonima i stoga su njegovo samosaznanje i sloboda uslovljeni proučavanjem prirode i podvrgavanjem njenim zakonima.

Nasuprot Spinozinom panteističkom konceptu prirode koja se kao *casa sui* vlada prema principima imanentne nužnosti, Lajbnic (G.W. Leibniz) prirodu shvata kao supstancu sa beskonačnim nizom bića od kojih svako nosi u sebi osnov ili „dovoljan razlog“ svog postojanja, tj.

silu kao princip životnosti i osnovni zakon prirode. U tom kontekstu priroda je ne samo osnova zbivanja, već i samo zbivanje, koje je moguće posredstvom monada kao životnih, samodelatnih principa, za čije postojanje nije neophodan duh kao refleksija, već energija, sila, kao aktivnost. Ono po čemu se delovi supstance razlikuju jeste stepen percipiranja, tako da su u osnovi piramidalnog sistema stvari potpuno nesvesni delovi, materija, dok njen vrh čini apsolutno svesna supstancija.

Lajbnicovo učenje o prirodi karakteriše tada vladajuće mehanicističko stajalište čija je ograničenja pokušao da prevlada kroz uklapanje celokupnog sistema u teleološki postavljenu konstrukciju sveta. Međutim, ono što nosi posebnu saznavnu vrednost jeste njegovo učenje o sili kao „samodelatnom principu života“ i „dovoljnom razlogu postojanja“ koje ima svoje implikacije i na savremene teorije o životu kao takvom.

ANTROPOLOŠKO – EKOLOŠKA ETIKA

Radikalne promene u shvatanju odnosa čoveka i prirode nastaju sa velikom obnovom nauka (*instauratio magna*) kojom je najavljena praktična uloga nauke u preobražaju prirode (Bacon 1986). To je epoha u kojoj je nauka počela da gubi filozofsku dimenziju, da parcijalizuje svoja znanja i da ih podvrgava tehničko-tehnološkoj upotrebi. Ubrzan naučni razvoj doveo je ne samo do brojnih otkrića, već i do neslučenih mogućnosti menjanja prirodne sredine. Čovekove moći nad prirodom toliko su narasle da su u etici nužno podstakle promišljanje o novom karakteru odgovornosti koja ide izvan „merila ljudskog života“ i uspostavlja se prema „merilima univerzuma života“. Razgradnja i zagađenja prirodnog ambijenta biosfere pojačali su potrebu iznalaženja mogućnosti za očuvanje ekosistema i to ne samo sa uskog rodno centriranog aspekta, već i sa najšireg biocentričnog. Razvijeno je novo stajalište koje se ne temelji na homouilitarnom stavu da treba zaštititi svet prirode da bi se zaštitio čovek, već na dubokom uverenju da prirodu treba zaštititi zbog nje same. Time je otvoreno pitanje živog sveta kao „dobra po sebi“, a ne samo kao pomoćnog dobra koje je u funkciji opstanka čoveka.

Kada se tako postave stvari, onda je potpuno opravdano dovoditi u pitanje pravo čoveka da narušava pravo prirode na postojanje. Čovek je u krajnjem odgovoran ne samo za zaštitu uslova vlastitog opstanka, već i očuvanja sveta prirode. Njegova briga koja narasta sve više još uvek je posredovana strahom da će, ako nastavi da deluje u započetom pravcu i na dosadašnji način, uništavajući svet oko sebe, urušiti i samog sebe. Opet je posredi usko gledište kojim se spasava svet da bi se spasao čovek. Postavlja se pitanje kada čoveku ne bi pretila opasnost opstanka da li bi se

zabrinuo zbog propadanja svega ostalog zbog načina njegovog delovanja? Da li je njegov opstanak mera njegove brige o svemu ostalom? Da li pored generičkog interesa kao brige za očuvanje ljudskog života postoji istinska odgovornost za očuvanje života kao takvog? Novi diskurs etike života mogao bi proglasiti dovršenost jedne tehničke civilizacije, anticipirati viši nivo ekološke svesti i fundirati nove bioetičke paradigme.

