

UDK 17.02
504.03:179
316.43/44:504.03.000.17

Izvorni znanstveni članak
Primljeno: 15. 03. 1997.

TRAGANJE ZA SVJETSKIM EKOLOŠKIM ETOSOM

Ivan Cifrić

Odsjek za sociologiju
Filozofski fakultet u Zagrebu
Ivana Lučića 3, 10 000 Zagreb
e-mail: icifric@ffzg.hr

Sažetak

Pomak ekološkog diskursa od ekonomskih i tehnoloških prema etičkim aspektima predstavlja novi teorijski i praktični izazov. Ekološki etosi su utemeljeni u kulturama i religijama. U njima etosi „stabilno” uređuju život i reguliraju temeljni ekološki odnos: čovjek – priroda.

Članak kritički analizira sociokulturni kontekst zahtjeva za „svjetskim ekološkim etosom” i prikazuje neke pristupe utemeljenju svjetskog ekološkog etosa: „apstraktni univerzalizam” (minimalni konsenzus), „normativni / kulturni relativizam” i „provincijalistički antropocentrizam”. Međutim, autor zastupa ideju „pluralnog ekološkog etosa” (univerzalno u relativnom), argumentirajući je današnjom realnošću svijeta s nužnošću opstanka raznolikih kultura na Zemlji.

Zahtjev za svjetskim ekološkim etosom nastaje u razvijenom industrijskom društvu kao posljedica (a) globalizacije i (b) ograničenosti njegovog ekonomsko etosa za održivi razvoj i ekološku stabilnost. To opravdava zahtjeve za „svjetskim ekološkim etosom”, ali ne bilo kojim niti pod bilo koju cijenu. Svjetski ekološki etos pretpostavlja potrebu traganja za etičkim potencijalima potisnutih kultura i religija.

Ključne riječi: *industrijsko društvo, modernizacija, pluralizam kultura, religija, svjetski ekološki etos*

1. UVOD

Pogoršanje uvjeta životnog prostora i opstanka života na Zemlji – iscrpljivanjem prirodnih resursa (Meadows et al., 1992), klimatskim promjenama (Benedick, 1977; IPPC, 1996) povećanjem pučanstva (Ehrlich, 1970), problemima prehrane (Schug, 1996) itd. – objektivno prisiljava svijet na traženje novih izraza preko instrumenata svjetske ekološke politike (Simonis, 1996) i međunarodnih ekoloških režima (Bruckmeier, 1994) u kojima vidljivo dominiraju interesi nekolicine nacionalnih država (Bruch, 1996:241). Razvojni i ekološki diskurs sve više potiču etička pitanja koja bi imala odgovoriti na problem (pre)vrednovanja ljudskog djelovanja i posljedica civilizacijskog razvoja.¹ Pri tom trajno treba preispitivati biološke (Verbeek, 1994) i antropološke osnove ljudskih kreativnih i destruktivnih snaga (Gehlen, 1962) u kontekstu sociokulturne evolucije

¹ Članak je napisan u okviru projekta „Socijalnoekološki i modernizacijski procesi u Hrvatskoj” (130700).

(Bojanovsky, 1994) i porasta „razumskog sloja”, „noosfere” (Bondarenko, 1985) kao povećanja stvaranja u svjetskoj slici evolucije (Altner, 1992:39).

Novovjekovni pristup prirodi preko načela ekonomskog racionaliteta nije više samo znanstveni nego kulturni i vrijednosni problem (Krolzik, 1979). Ekonomski etos modernog društva sve više proturječi ekološkim zahtjevima razvoja i opstanka. Širenjem tehnološke racionalnosti i brzim socijalnim promjenama nestaju ekološki etosi tradicionalnih kultura. Novo *društveno prirodno stanje* i nova ekološka ograničenja modernog društva potiču pitanja oblikovanja svjetskog ekološkog etosa.²

Cilj ovoga članka jest propitivanje suvremenog socijalnog konteksta i različitih pristupa u zahtjevu za oblikovanjem svjetskog ekološkog etosa. Taj zahtjev simbolizira za razvojnim rješenjima nestabilnog postmodernog društva.

2. GLOBALIZACIJA MODERNOSTI I SVJETSKI ETOS

Globalizacijski procesi destruiraju identitet lokalnih zajednica i kultura, a time i njihov etos. U njima nastaje praznina običajnosti koju brzi tempo događanja ne ispunjava i ne uspostavlja novi etos. Na toj ritmičkoj praznini nastaje potreba za novom regulacijom odnosa čovjek-priroda. Tradicionalne regulacijske sustave pokušava se nadomjestiti novim institucijama i pravnim regulama. Tako se na mjestu etosa kao jamstva moralnosti djelovanja pojedinca u lokalnoj kulturi predmodernih društava pojavljuje pravno jamstvo jednakosti postupanja institucija i pojedinaca. U kulturnu raznolikost ulazi pravna jednakost. U tom je kontekstu s jedne strane razumno očekivati ili zahtijevati i globalni ekološki etos, a s druge strane opravdano je postaviti pitanje može li uopće globalizacija polučiti i globalni ekološki etos? O tom pitanju postoje optimistični i pesimistični odgovori. Optimisti se oslanjaju na nužnost i potrebu svjetskog ekološkog etosa, a pesimisti na empirijsko stanje i upitnu vrijednost globalizacijskih procesa za raznolikost kultura. Ekološka kriza, prema nekima, započinje s moderniziranjem, a kasnije se samo nastavlja. Težina suvremene (jer o ekološkim se krizama može govoriti i u prošlosti) ekološke krize u tome je što su sva ti vidljiva aspekta (biološki, socijalni i duhovni) koncentrirana u kratkom vremenskom razdoblju od nekoliko živih generacija i na ograničenom prostoru raznolikih zemljinih ekoloških sustava. U interpretaciji promjena i novog stanja dvije su temeljne orijentacije: jedna ga objašnjava kao *socijalnoekološku krizu*, a druga kao novi sistemski tip, *društveno prirodno stanje* (Moscovici, 1982).

2 Pojam *etos* (*ethos*) označava specifičan partikularan običajni (*mores, Sitten*) životni prostor neke socijalne zajednice / kulture prepoznatljiv preko osnovnih stavova i praktičnih racionalnosti koje priznaje dotična zajednica (kolektivitet) i pojedinci kao normative za moralno djelovanje. *Moral* je skupina faktičnih pravila nužnih za djelovanje primjereno predodžbama o „dobrom životu” u zajednici / kulturi. *Etika* je znanstvena, metodička refleksija morala i etosa, kojoj je cilj preispitivanje i argumentirano prezentiranje njihova utemeljenja radi opravdanja postupka. *Ekološki etos* je osobita dimenzija etosa (neke zajednice / društva / kulture), a odnosi se na reguliranje postupaka zajednice i pojedinca u temeljnom odnosu: zajednica / društvo / kultura – priroda / okoliš. U okolnostima novog „društvenog prirodnog stanja” ekološki etos će nestati ili postati temeljni okvir svakog etosa.

* * *

Svjetska ekološka drama izražava se kao svjetska sociokulturna drama čovječanstva. Jedni to stanje objašnjavaju kao porast moderne civilizacije, a za druge ono predstavlja smrt mnogih predmodernih kultura.

Razumijemo li ekološku krizu u antropocentričnoj varijanti, tj. ne samo kao stanje pogoršanja uvjeta čovjekova životnog prostora i njegove ograničenosti – pomanjkanje prirodnih, osobito obnovljivih resursa – nego kao i stanje (a) odnosa društva / kulture prema prirodi i (b) kao položaj / stanje čovjeka u kulturi, onda je jasno da je ekološka kriza posljedica novog socijalnog stanja – socijalne krize.

Kulturna drama povijesno se razvija kao ekološka drama. U ljudskoj su povijesti poznata razaranja prirodnog okoliša (Mensching, 1989) kao pojedinačne kulturne drame, ali ne ovakvih razmjera. Primjerice: još uvijek neobjašnjena napuštanja nekih naseobina (Machupichu) i nestanak velikih kultura (Inka, Maya i dr.). Jesu li ekološki ili neki sasvim drugi čimbenici – možda oni spiritualne naravi – uvjetovali njihov nestanak? Možda je riječ o potvrdi teorije dugih valova, po kojoj su civilizacije na izvjestan način slične živom organizmu pa „rastu”, dosežu svoju „puninu” i „propadaju” (Toynbee) ili se stapaju s drugim kulturama.

