

Hans Kessler (Hrsg.)

**ÖKOLOGISCHES WELTETHOS IM
DIALOG DER KULTUREN UND
RELIGIONEN**

Wissenschaftliche Buchgesellschaft,
Darmstadt, 1996, 282 str.

U knjizi *Ekološki svjetski etos u dijalogu kultura i religija* sadržani su tekstovi nastali u okviru projekta koji vodi Hans Kessler (»Čovjek i priroda. Problem ekološkog svjetskog etosa u dijalogu kultura i religija«) te dvaju simpozija (1993. i 1994. godine) na kojima su sudjelovali znanstvenici iz različitih disciplina i crkvenih organizacija. Naime, na Johann Wolfgang Goethe-Universität (Katolička teologija) u Frankfurtu utemeljena je gostujuća profesura, »Theologie Interkulturell«, na kojoj od 1985. godine u zimskom semestru predaju profesori iz različitih kulturnih sredina (Afrike, Indije, Japana, Filipina, Melanezije, Argentine, Čilea, Kine, Rusije, Meksika, Pakistana itd.) što omogućuje susret i dijalog različitih religija, crkava i kultura. Tekstovi u zborniku problematiziraju socijalnoekološke izazove kulturama i religijama. To je okvir za propitivanje kritičko-kreativnog potencijala u granicama hipoteze o mogućnostima interkulturalnog ekološkog etosa. Različitost kulturnih osnova pokazuje širinu autorskog razumijevanja mogućnosti planetarnog ekološkog etosa, svakako na pretpostavkama samorazumijevanja moderne (prirodne znanosti/tehnika, ekonomija i životni stil) i njezinih posljedica na kulturu i religiju.

Zbornik sadrži sljedeće priloge: Hans Kessler: »Problemski presjek: Prirodni odnos i samoodnos moderne i problem ekološkog svjetskog etosa«; Ulrich Berner: »Religija i priroda: Rasprava o povijesnim izvorima ekološke krize«; Raimon Panikkar: »Ekozofija, ili: Kozmoteandrični dodir s prirodom«; Felix Wilfred: »O planetarnom ekološkom etosu. Indijska perspektiva«; Wangari Maathai: »Afričke

žene u ekološkom pokretu«; Bénézet Bujo: »Značenje spiritualnog u životu Afrikanaca kao uporište za zdravu ekologiju«; Fuad Kandil: »Bog, čovjek, kozmos: Pokušaj eksplikacije temeljnih elemenata islamske etike prirode«; Aiko Ogoshi: »Dualističko viđenje prirode u Japanu. Budističko-feminističke perspektive«; Haruko K. Okano: »Problem 'čovjek i priroda' u japanskom kontekstu. Refleksija iz ekološke perspektive«; Heiner Roetz: »Priroda i kultura u filozofiji i praksi Kine«; Timothy Yong-Xiang Liao: »Bioregija Tajvan i današnje kineske teologije zemlje«; Eugene Stockton: »Zemaljski utemeljena spiritualnost u današnjoj Australiji«; Miriam Rose Ungunmerr: »Dadirri: Spiritualnost australskih prastanovnika«; Edwin Claros-Arispe: »Čovjek i priroda u Andama. Prilog ekološkom etosu sa stajališta Aymara i Quechua«; Bernhard Irrgang: »Etos ekološki orijentiranog humaniteta kao svjetski etos«; Harald Hohmann: »Ekološko pravo naroda kao okvir za 'ekološki svjetski etos'«; Hans Kessler: »U potrazi za planetarnim Eko-etosom. Rezultat interkulturalnog dijaloga«. Na kraju je pridodana izabrana kratka bibliografija i bilješka o autorima.

Univerzalno i partikularno, apsolutno i relativno, središnje i periferno, jedno i mnoštvo, zajedničko i privatno itd., kategorije su kojima se opisuju objektivne tenzije u povijesti ljudskog roda, kulture ili nekog naroda. Tako je i danas na svjetskoj povijesnoj sceni, iako su sasvim drukčiji uzroci traženja zajedništva od onih motiva koji su, kao velike socijalne utopije, pokušavali oblikovati idealno svjetsko društvo. Čovjeka nije napustila ideja o zajedništvu unatoč pobjedonosnom tijeku civilizacijskog ciljno-racionalnog modela individualizma. Štoviše, pritisnuti svjetskom socijalnom i ekološkom krizom – kao vjerojatno objektivno trajnim stanjem koje prati subjektivna refleksija egzistencijalnog straha, kulturne nelagode te, često, osjećaja napuštenosti na Zemlji i u svemiru – sve više tragamo za

nećim supstancijalnim što nas može održati zajedno kao rod, te sve više posežemo za duhovnim obzorima spasa. To nije izraz nemoći ljudskih kreativnih snaga oblikovanih kao znanost i tehnologija, nego izraz njihove objektivne nedovoljnosti kao odgovora na krizu izazvanu posljedicama razvoja modernog društva, koja se izražava i u potrazi za identitetom.