Koreni jednostranog razvijanja strategije ovladavanja prirodom i njenog podvrgavanja čoveku sežu do novovekovne nauke i njenog poimanja sadržaja i funkcije znanja. Istorijski gledano, najcelovitiji koncept znanja razvijen je u helenskoj gnoseologiji. On je obuhvatao tri dimenzije, počev od teoretskog umovanja zasnovanog na čistoj potrebi duha da umom istražuje metafizičke stvari, preko poetičkih znanja koja su svoju istinitost potvrđivala kroz neposredno tehničko-umetničko oblikovanje stvari, do znanja koja su izražavala najviši stepen praktične mudrosti i vodila ostvarenju najvišeg dobra (Аристотел 2003b).

U kontekstu takvog poimanja znanja, ispitivanje prirode imalo je za cilj saznanje zakona koji uređuju njeno postojanje, da bi se delovalo u skladu sa njima, a u cilju ostvarenja harmonije sa svetom i sa sobom. Takva znanja bila su integrativna jer su sadržala filozofsku, naučnu, moralnu i religijsku dimenziju. Nasuprot tome, novovekovna nauka prirode istakla je zahtev za sticanjem onog znanja koje je svoju vrednost trebalo da valorizuje kroz predmetno menjanje neposredne stvarnosti u cilju zadovoljenja narastajućih materijalnih potreba i ostvarenja ekonomskog interesa. Moderna nauka je, postajući sve dominantniji oblik znanja, postepeno zanemarivala moralnu dimenziju na račun afirmacije tehničko-pragmatične. Razgradnjom unutrašnje celovitosti, takvo znanje je prestalo da posmatra prirodu kao tvorevinu božanskog porekla sa celishodnim i smislenim karakterom i da se oslobađa „obzira prema dobru“. Kao rezultat toga danas imamo čoveka koji sa strahom stoji nadnesen nad vlastitom sudbinom i sudbinom planete. Od njega se ne očekuje da sa kosmičkog plana prosuđuje šta je univerzalno dobro, jer ga ljudska priroda primorava da stvari sagledava „s ove strane dobra i zla“, ali, ono što može kao logosno biće, jeste da svemu u svetu vrati oduzetu dimenziju smislenosti i svetosti, i da razvije svest o dužnosti dubokog poštovanja zakona na kome počiva ontološka struktura sveta.

„Zahvaljujući božanskoj veštini, još od početka svaka od ovih supstancija uobličena je na jedan način tako savršen i usklađen sa tolikom tačnošću da se ona, pošto usled toga sledi samo svoje vlastite zakone, koje je dobila zajedno sa svojim bićem, ipak slaže sa drugom“ (Лажбниц 1980, 123).

Zadatak savremenog čoveka trebalo bi da bude vraćanje istini o kojoj govori Lajbnic. Međutim, ostvarenje tog zadatka ne bi bilo moguće preziranjem nauke kojoj dugujemo mnoge materijalne pogodnosti, niti zagovaranjem povratka na staru nauku, već razvijanjem široke osnove za

zasnivanje nove paradigme koja bi pokrenula istančanicu „bioetičku senzibilnost“. Ona bi mogla oživeti istinsku religioznu doživljajnost bez koje nema osećanja iskonskog jedinstva čoveka i prirode. Upravo zbog kidanja te veze ne samo svesne, već i doživljajne, čovek današnjice je mogao dozvoliti sebi bahato skrnavljenje darova prirode. Proglasivši je tuđom, skinuvši grubo sa nje veo tajne, nestrpljivo, pre dokučenja njene zagonetke, prestao je da slavi njenu uzvišenost i lepotu i počeo da je posmatra kao polje eksperimenta čija je svrha maksimalno iskorišćavanje svih njenih raspoloživih potencijala. Sa novim porobljavanjem prirode rasli su materijalni apetiti, sebične ambicije, egoistički prohtevi potiskujući sve više istinske ljudske potrebe i odlike. Tako se nekadašnje poimanje korisnog kao vrednosti koja nosi univerzalno-etički karakter preobrazilo u značenje koje nosi instrumentalno-pragmatički karakter. Danas se sve više javlja potreba da se kategorija korisnog ne redukuje samo na materijalno dobro u formi imanja, dobiti, zarade, blagostanja, već da se proširi na dobro koje podleže etici vrlina i etici života, tj. koje uzima u obzir ljudsko-biološke vrednosti. Samo sa te pozicije možemo našem razumevanju stvari i delovanju na spoljni svet dati puni smisao.