U modernom društvu nestaju neposredni odnosi između čovjeka i prirode te između čovjeka i čovjeka, kakove nalazimo u predmodernim društvima. Odnosi postaju apstraktniji i visoko posredovani tehničkom kulturom i njezinim institucijama. Danas je posredovanje toliko uznapredovalo, da se objektivna stvarnost zamjenjuje *virtualnom*, a čovjek sve više udaljuje i izolira od prirodnog svijeta i čahuri u umjetnom svijetu. Paradoks je u tome što čovjek objektivno sve više ovisi o prirodi, a subjektivno je sve manje doživljava kao svoju neizbježnu stvarnost, egzistencijalnu osnovicu i konačno kao sudbinu. Tipološki možemo razlikovati tri odnosa čovjeka modernog društva spram prirode / okoliša koji nastaju na trima različitim percepcijama prirode:

1. Jedna se percepcija prirode u nama oblikuje kao divljenje i doživljaj *ljepote*, cjelovitosti, nečeg svetog i tajanstvenog, pravog edenskog raja – otuda čovjekova unutarnja potreba za uživanjem i *približavanjem* prirodi. Riječ je od „divljoj” (*wildniss*) prirodi kao i onoj kultiviranoj tijekom povijesti. (Ova priroda postaje objekt i osnova modernog turizma).
2. Divljem iracionalnom, svetom, nekontroliranom u prirodi, suprotstavlja se ukroćeno, racionalno, profano kao načela regulacije i kontrole, stalne intervencije i svjesnog podčinjavanja prirode, čovjeka i društva. Priroda se percipira kao *dvorska priroda*. (Sieferle, 1989).
3. Prirodu percipiramo kao izvorište korisnosti, kao predmet *eksploatacije*, što se u nama oblikuje kao doživljaj *uspjeha* – otuda interesa za njezinim *podčinjavanjem* i dominacijom nad njom. Moderno društvo izraslo je na „obradi prirode”. Samorazumijevanju građanskog društva (slobodnog tržišta) odgovarala je i slika prirode na načelu samoregulacije. Pretpostavka čovjekove dominacije nad prirodom bilo je njezino „oslobođenje” od načela kontrole, tj. slobodno raspolaganje njome. Tako nastaje slika prirode koju Sieferle naziva *građanska priroda*.

Worster pokazuje dvije tradicije u povijesti ekološke misli: *arkadijska* – doživljaj prirodne idiličnosti, zadovoljstva i mira, zajednice čovjeka s prirodom; druga je *imperijalna* – simbolizira čovjekovu moć nad prirodom korištenjem razuma i teškog rada (Worster, 1994).

4. Posljedice društvenog djelovanja u „obradi prirode” izražavaju se kao defektnost prirodnog, kao *zagađena* priroda pa percepcija takve unakažene prirode izaziva odbojnost i gađenje – otuda želja za *distancijom* od takve prirode. „Nimby” sindrom je primjer takvog odnosa. Kao kompenzacija otuđenju od prirode pojavljuje se plastično cvijeće – prirodnu kulturu zamjenjuje kultura plastike.

Na jednoj sasvim drugoj razini kulturna drama se izražava i u sukobu kultura. Ovdje ne mislimo na tezu o civilizacijskom sukobu (Huntington, 1993), nego na činjenicu da se pod utjecajem industrijske kulture odvija proces „potiskivanja” (uključujući marginaliziranje i razaranje) predmodernih kultura što se interpretira kao civiliziranje i obilježava kao razvoj. Tu činjenicu, za koju ovdje nisu potrebne posebne potkrjepe, možemo nazvati „kulturna entropija”.

* * *

Svjetska ekološka drama izražava individualnu dramu čovjekove egzistencije. Čovjek je uvjeren da je „veliki dobitnik” a može biti „veliki gubitnik”. U prostoru konflikata kao posljedica kreativnosti i destruktivnosti ljudske vrste raste ljudski egzistencijalni strah. Čovjeka danas obuzima strah od posljedica, nesigurnost i strepnja pred budućnošću; prepoznatljiva je pukotina / ponor između znanstvenih spoznaja i tehničkih dostignuća, s jedne, i praske nepromijenjene paradigme djelovanja, s druge strane: sve što se može učiniti, učinit će se. Tehnički imperativ „istraži sve što je u području tvojih tehničkih mogućnosti” znanost ne dovodi u pitanje; visoka sigurnost u parcijalnim znanstvenim spoznajama a visoki rizi i nesigurnost u ukupnosti znanstvene spoznaje izazivaju u čovjeku sumnju glede smjera razmišljanja i snage razuma; pomanjkanje moći čovjek proživljava kao prazninu (Sergejev, 1974).

Ne poklapaju se cjelovitost religijskih poruka i cjelovitost poruka kulture: jedne upozoravaju a druge obećavaju. Materijalnoj nesigurnosti pojedinca nadodana je i njegova duhovna nesigurnost. Arhajska i predmoderna društva ne poznaju duhovnu nesigurnost pojedinca, jer je religija (sveto), u kojoj je nalazio svaki smisao života, potpuno oblikovala društvu i pojedincu potrebite simbole i etos posredovanja. „Odčaravanjem” predmodernog a „začaravanjem” modernog svijeta čovjek postaje razmrvljeno biće na razmrvljenom i tehnički posredovanom radu (Friedman, 1959), a po svojoj naravi teži integritetu osobnosti i sudjelovanju u cjelini svijeta. Zato ekološka kriza izražava krizu unutarnjeg čovjekova identiteta. Naravno, ovu tvrdnju ne treba uzimati samo pesimistično ili kritično nego i afirmativno. Ponajprije stoga što iznova potiče postavljanje pitanja „što je čovjek” i „gdje mu je mjesto” u svijetu i u svemiru, u transcendenciji.

Socijalna odnosno kulturna i individualna drama posljedice su našeg manipulacijskog odnosa. Manipulacija prirodom i ljudima ima istu logiku i isti izvor: manipulaciju u

društvu odnosno kulturi (Wilfred, 1996:77). Gubitkom smisla za sveto i misterij priroda je postala objekt manipulacije. Proces započinje najprije desakraliziranjem prirode, zatim deontologiziranjem boga / religije, a završava profaniranjem svetog i sakraliziranjem profanog. Sekulariziranjem društva na mjesto *religijski svetog* stupa *sekularno sveto*. Moderno je društvo iz profane prakse stvorilo nove mitove i kultove, a i pojmovi kao što su „moderna” i „modernizacija” u svakodnevnoj su svijesti, ali i znanstvenom diskursu, obilježeni kao „socijalni mitovi” za razliku od „mitova prirode” (Schnädelbach, 1989:25). I sama „moderna” je socijalni mit (Wehling, 1992), jer (po Schnädelbachu) označava totaliziranje heterogenih povijesnih procesa u velike objekte. Nova profana mitologija ne uspijeva uspostaviti novu materijalnu (koja je prije ovisila o prirodnim uvjetima) niti duhovnu sigurnost. Promjene vrijednosti, o kojima mnogi govore, osobito teza o pomaku s materijalističkih na postmaterijalističke vrijednosti (Inglehart, 1989) ili njihove mješovitosti nisu samo pozitivistička spoznaja nego vječna ljudska potreba za novim čvrstim uporištima djelovanja. I težnja modernog čovjeka za (religijski) „svetim” kao zahtjev za uspostavljanjem narušene unutarnje čovjekove ravnoteže i ravnoteže s vanjskim svijetom – odgovor su na porast nesigurnosti i na potrebu uvjerljivog identiteta. „Odčaravanje svijeta” (Max Weber) otvorilo je pitanje identiteta njegove nove i drukčije „začaranosti”. Jer svijet nije samo nešto profano, on je i nešto čarobno, misteriozno. Čovjek ne može – iako to sustavno pokušava – spoznajno i tehnološki svijet ipak toliko ogoljeti da izgubi svaki drugi smisao osim profane svakodnevne materijalnog preživljavanja. To možemo razumjeti kao vjerojatnu prijetnju jednom novom „začaranošću svijeta”.

3. SMISAO EKOLOŠKOG ETOSA

Smisao ekološkog etosa uvijek je isti: očuvanje i socijalnog i kulturnog identiteta neke zajednice spram drugih zajednica, njegovo reproduciranje, održanje postojanog ponašanja pojedinaca i kolektiviteta te trajnije reguliranje moralnih postupaka u zajednici u odnosu na temeljni odnosi čovjek – priroda. Po tome se smisao ekološkog etosa predmodernih društava ne razlikuje od modernih društava. Danas ga potresaju promjene sociokulturne strukture lokalne zajednice i njezine ekološke uloge. Lokalna zajednica sve više funkcionira kao pravna socijalna zajednica, a sve manje funkcionira kao ekološka zajednica. Razlog tome je što je sociokulturni temelj ekološkog etosa trajno doveden u pitanje, jer lokalna zajednica više ne funkcionira kao generator i reproduktor kulture.