Prije nego što prikazemo neke od priloga u zborniku, treba napomenuti da *etos* označava postojanje trajnosti običaja (*mores*, *Sitten*) kao normi za djelovanje koje kolektivitet i pojedinci priznaju. On je specifičan, partikularan, običajni životni prostor obilježen temeljnim stavovima i racionalnošću. Ponašanje i djelovanje pojedinaca u skladu s njegovim pravilima, nužnim za preživljavanje, označavamo kao moralno ponašanje. Moral je posredovan običajima i tradicijom. Za razliku od prethodna dva pojma, *etika* je metodička refleksija morala i etosa s ciljem njihova kritičkog preispitivanja i argumetiranog utemeljenja moralnih pravila i ponašanja da bi ih se opravdalo.

Kessler u svom radu analizira tri aspekta: potrebu za promjenama, kritičke refleksije o novovjekom razumijevanju prirode te postavlja nekoliko okvirnih hipoteza o pitanju svjetskog ekološkog etosa. Polazi od činjenice da se iskorištavanje prirode događa na širokoj fronti, što zahtijeva i široku frontu obrata. S jedne strane zahtijeva se »pametn« nastavak razvoja tehnike (*Effizienzrevolution*), ali s druge strane potreban je radikalni sudar s postojećim načinom mišljenja i navikama ponašanja. Kessler, kao i mnogi drugi autori, ukazuje na činjenicu da je suvremeni svijet socijalno »asimetričan«, pa je pitanje koja su to duboka ishodišta koja mogu biti jamstvo perspektive svijeta i može li tome pridonijeti svjetski etos (*Weltethos*)?

Svjetska ekološka kriza prisiljava nas na ponovno otkrivanje zatumljenih tradicija, naroda i kultura, iako se moramo upitati kakve šanse imaju premodernoreligijske kulturne tradicije u današnjem

kontekstu juriša moderne kulture; mogu li te kulture održati i obraniti svoj identitet i zauzeti važnu kritičku i inovirajuću ulogu? Možemo li dakle u manje kompleksnim kulturama pronaći razvijena iskustva, životne i misaone obrasce koji nam danas olakšavaju stvaranje održivih paradigmatičnosti i stavova? Kao odgovor na to pitanje moramo prihvatiti stajalište da nijedna pojedinačna kultura i religija ne može svoja načela uzimati kao mjerilo za sve. Zadaća je očito prevelika i može biti ostvarena samo najdubljim snagama kulturâ i religijâ, koje kao osvojena iskustva narodâ tvore obrasce socijalnog reguliranja u ophođenju s prirodom i tako omogućuju život. Jer živjeti jedan s drugim znači živjeti i u budućnosti. Na to je upozorio i Raimon Panikkar (u članku *Mythos i Logos*, 1989.) riječima: »...nijedna jedina kultura, nijedna jedina religija, nijedna jedina ideologija ne mogu spasiti svijet... Nijedna jedina religija nije rekla ili promislila sve što se može reći ili promisliti«. Za preživljavanje čovječanstva potrebna je suradnja i »ta suradnja mora odrediti svoja vlastita pravila igre«.

U kritičkim refleksijama na novovjeki odnos prema prirodi, autor smatra kako je ekološka kriza objavila kraj moderne paradigme. Ta se paradigma zasniva na shvaćanju prirode kao »oponirajuće« s primarno »objektivističko-instrumentalnim« odnosom prema njoj u 15. stoljeću (renesansa), zatim u »programatskom« odnosu u 17. stoljeću (Bacon, Descartes), u »praktičnom« odnosu u 18. i 19. stoljeću (kapitalizam, industrijalizacija, novi uspjesi znanosti i tehnike) te konačno, u »faktičnom« odnosu u 20. stoljeću, kada postaje svjetski dominirajuća slika svijeta. Njezinu ekspanzivnu dinamiku objašnjava na područjima prirodne znanosti/tehnika, ekonomija i stil života. Potrošnja je postala cilj praktičnog odgoja i nadomjestak za gubitak smisla, religiozne i socijalne veze. Već sâm prizivanje etike, zahtjev za novim moralom, označava krizu orijentacije čovjeka modernog društva.