Takav stav podrazumeva adekvatno vrednovanje i uvažavanje svega postojećeg i svega živog kao vrednosti po sebi, a ne samo u odnosu na potrebe čoveka. Čovek je pozvan na takvu odgovornost, na to ga obavezuje njegova moralna svest. Utoliko, briga za očuvanje prirode ne sme biti uslovljena samo ljudskim blagostanjem ili opstajanjem, već i sveću na pravo svakog živog organizma na život. Međutim, danas imamo na snazi upravo tu uslovljenost. Suprotstavljamo se nuklearnoj sili jer njena zloupotreba može izazvati sveopšte ljudsko uništenje, protiv smo zagađenja, jer ugrožava zdravlje ljudi, protiv smo uništavanja šuma, efekta staklene bašte, oštećenja ozonskog omotača, promene klime, jer to u krajnjem, šteti čoveku. Međutim, interes za očuvanje ljudskog života i sveta koji ne implicira i odgovornost za celokupan biosvet i očuvanje njegove prirodne ravnoteže, nije dovoljan da čovekovoј eko borbi da puni smisao.

„Mi smo promenom atmosferskog vremena učinili da svaka tačka na zemlji bude obrađena čovekom i veštačka. Prirodi smo oduzeli nezavisnost, a to je ono što je fatalno za njen smisao. Nezavisnost prirode ima svoj smisao, bez njega ništa ne postoji osim nas“ (McKibben 1989, 58).

Treba stalno imati u vidu ontološku činjenicu da priroda sa svojim zakonima nije proizvod čoveka. NJeno poreklo ima metafizičke korene, nezavisne od čoveka, što uključuje i dublji smisao njenog postojanja. Otuda o pitanju odnosa prema prirodnom svetu možemo raspravljati uzimajući u obzir različite aspekte: kratkoročne interese sopstvene vrste, dugoročne interese ili prirodu kao entitet i vrednost po sebi. Kratkoročni interesi s obzirom na pogubne posledice čije je ostvarenje već donelo,

izgubili su kredibilitet opravdanog razloga delovanja, jer ono što koristi jednoj generaciji, a ugrožava sve koje dolaze, ne može biti valjan argument za adekvatan odnos prema prirodnoj sredini. Dugoročni interesi ljudske vrste u odnosu na prirodu mogu imati značaja u okviru dominacije filozofske etike zasnovane na antropološko-aksiološkim principima važnih za čovekov duhovno-moralni status. Ali jednaku bitnost ima i etička svest o kosmološkoj ustrojenosti prirode i važnosti njenog nenarušavanja od strane čoveka. Da bi mogao ispravno postupati, neophodno je etičko stajalište proširiti izvan granica razumsko-osetljivih bića i preneti ga na sva druga bića i prirodu kao takvu. Veoma razložne razloge za ovako prošireno etičko sagledavanje sveta prirode dao je Albert Švajcer (Albert Schweitzer).¹

Njegovo stajalište počiva na činjenici svesti:

„Ja sam život koji želi da živi, i ja postojim usred života koji želi da živi... upravo kao što u mojoj vlastitoj želji za životom postoji težnja za još više života, kao i za onu tajanstvenu egzaltaciju volje koja se naziva zadovoljstvom, kao i užasa spram poništenja i one povrede želje za životom koja se naziva bolom; tako se isto to nalazi u svemu onome što oko mene želi da živi, bez obzira da li je u stanju sebe da izrazi tako da mogu da ga razumem ili ipak ostaje nemuš“ (Schweitzer 1987, 280).