3.1. Promjene, zaboravi i potiskivanja

Paradigma industrijske evolucije postala je ograničavajući čimbenik njezina razvoja. Radi se o „ekonomskoj paradigmi” i liberalnoj ekonomiji (Hampicke, 1992) koju je prihvatio moderni svijet i širi je kao općevaljanu u sav ostali svijet, bez obzira na to je li ovaj s tim suglasan ili nije. Socijalnoekološka kriza modernog društva može se razumjeti kao i sukob „ekonomske” i „ekološke” paradigme – ekonomskog djelovanja i nužnosti ekološke ravnoteže, kratkoročnih i kumulativnih nestašica (Simonis, 1994). Tako je

s jedne strane prisutna ekonomska prezahtjevnost prema ekološkim kapacitetima, a s druge strane prezahtjevnost ekoloških kriterija prema mogućnostima ekonomije, što otvara pitanja četiriju razina „bilanciranja” stanja: *balance blagostanja*, *socijalne balance*, *ekološke balance* i *ljudske balance* (Müller-Wenk, 1978). Kritiku te paradigme, tj. svijest o njezinim posljedicama, smatra se prvom pretpostavkom nastanka nove paradigme. Suvviše je rizično pojednostavljeno zagovarati puki paradigmatički obrat kao spasonosno rješenje u „ekološkoj paradigmi”. (To je u ekološkoj svakodnevnici postalo popularno, ali i pozitivno utječe na osviještenost puka, iako se zapravo radi samo o verbalnoj sintagmi dvostrukog značenja: kritika postojećih i zagovor uvažavanja ekoloških uvjeta.) Jednako tako moramo biti svjesni stvarnih discipliniranih ograničenosti ponuđenih rješenja, koja kolikogod težila cjelovitosti, objektivno ne mogu izbjeći redukcionizam pristupa (Scharping i Görg, 1994). Stoga smo suočeni s ekološkim, ekonomskim, sociološkim, tehnološkim kao i političkim redukcionizmima kao empirijskim činjenicama.

Primjenom znanstveno-tehnoloških dostignuća promjene u svijetu sve su ubrzanije. Znanost i tehnika za sada su primarno u funkciji ubrzavanja promjena u svijetu, a tek onda u funkciji njihove kreacije. Posljedice ubrzanja ne rješavaju se istom brzinom kojom nastaju, pa postaju sve nepredvidljivije i rizičnije (Beck, 1986), a objektivno stanje svijeta se pogoršava. Iako stvaranje u evolucijskom pogledu predstavlja jedan proces – proces sociokulturne evolucije (Bojanovsky, 1994) – u empirijskom pogledu oni su razdvojeni. Pretpostavka njihova „spajanja” je nova spoznajna paradigma.

Neki autori ističu da o „svjetskom ekološkom etosu” ima smisla govoriti ako u njegov diskurs uključimo perspektive „žrtve” (Wilfred, 1996:68). Wilfredovo razmišljanje postavlja pitanje tko ili što je žrtva? Je li žrtva podređena priroda, podređene kulture, čovjek podređen tehnici...? Što ili tko još nije žrtva? S jednog drugog kriterija pak, o ekološkom etosu ima smisla govoriti ako pretpostavimo ideju empirijski „jednog jedinog svijeta” pa njegov legitimitet tražimo u novom, univerzalnom etosu. Budući da ekološka kriza simbolizira stanje ekološki nestabilnosti, ekološki etos je potreban radi očuvanja stabilnosti. Stabilnost je moguća (a) uspostavljanjem izvanjske *kontrole* – ekonomskim, tehničkim, političkim i drugim instrumentarijem i (b) *internaliziranjem* društvenih vrijednosti u procesu socijalizacije, tj. oblikovanjem tradicije. U središtu motiva prvoga tipa stabilnosti leži „interes” i s njim povezani pravo i znanost, a kod drugog su „potrebe” i s njima povezan moral i religija.

Ideali autonomije i subjektiviteta epohe moderne s ubrzanjem ritma promjena doveli su modernog čovjeka u situaciju da zaboravlja pretpostavke i posljedice djelovanja. Štoviše, posljedice koje su do jučer bile ekološke, pa i antropološke medijske top-teme i koje još nisu našle adekvatne moralne odgovore, danas vrlo brzo ustupaju pred činjenicom novih medijskih prezentiranih problema i mogućih socijalnih posljedica znanstveno-tehničkih uspjeha. Socijalni prag osjetljivosti se tako smanjuje. Dobar primjer za to potiskivanje i zaboravljanje otvorenih pitanja jest nedavna vijest kloniranjem „proizvedeno” ovcu Dolly (kao i vijest o kloniranju majmuna), što je kao senzacija trajalo samo nekoliko tjedana. Pitanje kloniranja životinja, sa svim mogućim posljedicama, potisnuto je pred pitanjem o kloniranju čovjeka. Razgovor o kloniranju ljudi djeluje na javnost tako da je

problem kloniranja životinja, a time i kloniranja kao metode, „apsolvirana” tema. Svijest o mogućim posljedicama našeg djelovanja vjerojatno je povezana sa sviješću o smrti – o tome da uskoro nećemo biti na ovom svijetu koji ostaje poslije nas – a zaokuplja nas uglavnom toliko koliko možemo konzumirati svijet. To potvrđuje činjenica da generacije modernog društva prakticiraju „dobar život” povećanom potrošnjom materijalnih dobara. Brzina kojom to čine na ograničenom prostoru i promjene koje nastaju otežavaju zadržavanje stabilnih vrijednosti o potencijalnim posljedicama o našoj svijesti. Time se prividno smanjuje naša odgovornost za svijet kao cjelinu.

3.2. *Tko postavlja pitanje „svjetskog ekološkog etosa”?*

Ovo pitanje za mnoge je kulture potpuno neshvatljivo jer žive u (a) svojoj samodovoljnosti kulturnih obrazaca posredovanja između socijalne zajednice i prirode / okoliša i (b) shvatljivoj ograničenosti prirodnih dobara i ovisnosti o prirodi. Čak i povremeni sukobi s drugim zajednicama (narodima, kulturama) agresivnost i osvajanja nisu motivirani univerzalnom etikom ili etosom i njegovim legitimiranjem postupaka osvajača kao uvjetom opstanka tog osvajača. (To naravno ne isključuje ratove motivirane religioznim fanatizmom). Možda se kao argument može upotrijebiti činjenica da su poraženima često ostavljali lokalnu kulturnu i religijsku slobodu. Etos predmodernih kultura sasvim je dovoljan za oblikovanje odnosa prema prirodi i za uspostavljanje moralnog djelovanja članova zajednice.

Pitanje svjetskog etosa praktično je locirano u industrijsku kulturu i njezine perspektive. Potreba za jednim univerzalnim ekološkim etosom temelji se na dvije pretpostavke. Prva je postojanje dominacije svjetskog ekonomskog etosa koji se uspostavlja s globalizacijom tržišnog društva i njegovih načela života. Druga je ograničenost ekonomske paradigme tog modela društva za nastavak njegovih univerzalnih i globalnih tijekova u novim uvjetima nestašica i ograničenosti izvora prirodnih resursa krajem 20 stoljeća.

Ekonomski etos bio je dovoljan za globaliziranje u uvjetima jednog tipa racionalnosti – ekonomsko-tehničke racionalnosti, dovoljne za univerzalnost i globalnost života. Sada mu treba komplementarni etos – ekološki etos. U „minimalnoj varijanti” svjetski ekološki etos može se doživjeti kao nova dimenzija legitimiteta ne samo ekonomskog nego i kulturnog poretka, a u optimalnoj kao „nova”, vjerojatno neizbježna paradigma. U predmodernim društvima ekološki etos predstavlja granice svakog drugog etosa, jer iz odnosa čovjek-priroda zajednica gradi sve druge odnose. Otuda se zahtjevi za „svjetskim” ekološkim etosom mogu shvatiti kao (a) zahtjev za novim prostorom djelovanja industrijske civilizacije, ali i kao (b) motiv nove paradigme univerzalne kulture *Homo sapiensa*. Niti najoštriji kritičari kapitalizma, industrijskog društva / kulture i moderne ne mogu zanemariti istinske motive – ponikle baš u toj kulturi – u traženju univerzalnih izlaza iz sveopće socijalnoekološke krize. Ali isto se tako ne može osporiti niti temeljni prigovor. On se sastoji u tvrdnji da tih i takvih zahtjeva ne bi bilo da je industrijsko društvo / kultura u stanju pronaći izlaze iz krize unutar same sebe i bez daljnje ekspanzije i agresije prema drugim kulturama. To naravno potvrđuje tezu da je i indu-

strijska kultura parcijalna, iako se sustavno prikazuje kao univerzalna i globalna. Očito za izvanjska (teritorijalna) univerzalnost i globalnost ima velike pukotine koje prijete slomom. Ostaje pitanje može li je novi etos trajno „spasiti” ili je „svjetski ekološki etos” samo nova aktualna formula koju nimalo ne treba podcijeniti – koja korespondira s formulom „održivog razvoja”. Ako se i dalje ostane u ekonomskoj paradigmi, tada se svakako radi smo o pronalaženju formule privremenog spava i u tom smislu o velikom povijesnom skandalu.