Međutim, moral treba religiju – možda ne za utemeljenje, ali za svoje ostvarenje – jer je ekološka kriza pokazatelj krize unutarnjeg svijeta. Sekularizirani svijet sa izdiferenciranim, ekstravertiranim, individualiziranim pluralnim društvom gubi tradirane religijsko–kulturne okvire. U tom je smislu ekološka kriza najdublji spiritalni i soteriološki problem. Zato jedni pozivaju na pripadnost Zemlji kao svom tijelu (Panikkar), drugi na ponovno učenje simboličnog govora Zemlje a to je »kozmička racionalnost« (Bénézet Bujo).

Kessler postavlja pitanje otkud možemo iskusiti ograničenja zastrašujućih razaranja Zemlje? Trebamo li neku uporišnu točku, totalitet izvan prirodnog i socijalnog svijeta kao mjerilo za prepoznavanje ograničenja ljudskih snaga? Kako se u stvarnosti uistinu možemo razumjeti: teocentrično, antropocentrično, kozmocentrično, fiziocentrično ili uzajamno »kozmo–the–anthropisch«.

Kritički se osvrćući na teze H. Künga (*Projekt Weltethos*. München, 1990.) o svjetskom etosu (osobito o tezi da nema preživljavanja bez svjetskog etosa), Kessler smatra da rješenja nisu niti u »radikalnom univerzalizmu«, koji ne uvažava razlike konkretnih kultura niti njihove identitete pa ne prihvaća niti snage koje proizlaze iz različitih kultura i religija, niti u »(normativnom) relativizmu«, koji vodi u zabludu jer ne vidi da u svakom partikularnom etosu postoje neke antropološke konstante i univerzalna načela. Nijedna univerzalna kultura, religija ili ideologija ne smije svoja načela univerzalizirati kao mjerilo; nijedan pojedinačni etos (nijedna etika) ne može se jednostavno univerzalizirati.

Zato Kessler pledira za ograničenu univerzalnost u kulturnom specifičnom izrazu i postavlja sljedeće teze. (1.) U svim kulturama i tradicijama postoje mudrosti (*Weisheit*) i osnovna stajališta potvrđivanja i obrane prirodnih osnova života. (2.) Ne trebamo nikakav uniformirani svjetski etos. Više nam trebaju raznolike kul-

turno–religijske tradicije s njihovim mudrostima Zemlje (*ekozofije*) njihov ekosocijalni etos i brižnost prema Zemlji (*ekofilija*), koje se možda dopunjuju. (3.) Između pluralnosti tradicija ne postoje samo razlike i nesumjerljivosti nego područja preklapanja u kojima se susreću temeljna uvjerenja i mogućnosti razumijevanja povezujućim načelima. (4.) Duboko značenje ima uzajamni povratak vlastitim religijsko–kulturnim korijenima, izvorima i mogućnostima kao ohrabrenje. (5.) Tobožnja kulturna specifičnost – osobito u autoritarnih vladara i totalitarnim sustavima – može biti zloupotrijebljena kao alibi za podčinjavanje i barbarstvo. (6.) Može se pretpostaviti da se kritičkim aktiviranjem kulturnih oblika mudrosti i etosa, razumijevanjem povezujućih etičkih načela i osnovnog minimalnog standarda te dodatnim povezivanjem može pojačati otpornost prema tehničko–ekonomsko–konzumističkoj civilizaciji jedinstva.

Berner pak analizira pitanje krivnje kršćanstva za ekološku krizu sadašnjosti. Postoje mišljenja da je kršćanstvo suodgovorno za ekološku krizu, kao i mišljenja da izlaze treba tražiti unutar kršćanske tradicije. U tom kontekstu kritički se osvrće na tezu Lynna Whitea (1967., a revidirano 1973.), po kojemu se ishodišta ekološke krize mogu naći u srednjovjekovnom kršćanstvu. Berner prezentira kritiku ove teze i ističe kako interpretacije biblijskih tekstova variraju i da u okviru zapadnog kršćanstva paralelno postoje različita izlaganja odnosa prema prirodi. **Krivnja i odgovornost** različiti su pojmovi i ne mogu se jednostavno prenijeti na kršćansku tradiciju, nego na tadašnje ljude. Treba dodati i to da ukoliko se jedno razdoblje neke tradicije kritički prosuđuje kao odgovorno, vrlo je upitno tu odgovornost proširivati na cijelo kršćanstvo. Berner, navodeći antičku tradiciju i srednjovjekovne pjesnike (Silvestris Bernardus i Alanus ab Insulis), zaključuje da je problematična tvrdnja o uzročnoj po-

vezanosti između kršćanstva i ekološke krize kao i metaforični govor o njegovoj krivnji.