Ovako shvaćena etika zasniva se na „dubokom poštovanju života“ i na pomaganju održavanja života, bez upitnosti i sumnje da li je neki konkretan život vredan po sebi i da li zaslužuje da se tako vrednuje, jer svako živo biće sledi svoje vlastito dobro na svoj jedinstven način (Taylor 1986, 45, 127).

U očuvanju prirode „duboki ekolozi“ (Schweitzer 1987; Devall 1988; Devall and Sessions 1985) razvili su svojevrsnu ekološku filozofiju koja prevazilazi okvir tradicionalne moralne odgovornosti. U kontekstu takvog diskursa oni su razvili stajalište o potrebi očuvanja i zaštite integriteta biosfere u celini zbog nje same, nezavisno od moguće koristi ljudi od takvog postupanja. Nasuprot antropocentrizmu oni su ponudili biocentrizam sa osnovnom tezom „biološkog egalitarizma“, kojim su sve stvari u biosferi izjednačili po pravu na život i razvoj. (Naess and Sessions 1984). U osnovi tog stajališta stoji univerzalizam koji sve delove u ekosferi posmatra kroz međusobnu uslovljenost i nužnu povezanost, što im daje i pojedinačnu vrednost.² Isključenje prava na njeno uništavanje,

¹ Ubedljivo filozofsko stajalište o poštovanju života može se naći u delu Alberta Švajcera (Albert Schweitzer), *Filozofija civilizacije (The Philosophy of Civilization)* London, 1923, u poglavlju 26, pod nazivom *Etika poštovanja života (The Ethics of Reverence for Life)*, kasnije publikovano 1987, Buffalo, Prometheus.

² Vredan pokušaj da se etičkim okvirom zahvate i bića koja nemaju sposobnost osećajnosti, predstavlja knjiga Christophera Stone 1987, *Earth and Other Ethics*, New

nema svoj najjači argument u blagodati koju čoveku pruža za njegovo postojanje, već u tome da ona u netaknutom obliku nije njegova, već tvorevina jednog višeg entiteta.

ZAKLJUČAK

Danas sa velikom zabrinutošću možemo svedočiti o ozbiljnoj ugroženosti biosfere kao celine, koja je poslednjih decenija čovečanstvo navela na uspostavljanje nove etike životne sredine. Ona je izrasla na najboljem nasleđu filozofske etike i na potrebi da se nusproizvodi koje je stvorila tehnološka civilizacija prevaziđu razvojem jednog višeg nivoa bioetičke svesti. „Takva etika bi trebalo da smatra da je svako ponašanje koje je štetno po okolinu etički sporno, a oni postupci koji su neopravdano štetni izvesno su rđavi... jedna etika okoline mogla bi da ustanovi vrednosti u spasavanju i recikliranju sirovina, kao i poroke u ekstravaganciji i prekomernoj potrošnji (Singer 1997, 287).

O bitnosti etičke i ekološke svesti i o blagotvornom dejstvu njihovog prožimanja, nedvosmisleno upućuje i sledeće promišljanje:

„Onog trenutka kada neadekvatno delovanje društva prema životnoj sredini ne bude samo pravno sankcionisano, već i moralno, moći će da se govori o razvijenoj ekološkoj svesti i ekološkoj etici, kao odlučujućim faktorima reprodukcije sistemskog jedinstva 'društvo-priroda'“ (Милтојевић 2005, 131).