3.3. *Kome je upućeno pitanje o svjetskom ekološkom etosu?*

Možda će se nekima ovo pitanje učiniti posve suvišnim. To svakako ne bi čudilo, pogotovo ako razmišljamo u nekim globalnim / općim kategorijama kao što je čovjek, evolucija, priroda ili s holističkog pristupa. Isto bi se nekima činilo u antropološkom kontekstu nekog filozofskog sustava, u kojemu riječ „čovjek” ima opće značenje ljudske vrste. Ali ako imamo na umu poznatu činjenicu da su u globalnim strategijama razvoja zahtjevi bili općeniti i upućeni svima, što je rezultiralo njihovom samo djelomičnom učinkovitošću, onda postaje razlozi za postavljanje prethodnog pitanja.

Problem ekološkog etosa odnosi se prije svega na samu industrijsku kulturu odnosno društvo. Socijalnoekološka kriza – kao danas već trajno stanje u svijetu – nastala je u najrazvijenijim društvima / kulturama u kojima je i prouzročena, a ne u nerazvijenim društvima na koje se proširila. Zato je i zabrinutost za stanje i ekološko ponašanje najveća baš u najrazvijenijim društvima. Ona najviše tragaju za novim mogućim izlazima, zahtjevima za promjenom vrijednosti, orijentacija i ponašanja pojedinaca u novom ekološkom etosu, kao i u promjeni djelovanja institucija na drukčijim osnovama njihova reguliranja. Kad bi ta društva uspjela oblikovati svoj ekološki etos i njime djelovati regulirajuće na socijalnoekološke procese, vjerojatno ga ne bi postavljala kao globalni i univerzalni problem svjetskog ekološkog etosa.

Zahtjev za svjetskim ekološkim etosom upućen je *svima*, što se može kritički interpretirati kao manjkavost mehanizama same kulture da ovlada svojim vlastitim posljedicama. Ta manjkavost je dijelom i posljedica suprotnosti između nastavka (prije svega ekonomskog, a zatim i kulturnog) ekspanzionizma i kulturne partikularnosti. Kao i druge kulture / društva, moderno društvo ima svoj ekološki etos, koji je etički racionalno, tj. djelotvorno funkcionirao u razvoju modernog društva sve do njegove krize racionalnosti. Etos zapadnoeuropske kulture, kao i svake druge kulture, sadrži i elemente „partikularne univerzalnosti” dovoljne za njezin život. Socijalnoekološka kriza objelodanila je sudar ekološkog etosa modernog društva i kulture s ekološkim uvjetima njezina opstanka. Drukčije rečeno, njegov racionalni ekološki etos pokazao je unutarnji konflikt kulture moderne, konflikt između njezine globalizacije (njezinih globalnih težnji) i parcijalne regulacije. Takav ekološki etos sa stajališta prirodnih uvjeta života postao je „univerzalno iracionalan”.

U jednom slučaju bi se moglo govoriti o racionalnosti ove univerzalne iracionalnosti – naime u slučaju promatranja problema iz evolucionističkog stajališta i na njemu utemeljenog etosa – rodnog (genetskog) etosa. U kontekstu zemaljskih evolucionističkih procesa,

rekli bismo da se na Zemlji neka skupina antropoida (hominida) razvila više od ostalih i da je uspjela, zahvaljujući ovladavanju znanjima i njihovom primjenom, kontrolirati znatno više prostora potrebnog za njihov način života i kulturu nego ostali hominidi. Tu činjenicu bismo onda mogli diskurzivno prihvatiti kao osnovu njihova prava na životni prostor, a njihov etos – „etički naturalizam” – kao jedini moralno ispravan i racionalan.

4. KULTURA I RELIGIJA

Svaka kultura ima svoj etos, a sve kulture su partikularne. Njihov etos tvore nekad čvršći, nekad labaviji obrisi etosa lokalnih zajednica i kulturnih tradicija. Običajnost se može najbolje empirijski identificirati na razini lokalne kulture i zajednice. Brojne zajednice u okvirima neke kulture i kulturne tradicije razlikuju njihovi etosi – običaji i konkretna pravila koja određuju moralno ponašanje pojedinca kao empirijsku racionalnost života u zajednici. Međutim, u svaki etos je ugrađen općevrijedeći obrazac kulture koji lokalno raznolike etose održava na „trasi” neke kulturne tradicije ili kulture. To može biti i jezik koji spaja pripadnike različitih zajednica i različitih ili sličnih običaja. Integrativni kulturni mehanizmi osiguravaju opstanak cjeline i povezanost s njezinim dijelovima. Slično se može analizirati odnos različitih kultura na svjetskoj razini u čijim etosima nalazimo nešto zajedničko u vrijednostima među ljudima i između ljudi i okoliša (solidarnost, suosjećanje, nadu, vrijednost života itd.). U svim kulturno-religijskim tradicijama postoje mudrosti o djelovanju i očuvanju prirodnih osnova života. Po tome svi pripadamo ljudskom rodu i čovječanstvu. Zato rasprava o svjetskom ekološkom etosu i o sudbini života na Zemlji mora biti interkulturalna.

Religija i kultura su dvije razine života u zajednici i društvu. Kulture (materijalne i duhovne potrebe) se odnosi na prošlost i na svjetovno. Ona je također mit koji nudi horizont u kojemu možemo iskusiti stvarnost (Panikkar, 1996:59). Ta dimenzija ljudskog stvaranja protkana je mišlju o svetom, o smislu života i svega stvaranja, pa u sebi sadrži sakralnu, transcendentnu dimenziju. Sakralno osigurava različitim kulturama identitet, ali ne samo kao duhovnim nego kao i socijalnim (kulturnim) zajednicama. Sve svjetske religije – od budizma, islama do kršćanstva – sadrže propisani etos profanog života. Zapovijedi o ponašanju, zabrane ili stavovi u svetim knjigama izvor su obnavljanja etosa pripadnika iste religije.

U povijesti je religioznost bila relevantan čimbenik ekološkog etosa, a time i stvaranja kulturnih tradicija. I danas religija u svijetu pokreće empiriju. U katoličanstvu je vrlo značajan senzibilan pristup prema nekim pitanjima relevantnim za suvremenu ekološku tematiku, primjerice odnos prema spolovima, nerodenom djetetu, porastu materijalizma i rastrošnosti društva itd. Za problem svjetskog ekološkog etosa vrlo je relevantna ekumenska pozicija suradnje i dijaloga između religija i kultura, dijaloga koji ima zadatak pronaći ono zajedničko što ljude različitih kultura povezuje, a ne ono što ih razdvaja. U tom smislu nezaobilazno je značenje religije za sadašnjost svijeta. Naravno, postoji i niz otvorenih pitanja i sumnji u ekološki orijentiran dijalog zapadne i istočnjačkih kultura i religija. I dok jedni strahuju da bi istočnjačke religije ugrozile neke elemente

zapadne kulture, drugi smatraju da je potrebno međusobno učenje iskustva (Macer, 1994:108).

Danas se ponovno empirijski preispituje potisnutost religije, njezine dominantne interpretativne i kontrolne uloge nad vrijednostima u periodu moderne. Ekološki znaci vremena postavljaju pitanje nastupa li vrijeme povratka religije i njezine značajne uloge u ekološkom etosu, jer neka pitanja nisu u domeni znanstvenih spoznaja nego u domeni vrijednosti. Iako možda stidljivo, time se otvara i pitanje je li se epistemološka paradigma i znanost moralno iscrpila? Povratak religije u moderna društva, a osobito utjecaji drugih religija na zapadnoeuropsku kulturu, podrazumijeva „filtriranje” njihovih vrijednosti u kulturi sekulariziranog društva, a ne jednostavni automatizam izvornosti.