Za Raimona Panikkara svaka je kultura partikularna. Kultura je sveobuhvatni mit koji nudi horizont u kojemu nalazimo iskustvo stvarnosti. Svaki govor o Zemlji (prirodi) mora biti interkulturalan. Za ta svoja razmišljanja navodi devet teza za formuliranje interkulturalne perspektive. Pritom mu je ključni pojam »ekozofija« – »mudrost Zemlje«. Pod njim podrazumijeva »poboljšanu ili profinjenu ekologiju«. To je nova riječ za staru mudrost po kojoj je Zemlja živo biće. Ona je »konstitutivni element potpune (kozmeteandrične) stvarnosti«. Ostala dva elementa su »čovjek« i »božansko biće«. Teze su sljedeće: (1) kriza je u tome što se današnja temeljna kulturalna stajališta ne mogu utemeljiti niti održati; (2) samo nas transformacija može spasiti; (3) ona se sastoji u kozmeteandričnom iskustvu; (4) stvarna priroda nije nikakav objekt; (5) prirodno-znanstvene kategorije su nedovoljne za ophođenje s prirodom; (6) spoznati prirodu znači obraniti naše kozmeteandrično zajedničko pripadanje; (7) umjetnost ophođenja s prirodom jest ekozofija; (8) priroda je naše »treće tijelo«; (9) »emancipacija« od tehnokracije jest oslobađajuća, u početku bolna, zadaća našeg vremena. Panikkar smatra da ne postoji nikakva alternativa. Postoji samo ekozofija kao mudrost Zemlje i slobodni prostor za provizorne i brojne decentralizirane alternative. Ljudi nisu misaone mašine niti misleća živa bića. U tom smislu pojam *metánoia* nije samo promjena mišljenja već znači spiritualno i duhovno otkriće da čovjek misli zajedno s prirodom s kojom dijeli sudbinu.

Felix Wilfred vidi smisao rasprave o svjetskom etosu u globalnim perspektivama budućnosti. One se mogu osigurati jačanjem »univerzalnog« i »posebnog«. Svaki narod je povezan sa svojim okolišem, pa se jačanje lokalnih ekoloških zajednica suprotstavlja globaliziranju. Pretpostav-

ka svjetskog etosa jest u pravu zajednicâ na povratak zemlje i prirodnih resursa kao i na ekološko »samoupravljanje«. Osobito su značajna dva problema. Autor se zalaže za suverenitet nekog naroda i zemlje nad prirodnim dobrima na njihovoj teritoriju, nasuprot tezi da su prirodna dobra »zajedničko nasljeđe čovječanstva« (u koje svatko može posezati prema svojoj moći, što je danas slučaj). Bez aspekta pravednosti ekologija »miriše« na romantiku. Također, kritički upozorava kako promjena načina mišljenja nije u tome da se antropocentrično promijeni u kozmocentrično stajalište. Nije problem u tome što je čovjek postao mjera svih stvari, nego u tome što je »antropos« selektivno shvaćen i odnosi se samo na »zapadnog«, »bijelog« čovjeka. Takav antropocentrizam naziva »provincijalistički«. Ekološke perspektive nisu u prijelazu od antropocentrika u kozmocentrika, nego u prijelazu od »anti-humanog« u »autentično humano«.

Irrgang naglašava da u svim velikim svjetskim religijama nalazimo izvjesni antropocentrizam kao izraz elementarne ljudskosti. Nasuprot kritičarima antropocentrizma i zahtjevima za kozmocentrizmom, Irrgang smatra da su antropocentrik i kozmocentrik međusobno povezani. Ne prihvaća Drewermannovu (poznati kritičar antropocentrizma) tezu kako uzroke ekološke krize treba tražiti u »sekulariziranju« te ističe da je problem mnogo kompleksniji. U tom smislu pita se je li svjetski etos uopće moguć i mora li taj etos biti pretežno antropocentrično ili ekološki usmjeren? Forme etosa označavaju temeljna uvjerenja različitih zajednica, pri čemu se čini da su prilično neuvjerljiva zajednička uvjerenja s obzirom na prirodu i položaj čovjeka. Autor pokazuje kako se može govoriti o više razina »antropocentrikâ«: onima na materijalnoj razini, metodičkoj ili na razini oblika etosa. Navodi pet tipova etosa: različite pozicije »antropocentrika« i pozicija »etike budućnosti« (*Zukunftsethik*), zatim neantro-

pocentrične pozicije: »patocentrik«, »bio-centrik« i »fiziocentrik«.