Za savesniji odnos pojedinca i društva prema prirodi neophodno je razviti sistem obrazovanja koji bi pored aktuelnih naučno-tehničkih znanja reafirmisao sva ona znanja koja su deo bogatog religijskog, filozofskog i kulturnog eko nasleđa čime bi se omogućilo obnavljanje istinskog poriva za otkrivanjem prirode, obnovio doživljaj jedinstva sa njom i pojačao stepen odgovornosti za njen opstanak. Nova etika životne sredine trebalo bi da odbaci fetiše ovovremene civilizacije i da afirmiše ona dobra koja su u osnovi etike vrline, a samim tim i etike života. Promovisanje zdravih navika, jednostavnog načina života i zadovoljstava koja nastaju iz stvaralačkog rada, iskrenih ljudskih odnosa, sporta, uživanja u lepoti prirode, moglo bi biti protivteža sadašnjoj neumerenosti, bahatosti, nemarnosti. NJime bi se moglo dovesti u pitanje ono na čemu počivaju savremena društva: nepotrebna potrošnja i nezajajljiva potreba za sticanjem materijalnih dobara. Okrenutost duhovnim potencijalima, razvoj moralnih odlika i podsticanje najdubljih poriva u čoveku sposobnih da u njemu izazivu potisnuti osećaj povezanosti sa celinom svega postojećeg, može pokrenuti značajne promene na formiranju zdrave eko filozofije.

LITERATURA

1984. *Metafizika*. Beograd: BIGZ.
1988. *Fizika*. Zagreb: SNL.
1987. *O duši*. Zagreb: Naprijed.
1988. *Politika*. Zagreb: Globus-SNL.
2003. *Nikomahova etika*. Sremski Karlovci-Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Bacon, Francis. 1986. *Novi organon*. Zagreb: Naprijed.
- Devall, Bill. 1988. *Simple in Means, Rich in Ends: Practicing Deep Ecology*. Salt Lake City: Gibb Smith.
- Devall, Bill, Sessions, George. 1985. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith.
- Kirk, Geoffrey Stephen. 1975. *Heraclitus, The Cosmic Fragments: A Critical Study with Introduction*. Cambridge University Press.
- Lajbnić, V. G. 1980. *Rasprava o metafizici. U Izabrani filozofski spisi*. Zagreb: Naprijed.
- Leisegang, Hans. 1985. *Die Gnosis*. Stuttgart: Kröner.
- Милтојевић, Весна. 2005. *Еколошка култура*. Ниш: Факултет заштите на раду.
- McKibben, Bill. 1989. *The End of Nature*. New York: Random House.
- Naess, Arne and Sessions, George. 1984. *Ecophilosophy, VI. Basic Principles of deep Ecology*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Петровић, Петровић, Ružica. 2006. *Antropološko – etički ogledi*. Jagodina: Pedagoški fakultet.
- Singer, Peter. 1997. *Practical Ethics*. Cambridge: University Press.
- Schmalzriedt, Egidius. 1970. *Peri Physeos: Zur Frühgeschichte der Buchtitel*. München: Fink Verlag.
- Schweitzer, Albert. 1987. *The Philosophy of Civilization*. Buffalo: Prometheus.
- Spinoza, Baruh. 1983. *Etika*. Beograd: BIGZ.
- Stone, Christopher. 1987. *Earth and Other Ethics*. New York: Harper & Row.
- Taylor, W. Paul. 1986. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: University Press.
- Heidegger, Martin. 1966. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Čović, Ante. 2004. *Etika i bioetika*. Zagreb: Pergamena.

Ružica Petrović, University of Kragujevcu, Faculty of Pedagogy, Jagodina

THE ETHICS OF NATURAL ENVIRONMENT AT THE DAWN OF A POST-NATURAL ERA

Abstract

This paper discusses the issue of the development of the relationship between nature and ethics in a world that exhibits the features of a post-natural epoch. The discussion includes the character of: pragmatic ethics, shaped by economic and material reasons, philosophical ethics, based on anthropological and axiological principles, and

environmental ethics as the field of the value abstractions of the biosphere. The author traces the development of the relationship between man and nature, from the mythical and religious thought, via philosophy and science, to bioethics. Through the philosophical discourse of the ancient, modern-age and contemporary thought, the author reflects on the causes of the contemporary vulnerability of nature and suggests some possible solutions.

Key words: Ethics, Bioethics, Nature, Ecology, Responsibility.