Uza svu važnost religije i kulture u povijesti ljudskih zajednica, teško se može prihvatiti kulturni ili religijski normativni relativizam kao osnovu svjetskog ekološkog etosa, smatra Panikkar. Temeljni razlog je u tome što ni jedna kultura, religija ili ideologija nije rekla ili mislila sve što se može reći ili misliti (Kessler, 1996:4). Pa ipak ne treba zaboraviti da neke vrijednosti koje ističe kršćanstvo, kao što su „vjera”, „nada” i „ljubav” (Auer, 1985), nadmašuju granice jedne religije i njezin kulturni / normativni relativizam.

5. RAZLIČITI PRISTUPI SVJETSKOM EKOLOŠKOM ETOSU

Razmišljanja o ekološkom etosu, pa i svjetskom ekološkom etosu, sadrže u sebi pluralnost vizija društva i svijeta, ideje o sinkronosti raznolikih svjetova. Međutim, ta razmišljanja impliciraju i misao o jednom društvu i idealnom stanju ljudskog življenja. Tu misao susrećemo u povijesti socijalnih ideja kao idealnu sliku (paradigmu), savršeni svijet od kojeg možemo saznati o nedostacima našeg svijeta, i prema kojoj slici možemo nastojati urediti i „popraviti” naš realni i nesavršeni svijet. Velike klasične socijalne utopije (primjerice, ona T. Morusa) predstavljale su idealni i univerzalni svijet bez težnji da ga se ostvari, dok su to neke moderne političke utopije nastojale postići. Danas su rasprave, barem u Njemačkoj, ponovno aktualizirale bilanciranje istraživanja s utopijskom tematikom (Saage, 1997).

Diskurs o svjetskom etosu nastaje u kontekstu socijalnoekološke krize modernih društava, a upozorava i na moguću „iscrpljenost” duhovnih potencijala etičkog reguliranja djelovanja. Pitanje jesu li uistinu iscrpljeni kulturni kapitali modernih društava i je li industrijska civilizacija moralno iscrpljena pa nove etičke impulse treba tražiti (a) u osnovama nekih drugih kultura i religija (primjerice istočnjačkim) ili ih (b) unatoč sadašnjem stanju, tražiti isključivo u duhovnim obzorima samog modernog društva te u njima oblikovati novi svjetski ekološki etos.

S tim je u vezi pitanje zašto je uopće potreban svjetski etos ako se radi samo o *prolaznoj* krizi duhovnosti i unutarnjeg stanja modernih društava, o krizi koju će to samo društvo ionako svladati? (1) Nije riječ samo o duhovnoj krizi, niti o prolaznoj, niti samo o onoj u razvijenim društvima. U pitanju su perspektive opstanka čovječanstva, što se osobito odražava na nerazvijena društva. „Krizu” postaje novo *normalno* stanje svijeta. (2) Osim toga, moderno se društvo suočava s novim problemima regulacije života. Potisnutom

ulogom religije i poraslom ulogom znanosti u društvu na mjesto pravila utemeljenih na religioznosti u svakodnevicu se uspostavlja život zasnovan po *pravilima znanosti*, koja i sama traži moralna uporišta. (3) Manjkom *utopijskog* mišljenja i ograničenja specijalističkog znanstvenog mišljenja društvo treba nova uporišta za regulaciju života, pa otuda nada da bi u novom socijalnoekološkom stanju ekološki etos bio pogodno regulacijsko uporište.

U promišljanjima svjetskog ekološkog etosa postoje različiti pristupi o tome što bi on treba biti i kako bi bio „konstituiran”. To je i razumljivo s obzirom na današnju raznolikost kultura, religija i društava. Spomenut ćemo neka shvaćanja svjetskog ekološkog etosa.

5.1. Pristup „minimalnog konsenzusa” – apstraktni univerzalizam

Paralelno s tehnološkim nadama u spasonosno rješenje porastao je „pritisak” na utemeljenje moralno instrumentarija koji bi, polazeći od čovjeka kao univerzalnog bića i unatoč velikim razlikama između kultura, religija i pojedinaca, osigurao istovjetan pristup u moralnom djelovanju. Ponekad se etička problematika toliko zaoštava da se opstanak dovodi u vezu sa svjetskim etosom. Tako, primjerice, Hans Küng zastupa tezu da nema preživljavanja bez „svjetskog etosa”. U tom smislu on iznosi tri temeljne teze: prvo, da nema preživljavanja bez svjetskog etosa; drugo, da nema svjetskog mira bez religijskog mira; i treće, da nema religijskog mira bez dijaloga religija (Küng, 1990a:13), a što nije ostalo bez kritičkih zapažanja (Kessler, 1996:16-17). Svjetski etos je potreban, argumentira Küng, zato što na svijetu ne postoji nikakav temeljni etički konsenzus nego brojne različite i proturječne etike koje se međusobno konfrontiraju. Zato za svjetski etos nije potrebna „nikakva jedinstvena religija ni jedinstvena ideologija, već prije povezujuće i obvezatne norme, vrijednosti, ideali i ciljevi”. Bez tog minimalnog osnovnog konsenzusa koji se odnosi na vrijednosti, norme i ponašanja zajednički život u svjetskoj zajednici bio bi nemoguć (Küng, 1990b). Taj svjetski etos trebali bi razvijati vodeći ljudi u području religija, specijalisti i etičari koji bi izradili *minimalni etički konsenzus* i preuzeli odgovornost u svim sektorima društva (Küng, 1990a:16).

U ovom kontekstu posebnu analizu zaslužuje pitanje odnosa između procesa globalizacije i svjetskog etosa. Naime, proces globalizacije danas predstavlja veliki kulturni izazov, i u mnogim aspektima izazov je budućnosti čovječanstva. U njemu jedni vide pretežito pozitivne strane, osobito u porastu globalne racionalnosti modernog društva kao i u širenju „univerzalnih” vrijednosti zapadne civilizacije, kao što su tehnološki napredak, demokracija, porast sloboda i prava pojedinaca itd. Drugi pak u takvoj globalizaciji vide izvjesne opasnosti dominacije jedne kulture, neriješen problem identiteta itd. u kontekstu paralelnog procesa fragmentacije u modernim društvima. No bez obzira na sve ovo, glavno je pitanje što globalizacija empirijski znači; stvara li uistinu svjetske strukture u smislu svjetskog društva kao razvijenijeg stupnja čovječanstva ili više ograničava suverenitet modernih država (Altvater i Mahnkopf, 1997)? Ako stvara svjetsko društvo, onda vjerojatno stvara i svoj svjetski etos.

Suprotnost apstraktnom univerzalizmu jest normativni i kulturni relativizam.

5.2. Dominacije jedne kulture – kulturni relativizam

Drugi pristup svjetskom ekološkom etosu vodi prema razmišljanju da se jedna od nekolicine svjetskih kultura / civilizacija – za koji neki kažu da su u sukobu (Huntington, 1993) – prihvati kao osnova svjetskog etosa. Njezine osnovne vrijednosti, osobito one vezane uz odnos prema prirodi, postale bi obvezatne za sve druge kulture i ljude. Svaka kultura ima relativno značenje, pa bi to značilo normiranje jedne relativnosti. Svakako treba napomenuti da bi u sadašnjim okolnostima vjerojatno najviše izgleda za status normativnog relativizma imala zapadnoeuropska civilizacija s kršćanskim osnovama poradi toga što su neke njezine vrijednosti već duboko prodrle u druge kulture i što raspolaže eksternim sredstvima – tehničkim, ekonomskim i financijskim te znanstveno-tehnološkim parkom.

Ideja da jedna kultura nadvlada druge i njima dominira nije nova. Ona je poznata u staroj, ali u novijoj povijesti. Povijest možemo promatrati i kao stalnu interkulturnu napetost – od kooperacije preko kompeticije do otvorenih sukoba. Protagonisti ideje kulturne dominacije uvijek su implicirali viziju totalnog svijeta, što ga se može i silom oblikovati. Za autoritarne sustave ona prikriva mogućnost kulturnog hegemonizma i može postati ekološki alibi za totalitarizam i nasilje. Za prosvječivanje, pa makar i ekološko, ideja oblikovanja čovjeka po mjeri takvog, samo jednog kulturnog svijeta, već je kulturno i civilizacijski kompromitirana.