Ekološki orijentirana humanost sukladan je »etici odgovornosti« (*Verantwortungsethik*) koja se proteže i na ne-ljudska bića kao etički relevantna. Etika odgovornosti uvažava novovjeka etička načela: »univerzaliziranje«, »jednakost« i »pravednost«. U etičkom vrednovanju ljudskog ponašanja prema prirodi za etiku odgovornosti relevantna su neka pravila djelovanja: opće pravilo posljedica ili pravilo **odgovornosti**; pravilo **jednakog postupanja**; pravilo **ne-štetiti**; pravilo poboljšanja ili pravilo **blagostanja** i pravilo **opreza**.

Zanimljiva su izlaganja autorâ koji prezentiraju probleme iz konteksta drugih kultura, ali ih ovdje ne možemo sve izložiti, no mogu se navesti neka obilježja koja ohrabruju proces stvaranja nove »integrirajuće« paradigme. To je ponajprije nedualistični odnos prema sebi i prirodi (Claros-Arispe, Ungunmerr/Stockton, Maathai, Bujo, de Mesa). Kulture urođenika razvile su obrazac preživljavanja kojim izražavaju solidarnost a ne neprijateljstvo prema prirodi; postoji povezanost između socijalnih oblika (načela u odnosu parova /čovjek i žena/ i načela zajednice). Te su kulture orijentirani na cjelinu, za razliku od modernog čovjeka a priroda im nije jednostavno materijal i objekt, ona je mjesto božanskih tajni života.

Zatim, s obzirom na pitanja: mogu li samo siromašna agrarna društva u nepovoljnim uvjetima stvoriti ekološki podnošljive i solidarne zajednice i može li kompleksno društvo orijentirano na pojedinca i blagostanje razviti široku solidarnost, autori ističu da cjelovit prirodni odnos ne može biti promatran kao premoderan i iracionalan jer u sebi sadrži mudrost. Moderno društvo ne može »natrag«, ali korekcijom može »naprijed«, ponovno pronaći izgubljeno i u sebe integrirati novo »treće«.

Konačno, tu je smisleno-praktični prirodni odnosu kojemu promjene svijesti moraju uključivati ne samo razum nego i naše osjećaje: »naklonost« i »suosjećanje«.

Problem svjetskog etosa postavlja pitanje i posljedica i promjena razvijenih i nerazvijenih društava. Neki autori naglašavaju posljedice »civiliziranja« i kolonijalizma za nerazvijena društva, kao što su: po-baćaj, uništavanje autonomne kulture i autohtonih vrijednosti, siromaštvo itd.; zahtijevaju decentralni pristup životu grupa i njihov sukladan odnos s okolišem – lokalnu ekološku zajednicu. U razvijenim društvima novi etos je izazov osobnom stilu života, ciljevima obrazovanja i općenito »zapadnoj racionalnosti«.

Na kraju knjige u svojevrsnom sažetom pregledu rasprava, Kessler pozitivno odgovara na pitanje o svjetskom ekološkom etosu: on je potreban. Orijentacija na eko-socijalni podnošljiv stil gospodarenja i života nezaobilazna je. Ključnu ulogu u tome ima pluralni etos (ideali dobrog života, obrasci ponašanja, temeljni stavovi itd.) lokalnih grupa u kontekstu kulturno-religijske tradicije. Isticanjem uloge »lokalnog« suprotstavlja se procesima dosadašnje globalizacije. U svakoj toj tradiciji utemeljen je ekološki etos. Svjetski etos nije prihvatljiv niti kao nametanje vrijednosti jedne kulture za sve ostale niti kao »dogovor« o minimalnom konsenzusu vrijednosti valjanih za sve. On počiva na konvergenciji bazičnih pogleda u tim kontekstualnim idealima koji se međusobno pojašnjavaju, ojačavaju i skupno djeluju sa zajedničkim ciljem obrane Zemlje. Zato je ekološki svjetski etos nužan, a on je moguć samo kao proces dijaloga kulturâ i religijâ, jer religija »tvori dubinski nukleus kulture« (iako joj nije cilj kultura nego buduća cjelovitost i integralnost, pa između religije i kulture postoji odnos napetosti) a etos je »autentični životnopraktični izraz stava o svijetu«.