Nametanje vrijednosti jedne kulture / religije drugim kulturama / religijama, značilo bi novi povijesni obred dodatnog žrtvovanja kulture. U predmodernim društvima prinošenje žrtve u različitim prigodama imalo je duboko sakralni smisao a predstavljalo je i funkcionalni kulturni čin. Za razliku od tih društava u kojima je *kultura žrtvovanja* imala svoj puni egzistencijalni smisao, u životu i razvoju modernih društava radi se o žrtvovanju kulture. To je dovelo do gubitka unutarnje osjećaja solidarnosti s drugima, kako na individualnoj tako i na kolektivnoj razini. Solidarnost između zajednica danas gubi kulturne i svodi se na pravne osnove. Tako su se u procesu „civiliziranja” – povijesnom širenju industrijske zapadnoeuropske kulture – na industrijskom žrtveniku našle mnoge agrarne kulture. Da bismo bili uspješni, ne treba žrtvovati druge kulture. Istraživanja velikih civilizacija i kultura ne služe samo znanstvenim ciljevima nego da ta znanja koristimo i možda nešto naučimo o smislu života u zajednici i prirodi.

5.3. „Provincijalistički antropocentrizam”

Prije svakog razmišljanja nadaje nam se pitanje: je li uistinu danas svijetu potreban ekološki etos – svjetski etos, da bi se mogao razvijati, održati kao antropogeni svijet i konačno preživjeti? Zar nemamo i danas, ako ne svjetski etos, ipak nešto što regulira ciljeve, određuje norme i ponašanje svijeta, jer ne može se negirati postojanje jednog tipa društva koje u svijetu ima ključnu ulogu u određivanju perspektiva. Što su industrijsko / postindustrijsko društvo, zapadnoeuropska industrijska kultura / civilizacija ako ne dominantne kulture u svijetu? Ta društva imaju i uređuju čvrsta načela ponašanja u različitim sektorima – od gospodarstva do znanosti. U njima su tri bitne strukture koje

uređuju život modernog društva, ali s procesima globalizacije šire svoja pravila u svoju društvenu / kulturnu okolinu, u nerazvijena društva, predmoderna društva / kulture. To su: *tržište*, (višestranačje) *demokracija* i *pluralizam vrijednosti*. U tim okvirima odvija se život pojedinca s ljudskim pravima i etosom, koji se temelji na vrijednostima *kompeticije*, *pravne jednakosti* i *univerzalnosti*.

Projiciranje sadašnjeg stanja, koje inače podliježe kritici zbog kojeg se i otvaraju pitanja svjetskog etičkog reguliranja ponašanja, vjerojatno ne bi dovelo dalje od konfrontacija u okvirima postojećeg diskursa. Naime – do poznatih argumenata u prilog pesimističnih ili pak optimističnih očekivanja: da je svijet *loš* i da ga treba promijeniti ili da je svijet *dobar* i da ga treba samo poboljšavati.

5.3.1. Zahtjevi za promjenom upozorenja

I u najopćenitijem sumiranju ekološkog diskursa posljednjih desetljeća prepoznatljivi su nedvojbeni i smisleni zahtjevi za promjenama odnosa prema prirodi, što implicira i promjene unutar same kulture. Ti zahtjevi se različito akcentiraju i oblikuju. Problem nije ekološki, ekonomski ili politički nego mnogo dublji. Zato jedni kažu da se radi o pitanju života i smrti – što ukazuje na religiozne i metafizičke aspekte za koje nam je potreban „mir”, „distancija” (interkulturalnost), „kontemplacija” (sinteza teorije i prakse) (Panikkar, 1996:60); drugi pak govore o nužnosti promjene civilizacijskog „smjera” ili dokidanju „civilizacije smrti”. Naravno, totalnu reviziju smjera nije moguće doslovno provesti, pa je riječ više o simboličnom izrazu objektivnih zahtjeva za usmjeravanjem promjena u poželjnom smjeru. To neki nazivaju „promjena paradigme”, „novo mišljenje”, „novi humanizam”, „novi etos” (Auer, 1985:301) itd. U tom kontekstu se raspravljaju i raznolika shvaćanja o uređivanju svakodnevnog života: o svjesnoj življenju dovoljnosti / etici dovoljnosti (Eid, 1980), o dobrovoljnom samoograničavanju (Illich, 1973), o pravednoj podjeli prirode.

Najčešće je kritiziran antropocentrizam, antropocentrična razvojna paradigma i prirodnoznanstvena spoznajna paradigma. U ovom kontekstu antropocentrizam je zanimljiv utoliko što postoje mišljenja da antropocentričnu paradigmu treba zamijeniti ekocentričnom, fiziocentričnom ili kozmocentričnom – ovisno o kriteriju koncipiranja osnova odnosa prema prirodi. U kontekstu rasprave o ekološkom etosu i ekološkoj etici zanimljive su dvije teze – pitanja koju su usmjerena na problem odgovornosti antropocentrične orijentacije i uspostavljanje „novog humanizma” (Teutsch, 1993).

a) Ekološka diktatura

Prvo teza je da je „priroda osnova ekološkog etosa” i etike. U tom kontekstu susrećemo i nazive kao „etika okoliša”, „etika Zemlje” (A. Leopold), „etika živih bića” (M. Teutsch) itd., kao i pojam „etički naturalizam”. Uz malo razmišljanja postaje jasno da prirodni zakoni ne mogu biti etički zakoni, da se iz njih ne može izvesti ljudska etika. Prirodni poredak može biti samo poticaj ljudskom ograničenju. Jer, primjerice „etički naturalizam” znači prihvaćanje prirodnog reda koji čovjeku dozvoljava uspostavljanje zakona prava jačega bez ograničenja, tj. zakona u svoju korist (Teutsch, 1993:58). Etički naturalizam

omogućava prirodno opravdavanje raznolikih oblika socijalnog i kulturnog podčinjavanja. Zato „etički naturalizam” treba samo diskurzivno shvatiti kao simbolički izraz kritike antropocentrične etike i želje da se ona mijenja, štoviše da se sadašnji antropocentrizam korigira, ali ne i da se doslovno zamijene etičke pozicije. Radi korekcije „tvrdog” antropocentrizma, neki autori zagovaraju „relativni antropocentrizam” (Pozaić, 1991:94), dok drugi u smislu ukazivanja na moguću ekološki totalitarizam upozoravaju na problem „ekodiktature” (Kloepfer, 1992; von Weizsäcker, 1992; Vollmer, 1992). Koliko god su verbalne i praktične akcije različitih ekoloških udruga (osobito Greenpeacea) potrebne, korisne, a vrlo često i globalno „simpatične”, ostaje, i ne samo akademsko, pitanje: ako su – prvenstveno tehnološke – posljedice modernog razvoja ekološki ekscenčne i opasne za svijet te se doživljavaju kao svjetski industrijski „terorizam”, može li jedna druga opcija (Zeleni) uistinu predstavljati alternativu i, kako neki kažu, „terorizirati svijet”?

b) Provincijalistički antropocentrizam

Druga teza odnosi se na kritiku „antropocentričnog humanizma” po kojemu je „čovjek mjera svih stvari”, a time i mjera prirodnoga i prirode. Baš zato što on jest i što to jedini kao najrazvijenije prirodne biće to može, on snosi svu odgovornost za ono što čini i ne čini. Iz toga slijedi da čovjek određuje što je pravo ili krov i da je u položaju ostvarivanja prava jačega. U kontekstu socijalnoekološke problematike (i kritike) industrijskog (postindustrijskog) društva i zapadnoeuropske civilizacije problem antropocentrizma je dvostrani problem. S jedne strane to je pitanje selektivnosti i kriterija „mjere”, a s druge strane to je pitanje razumijevanja što je u ovom slučaju empirijski „antropos”.

- Industrijska civilizacija nas uči da zaboravimo neke prijašnje ideale dobrog života, da ne ograničavamo umjetno stvorene potrebe sve većeg stjecanja i potrošnje materijalnih dobara i da štujemo protagoniste njihovih uzora. Infinitizam modernog društva moramo zamijeniti nekim drugim idealima i prenositi ih na novi naraštaj. Različita su istraživanja pokazala potrebu mladih za drukčijim vrijednostima osobnog samopotvrđivanja, novim sadržajima ljudskog identiteta. Uvažavanje asketskih vrijednosti ne znači odbacivanje pozitivnih stečevina moderne niti povratak u prošlost, nego znači ugrađivanje novih vrijednosti koje će čovjeku također osigurati slobodu. Sloboda nije moguća bez doze stoicizma i ograničavanja potreba. Da bismo dobili priznanje od bližnjih o osjećali se vrijednima, ne moramo sakralizirati bogatstvo i luksuz. Nekih se „potreba” moramo odreći kako bismo odbacili diktaturu konzumizma i u novom stoljeću živjeli s novim vrlinama.
- Čovjek kao mjera svih stvari pretpostavlja selektivne kriterije i u shvaćanju „čovjeka”. Radi se o *selektivnom antropocentrizmu*, tj. o „antroposu”, slici čovjeka jedne rase i kulture, o čovjeku zapadnoeuropskog društva koji je postao mjerilo svih stvari postavljanjem svojih kriterija valjanosti. Dakle, nije riječ o „čovjeku” kao vrsti, nego o čovjeku jedne razvojne i prostorno-vremenske dimenzije – riječ je o „provincijalističkom antropocentrizmu” (Wilfred, 1996:76). Ako tako shvatimo problem antropocentrizma, onda je kritika antropocentrizma povijesno, socijalno i etički precizno adresirana.

Kada se o ovom pogledu kritički govori o antropocentrizmu, onda se ponajprije misli na zapadnu civilizaciju. Pritom nije ključni problem prijelaza (zamjena) od jednog „centrizma” prema drugom „centrizmu” – primjerice od „antropocentrizma” prema „kozmo-centrizmu”. Problem je u tome što je konkretni „antropos” izjednačen s ljudskom vrstom, a jedna konkretna kultura, naime zapadnoeuropska, izjednačena s kulturom kao takvom. Sa stajališta „etičkog naturalizam” priroda je čovjeku – kao najrazvijenijem biću u prirodi – na „raspolaganju”. Isto bi tako povijesno najrazvijenijoj skupini ljudi i pravilima njihova života trebali biti podložni svi drugi – što je nažalost, empirijski točno. Glede antropocentrizma, smatra Wilfred, ekološko se pitanje odnosi na problem „prijelaza od antihumanog u autentično humano”, koje u sebi nosi skrb i potporu biološkoj raznolikosti prirode.

U procesu modernizacije – kao procesu sustavne transformacije svijeta – prepoznajemo duboke promjene kao znakove ozbiljne krize, koju se različito shvaća i tumači – kao evoluciju ili propast, ali i koja se različito reflektira na cjelinu svijeta. Neki te promjene doživljavaju u pesimističnom obzoru, kulturološki kao moguće Spenglerovo shvaćanje propasti Zapada, a drugi kao opću katastrofu u kojoj su mali izgledi za spas svijeta. Ako svijet ne može „spasiti” nastavak njegove transformacije (metamorfoze), pitanje je je li izlaz u radikalnoj promjeni svijeta i što bi on imala biti? Vjerojatno bi prvo pretpostavljala promjenu prirodoznanstvene spoznajne paradigme i antropocentrične „hegemonijalne” paradigme tumačenja svijeta kao procesa njegova odčaravanja, racionalnosti i promjene vrijednosti; zatim napuštanje ekonomske paradigme, što uključuje drukčije vrednovanje i usmjeravanje tehničko-ekonomskih inovacija, socijalne inovacije i promjene ponašanja (Loske, 1995). Istraživanja promjena vrijednosti (Inglehart, 1989) samo dokazuju nastavak procesa transformacije njegove duhovne dimenzije – evoluciju, s naznakama još uvijek neizvjesnih učinaka novih orijentacija i vrijednosnih konfiguracija životnih stilova i odnosa prema okolišu u „mješovitim tipovima” (Reusswig, 1994; Štulhofer i Kufirin, 1996:178).

U dosadašnjem povijesnom razvoju zapadne civilizacije i industrijskih društava krize su se redovito pojavljivale u prostoru manje razvijenih društava / kultura, pa je isto tako moguće i s današnjom socijalnoekološkom krizom. Razvijeni svijet neće jednostavno propasti. Vjerojatno će prije biti žrtvovan preostali su-svijet. Dosad je „provincijalistički antropocentrizam” iz krize porađao nova rješenja, često bolna, ali zato s većom radošću primljena. Također se ne smije zaboraviti glavni argument – da je u okvirima tog antropocentrizma koncentrirana najveća znanstvena i tehnička moć razvoja – stvorena struktura „megamašine”, koja mu daje veće šanse nego drugima. Time on posljednjih stoljeća, a osobito danas, djeluje kao poluga „izabranog naroda”.

5.4. Pluralni ekološki etos – univerzalno u relativnom

U nekoliko spomenutih pristupa svjetskom ekološkom etosu pokazana su i neka njihova ograničenja. Nama prihvatljiv pristup možemo nazvati pristup pluralnog ekološkog etosa, koji ne zagovara konstruiranje „jednog”, „jedinственог” i „općevrijedećeg” svjetskog etosa. Polazi se od teze da je unatoč relevantnosti svake kulture, svakog ekološkog

etosa, u njima sadržana ekološka univerzalnost prepoznatljiva u dominantnoj interpretaciji odnosa čovjek-priroda. Isto tako prihvaćamo ideju o postojanju ljudima zajedničkog cilja – očuvanja Zemlje kao antropološkog interesa. Izložen u nekoliko teza, pristup pluralnog ekološkog etosa kao „svjetskog ekološkog etosa” polazi:

1. od shvaćanja svijeta kao *pluralnog svijeta*, svijeta brojnih i raznolikih kultura i religija, za koji se vrijedi potruditi da bi opstao;
2. od teze da svaka kultura i religija u svom etosu sadrže *univerzalna ekološka načela* koja utvrđuju odnos čovjeka i prirode, tj. sadrže ekološki etos; ekološki etos je jedna dimenzija etosa neke zajednice;
3. od poimanja etosa neke zajednice kao *stabilnog životnog prostora* s temeljnim stavovima i praktičnom racionalnosti (Irrgang, 1996:217), kojega priznaje kolektivitet i uvažava pojedinca, a u kojemu je sadržana i ekološka dimenzija;
4. od ekološkog etosa kao osnove postojanja faktičnog morala – praktičnih pravila za ponašanje – nužnog za ostvarivanje *dobrog života*;
5. od uvažavanja činjenice da je svaka kultura, religija – svaki u njima zasnovani etos – rodno *partikularna*, odnosno relativna tj. da se uvažava samo u konkretno prepoznatljivoj socijalnoj zajednici;
6. od teze da svaka partikularna kultura i njezin etos postoji kao *pluralizam etosa* lokalnih zajednica odnosno kultura i kulturnih tradicija. Etos je moguć samo na konkretnoj sociokulturnoj osnovi postojanja neke ljudske zajednice. Zato su veoma važne dimenzije rasprava o svjetskom ekološkom etosu pitanja lokalne razine zajednice;
7. od činjenice da još ne postoji jedno *svjetsko društvo* koji bi u vlastitim kulturnim tradicijama moglo utemeljiti svoj(e) etos(e) – običajnosti; svjetski etos kao jedinstven bio bi novo „žrtvovanje kultura”, nova ideologija;
8. od činjenice da se pitanje svjetskog ekološkog etosa postavlja u najrazvijenijim društvima / kulturama ali kao *opći problem čovječanstva*, a da je stvarni motiv zahtjeva za njegovim uspostavljanjem unutarnja granica ekonomskog etosa modernog društva;
9. od teze da ekološka komunikacija postaje ključni obrazac budućeg čovječanstva, pa je potrebno *ekologizirati modernu ekonomiju*, a ne ekonomizirati ekologiju.

Opstanak raznolikih kultura i usporavanje ritma promjena (zvali ih mi „razvoj” ili neka-ko drukčije), uvažavanje novog „društvenog prirodnog stanja” – proizvedenih okolnosti u globalnom okolišu – ne priječi da njihovi, iako partikularni, ekološki etosi na svojim razinama djeluju univerzalno kao čimbenici ekološkog humaniteta. Pluralni ekološki etos nije konzerviranje stanja niti neka nova moralna konstrukcija svijeta, nego stalni egzistencijalni dijalog između živih kultura koje, međusobno sudbinski vezane, uče usporedno živjeti. Jer, život ljudske vrste i nije mnogo drugo doli stalno učenje o egzistenciji su-življenja.