Iako se autori ne bave pitanjima zašto se problem svjetskog ekološkog etosa pos-

tavlja baš u najrazvijenijim društvima, bi li ovo pitanje bilo suvišno ako bi moderno društvo riješilo problem etosa unutar svoje kulture i sličnima, nedvojbeno je vrijednost knjige upravo u otvaranju spomenutog dijaloga između različitih kulturno-religijskih tradicija, koji pokazuje postojanje elemenata dubokog poriva zajedničkog u biću čovjeka i etosa u obrascima njegovih kultura, što ohrabruje nade u bolji svijet solidarnosti, pravednosti i univerzalnosti.

Ivan Cifrić

Udo E. Simonis (Hg.)

WELTUMWELTPOLITIK

Grundriss und Bausteine eines neuen Politikfeldes

Ed. Sigma – Wissenschaftszentrum Berlin, Berlin, 1996, 324 str.

U istraživanjima i analizama u raznim znanostima susrećemo nedvojbene argumente o tendencijama globaliziranja promjena i procesa suvremenog svijeta. Pritom su prepoznatljivi specifični naglasci i aspekti tog procesa. Primjerice, u kontekstu procesa modernizacije ističu se globalizacijske posljedice (Giddens, 1990); rasprave o fordizmu/postfordizmu naglašavaju problem »fosilističkog« energetskog modela i »post-fordističke« Nimby kulture (Altvater, 1992:240); u kontekstu »teorije regulacije« (»pariške škole«) globalna razina naziva se »međunarodna konfiguracija« tj. »internacionalni režim« ili »ortodoksija nove međunarodne podjele rada« (A. Lipietz), što ne znači jedinstven poredak nego »globalnu regulaciju« kao odnos nacionalnih država (Y. Saillard). Međutim, nije riječ samo o socijalnim promjenama nego i o njihovim posljedicama koje su dovele do promjena i ugrožavanja okoliša globalnih razmjera. Sve je to utjecalo na propitivanje strategija zaštite i očuvanja okoliša i na njihovo mijenjanje (Bruckmeier, 1994). O tome je u posljed-

njih dvadesetak godina održano – osim dviju generalnih, u Stockholmu 1992. i u Riu 1994. – više tematskih svjetskih konferencija. Primjerice, ona o pučanstvu, u Kairu 1994., o klimi, u Berlinu 1995., o habitatu, u Istanbulu 1996., o hrani, u Rimu 1987. i 1996. godine itd. te brojni stručni i znanstveni skupovi regionalnog karaktera. Sve to govori da su dosadašnji odgovori na svjetsku ekološku i socijalnu – socijalnoekološku krizu nedostatni i nedovoljno djelotvorni. Nije više dovoljno naglašavati probleme i potrebu međunarodne suradnje nego je svijet upućen na stvaranje »svjetske ekološke politike«.

To ne znači da se dosad nije o tome razmišljalo i pokušavalo barem sektorski stvarati svjetsku ekološku politiku. U knjizi *Weltumweltpolitik* s podnaslovom »Nacrt i temelji novog političkog polja«, upravo je o tome riječ. U njoj se daju obrisi i temelji novog promatranja ekoloških problema u ekonomskom i socijalnom kontekstu. Autori ovog zbornika Simonisovi su nekadašnji praktikanti, doktorandi i asistenti na Katedri za istraživanja ekološke politike na Znanstvenom centru u Berlinu.

U govoru početkom 1991. godine predsjednik Bush je iduće stoljeće označio kao početak »novog svjetskog poretka« (s mirom, sigurnošću, slobodom i državnom pravdom), tj. kao američko stoljeće (Kreutzberger, 1992:259), a na svjetskoj konferenciji u Riu 1992. godine ističe: »Naš stil života nije za raspravu«. Time se potvrđuje ustrajnost u ostvarivanju civilizacijskog modela i njegov nastavak. Iduće stoljeće neki nazivaju »ekološkim stoljećem«, drugi krajem komunizma i »stoljećem demokracije« itd. Kako god ga nazivali, oblikovanje novog svjetskog poretka izaziva različite predodžbe o našoj bliskoj budućnosti koje nikada dosad, osim utopijskim idejama, nisu toliko isticale globalnu dimenziju. Ali također era ekonomskog, socijalnog i ekološkog globalizma započinje u uvjetima dosad neviđenih nesigurnosti, a istodobno i procesa