LITERATURA:

- Altwater, E. (1992). *Der Preis des Wohlstands*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Altwater, E. i Mahnkopf, B. (1997). *Grenten der Globalisierung: Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Auer, A. (1985). *Umweltethik*. Düsseldorf: Patmos.
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Benedick, R. E. (1997). *Global climate change: the International Response*. Berlin: WZB.
- Bojanovsky, J. (1994). Ökologie und soziolukturelle Evolution. Stuttgart: Enke Verlag.
- Bondarenko, V. D. (ur.) (1985). *Ohrana prirodi*. Ljvov: Viša škola.
- Bruch, M. i Krebs, H. P. (ur.) (1996). *Unternehmen Globus*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Ehrlich, P. R. i Ehrlich, A. H. (1970). *The Population Explosion*. New York: Simong & Schuster.
- Gehlen, A. (1962). *Der Mensch – Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt: Athenäum.
- Hampicke, U. (1992). Ökologische Ökonomie: *Individuum und Naturi in der Neoklassik. Natur in der ökonomischen Theorie*. Darmstadt: Westdeutscher Verlag.
- Huntington, S. P. (1993). The Clash of Civilization. *Foreign Affairs*, 72(3): 22-49.
- Illich, I. (1975). *Selbstbegrenzung: „Tools for Conviviality“*. Reinbek: Rowohlt.
- Inglehart, R. (1989). *Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt*. Frankfurt, New York: Campus.
- IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change) (1996). *Climate Change 1995. The Science of Climate Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irrgang, B. (1996). Ein Ethos ökologisch orientierter Humanität als Weltethos. U: Kessler, H. (ur.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen* (str. 216-225). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jonas, H. (1990). *Princip odgovornost*. Sarajevno: V. Masleša.
- Kessler, H. (ur.) (1996). *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kessler, H. (1996). Problemaufriss: Das Natur und Selbstverhältnis der Moderne und das Problem eines ökologischen Weltethos. U: Kessler, H. (ur.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen* (str. 1-32). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kloepfer, M. (1922). Auf dem Weg zur Ökodiktatur. U: *Jahrbuch Ökologie 1993*. (str. 200-205). München: Beck.
- Krolzik, U. (1979). *Umweltkrise – Folge des Christentums?* Stuttgart-Berlin: Kreuz.
- Küng, H. (1990a). *Projekt Weltethos*. München: Piper.
- Küng, H. (1990b). Auf der Suche nach einem universalen Grundethos der Weltreligionen. *Concilium*, 26: 154-160.
- Loske, R. (1995). Orientierungspunkte für ein zukunftfähiges Deutschland. U: *Jahrbuch Ökologie 1996* (str. 50-62). München: Beck.

- Macer, D. R. J. (1994). *Bioethics for the People by the People*. Christchurch: Eubios.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L. i Randers, J. (1992). *Die neuen Grenzen des Wachstums*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Meinberg, E. (1995). *Homo Oecologicus: das neue Menschenbild im Zeichen der ökologischen Krise*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mensching, H. G. (1989) Razaranje ekoloških sistema u predmodernu dobu. *Radio Sarajevo – treći program*, 62: 195-206.
- Moscovici, S. (1982). *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Müller-Wenk, R. (1978). *Die ökologische Buchhaltung*. Frankfurt, New York: Campus.
- Panikkar, R. (1996). Ökosophie, oder: der kosmotheandrische Umgang mit der Natur. U: Kessler, H. (ur.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen* (str. 58-66). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pozai, V. (1991). *Ekologija: znanstveno – etičko – teološki upiti i obzori*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut DI.
- Reheis, F. (1996). *Die Kreativität der Langsamkeit: Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Reusswing, F. (1994). *Lebensstile und Ökologie*. Frankfurt: IKO-Verlag.
- Saage, R. (1997). *Utopieforschung. Eine Bilanz*. Darmstadt: Primus Verlag.
- Scharping, M. i Görg, C. (1994). Natur in der Soziologie. U: Görg, M. (ur.), *Gesellschaft im Übergang: Perspektiven kritischer Soziologie* (str. 179-201). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schug, W., Léon, J. i Gravert, H. O. (1996). *Welternährung. Herausforderung an Pflanzenbau und Tierhaltung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schnädelbach, H. (1989). Die Aktualität der „Dialektik der Aufklärung“. U: Kunne-
man, H. i de Vries, H. (ur.), *Die Aktualität der „Dialektik der Aufklärung“* (str. 15-35). Frankfurt, New York: Campus.
- Sieferle, R. P. (1984). *Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart*. München: Beck.
- Sieferle, R. P. (1989). Dvorska i građanska priroda. *Radio Sarajevo – treći program.*, 62: 225-231.
- Simonis, U. E. (1994). *Ökonomie und Ökologie: Auswege aus einem Konflikt*. Hiedelberg: C. F. Müller.
- Simonis, U. E. (ur.) (1996). *Weltumweltpolitik*. Berlin: Sigma.
- Štulhofer, A. i Kufrin, K. (1996). Od obilja do altruizma i druge ekološke priče. *Socijalna ekologija*, 5(2): 171.184.
- Teutsch, G. M. (1993). Das Leiden der Tiere. Grundzüge einer Tierethik. U: *Jahrbuch Ökologie 1994* (str. 58-71). München: Beck.
- Verbeek, B. (1994). *Die Anthropologie der Umweltzerstörung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Vollmer, A. (1992). Ökodiktatur vermeiden – auch im Kopf. U: *Jahrbuch Ökologie 1993* (str. 211-214). München: Beck.

- von Weizsäcker, E. U. (1992). Ökodiktatur vermeiden! U: *Jahrbuch Ökologie 1993* (str. 207-210). München: Beck.
- Wehling, P. (1992). *Die Moderne als Sozialmythos: zur Kritik sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien*. Frankfurt, New York: Campus.
- Wilfred, F. (1996). Zu einem planterischen ökologischen Ethos. Eine indische Perspektive. U: Kessler, H. (ur.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen* (str. 67-78). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Worster, D. (1994). *Nature's Economy: a History of Ecogocial ideas*. New York: Cambridge University Press.

ON THE SEARCH FOR A WORLDWIDE ECOLOGICAL ETHOS

Ivan Cifrić

Summary

The move of the ecological discourse from the economic and technological towards the ethical aspects resembles a new theoretical and practical challenge. The ecological ethos are based in cultures and religions. In those it is ethos which “firmly” organize life and regulate the basic ecological relation: that between man and nature.

The author criticizes the sociocultural context of the demand for a “worldwide ecological ethos” and shows some of the approaches to the defining of the worldwide ecological ethos: “abstract universalism” (minimal consensus), “normative / cultural relativism” and “provincialist anthropocentrism”. However, the author pleads for a concept of a “pluralistic ecological ethos” – the universal being reflected in the relative – pointing at the need of survival of versatile cultures on the Earth.

The demand for a worldwide ecological ethos comes up in a developed industrial society as the result of (a) globalization and (b) limitations of its economic ethos in terms of sustainable development and ecological stability. This is an argument for the demands for a “worldwide ecological ethos”, but only under specified conditions. The worldwide ecological ethos presents a need to search for ethic potentials in suppressed cultures and religions.

Keywords: *cultural pluralism, industrial society, modernization, religion, worldwide ecological ethos*

AUF DEM SUCHE NACH EINEM WELTWEITEN UMWELTETHOS

Ivan Cifrić

Zusammenfassung

Die Wender des ökologischen Diskurses von der ökonomischen und technologischen zu den ethischen Aspekten stellt eine neue theoretische und praktische Herausforderung dar. Die ökologischen Ethos sind in den Kulturen und Religionen verwurzelt. In denen richten die Ethos „stabil“ das Leben ein und regeln das grundlegende ökologische Verhältnis – jenes zwischen Mensch und Natur.

In diesem Beitrag wird der Rahmen der Forderung nach einem „weltweiten ökologischen Ethos“ einer kritischen Analyse unterzogen. Dargestellt werden einige Ansätze bei der Bestimmung eines weltweiten ökologischen Ethos: „abstrakter Universalismus“ (minimaler Konsensus), „normativer / kultureller Relativismus“ und „provinzialistischer Anthropozentrismus“. Der Autor setzt sich jedoch für das Konzept eines „pluralistischen Umweltethos“ ein, wo Universales in Relativem vorliegt, und begründet es durch die Notwendigkeit des Überlebens der irdischen Kulturvielfalt.

Die Forderung nach einem weltweiten Ethos entsteht in der entwickelten Industriegesellschaft als Folge (a) der Globalisierung und (b) der Begrenzung ihres Wirtschaftsethos für eine nachhaltige Entwicklung und ökologische Stabilität. Dadurch werden die Forderungen nach einem „weltweiten ökologischen Ethos“ zwar gerechtfertigt, aber nicht unter jeder Bedingung und nicht um jeden Preis. Das „weltweite ökologische Ethos“ setzt den Bedarf nach einer Suche nach den ethischen Potentialen unterdrückter Kulturen und Religionen voraus.

Schlüsselwörter: *Industriegesellschaft, Kulturvielfalt, Modernisierung, Religion, weltweites ökologisches Ethos*